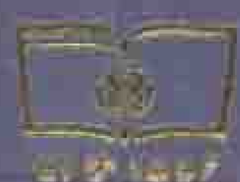
剑桥十八世纪政治思想史

THE CAMBRIDGE HISTORY OF
EIGHTEENTH-CENTURY POLITICAL THOUGHT





THE CAMBRIDGE HISTORY OF EIGHTEENTH-CENTURY POLITICAL THOUGHT



剑桥十八世纪政治思想史

Edited by Mark Goldie and Robert Wokler

〔英〕马克·戈尔迪 罗伯特·沃克勒 主编

刘北成 马万利 刘耀辉 唐科 译



商務印書館 The Commercial Press

2017年·北京

图书在版编目(CIP)数据

剑桥十八世纪政治思想史 / (英) 马克·戈尔迪，(英) 罗伯特·沃克勒主编；刘北成等译. —北京：商务印书馆，2017
ISBN 978-7-100-12682-3

Ⅰ. ①剑… Ⅱ. ①马… ②罗… ③刘… Ⅲ. ①政治思想史—欧洲—18世纪 Ⅳ. ①D095.04

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 258449 号

剑桥十八世纪政治思想史
〔英〕马克·戈尔迪 罗伯特·沃克勒 主编
刘北成 马万利 刘耀辉 唐科 译

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商 务 印 书 馆 发 行
北 京 冠 中 印 刷 厂 印 刷
ISBN 978-7-100-12682-3

2017年1月第1版 开本 787×1092 1/16
2017年1月北京第1次印刷 印张 60¼

定价：168.00元

作者简介

（由译者按作者署名篇目重新排序，作者主要但不限于撰写了对应篇目。）

第一章　希尔瓦纳·托马塞里(Sylvana Tomaselli)

剑桥大学，圣约翰学院研究员，历史、社会和政治科学研究中心主任

第二章，第三章第三、四节　马克·戈尔迪(Mark Goldie)

剑桥大学，丘吉尔学院研究员，历史学高级讲师

第三章　理查德·H. 波普金(Richard H. Popkin，已故)

圣路易斯华盛顿大学，哲学教授

第四章　戴尔·K. 范克利(Dale K. Van Kley)

俄亥俄州立大学(哥伦布)，历史学教授

第五章　梅尔文·里克特(Melvin Richter)

纽约城市大学，研究生院和亨特学院政治科学荣誉退休教授

第六章　丹尼尔·罗奇(Daniel Roche)

法兰西学院，法国启蒙运动教授

第七章　海登·梅森(Haydn Mason)

布里斯托尔大学，法语和法国文学荣誉退休教授

第八章　沃尔夫冈·普罗斯(Wolfgang Pross)

伯尔尼大学，德国文学和比较文学教授

第九章　克努兹·哈康森(Knud Haakonssen)

苏塞克斯大学，思想史教授

第十章　詹姆斯·摩尔(James Moore)

康考迪亚大学(蒙特利尔)，政治科学荣誉退休教授

第十一章　大卫·利伯曼(David Lieberman)

加州大学伯克利分校，法学和历史学教授

第十二章　帕特里克·赖利(Patrick Riley)

威斯康星大学麦迪逊分校，政治和道德哲学教授

第十三章 伊斯特万·洪特(Istvan Hont)

剑桥大学，国王学院研究员，历史学讲师

第十四章 蒂姆·霍赫斯特拉塞尔(Tim Hochstrasser)

伦敦经济学院，国际关系史高级讲师

第十五章 唐纳德·温奇(Donald Winch)

苏塞克斯大学人文学院，荣誉退休教授

第十六章 迈克尔·索南斯切(Michael Sonenscher)

剑桥大学，国王学院研究员，历史学讲师

第十七章 德里克·比尔斯(Derek Beales)

剑桥大学，西德尼苏塞克斯学院研究员，现代史荣誉退休教授

第十八章 基思·特里布尔(Keith Tribe)

苏塞克斯大学，高级访问研究员

第十九章 弗雷德里克·罗森(Frederick Rosen)

伦敦大学学院，政治思想史荣誉退休教授，边沁项目组高级研究员

第二十章 依林·费切尔(Iring Fetscher)

美因河畔法兰克福大学，政治科学教授

第二十一章 戈登·S. 伍德(Gordon S. Wood)

布朗大学，历史学教授

第二十二章 基思·迈克尔·贝克(Keith Michael Baker)

斯坦福大学，法国－斯坦福跨学科研究中心人文学科教授

第二十三章 伊恩·汉普谢尔－蒙克(Iain Hampsher-Monk)

埃克塞特大学，政治理论教授

第二十四章 罗伯特·沃克勒(Robert Wokler)

耶鲁大学，政治科学和人文中心特别项目高级讲师

致　　谢

xiii

本书是剑桥政治思想史系列的第五部作品。先前已经出版的四卷分别是：《剑桥中世纪政治思想史：350—1450》(1988)，主编为J. H. 伯恩斯；《剑桥政治思想史：1450—1700》(1991)，主编为J. H. 伯恩斯和马克·戈尔迪；《剑桥希腊罗马政治思想史》(2000)，主编为克里斯托弗·罗、马尔科姆·斯科菲尔德、西蒙·哈里森和梅丽莎·莱恩等人；以及《剑桥二十世纪政治思想史》(2003)，主编为特伦斯·鲍尔和理查德·贝拉米。接下来将要出版的一卷是《剑桥十九世纪政治思想史》，主编为格雷戈里·克拉艾斯和加雷斯·S. 琼斯。

许多人就本卷大纲提出了诸多意见和建议，我们要表示感谢，他们包括：詹姆斯·伯恩斯、昆德·哈康森、詹姆斯·莫尔、约翰·波科克、昆廷·斯金纳、唐纳德·温奇、基思·贝克以及梅尔文·里克特。剑桥大学出版社工作人员很有耐心，也一直提供帮助和支持，理查德·费希尔和杰里米·迈诺特尤其如此。艾莉森·鲍威尔加速了出版进程，琳达·兰德尔贡献了她完美的稿件编辑技巧。

这一卷从筹划到出版经历了很长时期。本卷的作者们很早就完成了各自撰稿工作。还有一些学者相继参与进来，但在作者名单上没有出现他们的名字。乔治·圣安德鲁斯和希尔瓦纳·托马塞里将第6章从法文翻译成英文，乔治·圣安德鲁斯将第20章从德文翻译成英文。他们和雷切尔·哈默斯利以及蒂姆·霍赫斯特拉塞尔准备了人物传记材料。大卫·亚当斯、詹姆斯·马丁、萨拉·彭内尔、杰奎琳·罗斯、萨米·萨沃纽斯和简·斯宾塞对研究和编辑工作提供了大量帮助。汤姆·布劳顿-威利特欣然应允编辑索引。索引的准备工作得到耶鲁大学约翰·K. 卡斯尔基金(为纪念耶鲁大学创建者之一而设立的基金)和政治科学系的资助。对于上述作者和学者，在此一并表示谢意。

xiv

在此，我们怀念三位杰出的学者。其中两人如果不是过早去世，很可能成

为本书撰稿者中的一员，他们是莫里斯·克兰斯顿（1920—1993）和朱迪斯·什克拉（1928—1992）；另一位是理查德·波普金（1923—2005），他也是本书的撰稿人，但未能看到本书的出版。

引 文 缩 写

所有引文(除了诗歌)都采取现代表述。以下缩写适用于本卷各处。

IPML Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Cited by page references to the edition by J. H. Burns and H. L. A. Hart, with a New Introduction by F. Rosen (Oxford, 1996). 1st pr. 1780 and publ. 1789.
边沁:《道德与立法原理导论》,1780 年。

LJA, *LJB* Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*. Cited by page references to the Glasgow edition by R. L. Meek, D. D. Raphael, and P. G. Stein (Oxford, 1978). Report A, 1762—1763; B, 1763—1764. Repr. Liberty Classics, Indianapolis, 1982.
亚当·斯密:《法理学讲义》(A, B),1762—1764 年。

SC Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract* (*Du contrat social*). Cited by book and chapter number, and page references to *The Social Contract and Other Later Political Writings*, ed. V. Gourevitch(Cambridge, 1997). 1st publ. 1762.
卢梭:《社会契约论》,1762 年。

SL Charles de Secondat, baron de Montesquieu, *The Spirit of the Laws* (*L' Esprit de lois*). Cited by book and chapter number, and, where appropriate, page references to the edition by A. M. Cohler, B. C. Miller, and H. S. Stone (Cambridge, 1989). 1st publ. 1748.
孟德斯鸠:《论法的精神》,1748 年。

THN David Hume, *A Treatise on Human Nature*. Cited by book, part,

and section. The standard modern edition is by D. F. Norton and M. J. Norton (Oxford, 2000). 1st publ. 1739—1740.
大卫·休谟:《人性论》,1739—1740 年。

TMS Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*. Cited by part, section, chapter, and paragraph number, from the Glasgow edition by D. D. Raphael and A. L. Macfie (Oxford, 1976). 1st publ. 1759; expanded and revised final (6th) edition, 1790. Repr. Liberty Classics, Indianapolis, 1982.
亚当·斯密:《道德情操论》,1759 年。

xvi

TTG John Locke, *Two Treatises of Government*. Cited by treatise and section number, and page references to the edition by P. Laslett (Cambridge, 1988). 1st publ. 1689 (but bearing date 1690).
约翰·洛克:《政府论》,1689 年。

WN Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Cited by book, chapter, and section number, from the Glasgow edition by R. H. Campbell, A. S. Skinner, and W. B. Todd (2 vols., continuously paginated, Oxford, 1976). 1st publ. 1776. Repr. Liberty Classics, Indianapolis, 1981.
亚当·斯密:《国富论》,1776 年。

导　言

在最初规划这部著作的时候，我们依据一些指导方针，编写了撰稿要求，由此也大体规定了这一卷的内容和范围。我们决定在有限的篇幅里从各种不同的历史背景对18世纪政治思想做出尽可能全面的考察，而不是撰写一系列论文来论述在我们的主题中被公认的大师们。我们希望对18世纪诸多争论的论战特征、对相关作品的写作环境给予应有的重视，而不是在阐明著作者生平的内在逻辑的各章中概述他们在原则或视角上的差异。因此，我们旨在以主题来组织全书结构，而不是提供一部相互关联的思想者传记合集。除了关注18世纪"文人共和国"当中领袖人物的重要作品之外，我们还希望能涉及相对次要的人物的文本，后者通常在具体的地方语境、并且以当地习语对国内和国际争论做出了贡献。我们力求不但考察启蒙时代的杰出论著，也顾及到这一时代大量的零散时文，这么做既是因为在我们看来有必要填补造成高峰突起的山谷，更是因为，根据我们的判断，18世纪政治思想中反复出现的核心话题，有一些是需要在那些或许更具历史重要性而非哲学重要性的作品中加以探究。

当然，我们这卷作品的时间跨度是由这套丛书的整体结构决定的，但是我们的论述大致始于1700年，止于1800年，既具有强大的内在逻辑，也与本书的前一卷和后一卷所确定的更广阔的叙事相适应。《剑桥政治思想史：1450—1700》以洛克结尾，但是，它没有论述宗教宽容问题。恰恰是洛克在17世纪末18世纪初强调了这一重大问题，他的相关论著也因此成为启动我们这部作品所论述的启蒙时代的主要动力之一。我们在本书中并不想追溯"启蒙运动"、"苏格兰启蒙运动"、"反启蒙运动"或"启蒙工程"等词汇的首次出现（在英语中，分别出现于19世纪晚期、20世纪早期、20世纪50年代晚期和20世纪80年代早期），因为在我们看来这些术语更需要被置于它们出现于其中的后启蒙时代的哲学和政治语境中，而不是被用于表示它们旨在界定的意识形态潮流。启蒙时

代的分期——尤其就其发轫阶段而言，由于欧洲思想史上这个时代可以被视为现代性来临的标志——本身就是许多学术争论的一个问题。比如，保罗·阿扎尔(Paul Hazard)在1935年出版的《欧洲意识的危机》中，认为其起源于1680年前后的三十年，而米歇尔·福柯在《词与物》中则关注一百年之后开始的一段时间内类似的认识型的急速变化。由于本书讨论的是18世纪政治思想的问题，而不是这个时期过后的历史研究，因此，围绕着或者体现了不同历史分期法的学术阐释分歧不属于我们论述的范围。

其他地方肯定会存在对启蒙运动起源、性质和局限性的不同观点，事实上，这与我们的目的并不矛盾，因为我们关于18世纪政治学说的视域，完全可以处于阿扎尔和福柯这些相互争鸣的主张的范围内。这同样契合许多启蒙思想家的感觉，他们认为自己的时代大约开始于1685年《南特敕令废止令》和1715年路易十四去世这一时期之间，他们尤其受到当时牛顿科学和洛克认识论的启发，不但吸收洛克也吸收培尔的宗教宽容思想。厄恩斯特·卡西尔在1932年出版的《启蒙哲学》——尽管更多地建立在哲学基础之上——也采纳同样的年代学视域。他区分了18世纪"体系精神"和17世纪"体系癖"*，这一对比直接取自达朗贝尔为1751年《百科全书》所作的"序言"中做出的区分。

本书结束于18世纪90年代中后期拿破仑的崛起，而不是结束于绝大多数启蒙哲人(*philosophe*)去世之时，即18世纪80年代早期(至少在法国如此)，我们认为，这是以18世纪思想史和政治史的平行编年轨迹为正当依据的。与1776年美国革命相比，1789年法国大革命被当时的支持者和批评者更确定地视为启蒙理想的实现或实践顶点，或者被视为堕落到启蒙哲人所预见并且力图避免的政治混乱状态。如果忽略了法国大革命，也就意味着否定晚期启蒙思想的直接影响和最直接的政治冲击，也意味着在我们的主题中排斥这一时期的一些政治思想家，而在这些人看来，革命时期的恐怖统治似乎源自18世纪哲学的一些危险思潮。人们或许可以说，理论与实践相统一的概念，是启蒙时代许多

3

* "体系癖"(spirit of system)指17世纪笛卡儿等人的理性主义思维，即从第一原则出发演绎出整个世界体系。"体系精神"(systematic spirit)指自洛克开始的启蒙哲学，即从经验出发，从联系的角度来建构世界的整体画面。有关二者的区分，参见E.卡西勒：《启蒙哲学》，山东人民出版社，1988年版，序。——译者

政治改革或宪政改革纲领的核心，不过，也是因为这场思想运动与18世纪两场重大革命的关系，这种务实原则的实现通常被视为启蒙运动的主要哲学目标。

18世纪90年代晚期无疑是至关重要的时期，因为这个时期既结束了一场关于启蒙运动对法国大革命的影响的争论，也开启了政治思想的新视野，这些新视野不但将盛行于法国复辟王朝时期，也将流行于19世纪早期的整个欧洲。我们在本书中将讨论这种终结，而不去描绘由此兴起的新路径。因此，我们讨论柏克而不讨论德·迈斯特，讨论斯密而不讨论马尔萨斯，讨论康德而不讨论黑格尔。我们考察孟德斯鸠、休谟、卢梭、斯密以及弗格森等人哲学思想中的古代和现代自由概念，但不探究贡斯当和斯塔尔夫人的学说中所包含的自由主义的基本原则。我们讨论边沁的创新性的功利主义著述，但不考虑他后来的宪政理论。本书结束于18世纪90年代晚期的“观念学”(ideology)概念，一方面是为了让18世纪政治思想史达到其世纪编年期限，另一方面也是为了衔接这套丛书的下一卷。

英国革命、法国革命以及二者之间的美国革命构成的三方对垒，引发了一系列围绕着各种重大问题的学说之争，形成了那一时期知识分子、政论家甚至一些国家首脑的“百年战争”。正如本书其中几章所展现的，我们认为，这一卷的核心主题之一，就是在理论和实践中政治和宗教思想的相互渗透，这不仅可见于整个18世纪世俗权威与宗教权威的逐渐分离，也可见于对教皇和各种新教教派的神学和政治抱负的评价。比如，这些争论涉及英格兰的詹姆斯党人主张、法国的教皇权力至上主义和高卢主义、奥地利的约瑟夫主义，以及在这一时期欧洲大部分地区的大量争论中都有所体现的教士权术、自然神论和怀疑主义之间的张力。 4

所谓的启蒙时代知识与权力的结合——通常也是这一时期的批评对象，这些批评将启蒙时代领袖人物的政治野心归咎于他们对科学的拥护——同样是这一卷的一个主题。本书从各种背景加以考察，其中包括对进步观甚至末世论乐观主义的推崇——由此使得当时许多进步论思想家把宗教信仰和正统信仰看作野蛮主义；也包括词典和报纸的发行——大城市的读者由此可以形成新的政治阶级；还包括作家、国王和女王尝试实现柏拉图早就提出来的真正哲学王的理想——到18世纪末期已被那种学说的一些同情者定义为“开明专制”。

本书的一些章节围绕这一时期政治经济学展开，考察有关财产、公民权、商业和奢侈的国内和国际争论，也考察关于美德和财富的不同看法，法国重农主义、德意志和奥地利官房学* 的发展，以及苏格兰经济学和道德哲学的联系——这种联系是当时所有人类科学中最先进学科的纽带。还有一些章节，包括那些论述德意志自然法传统以及英格兰社会契约传统和普通法概念的章节，关注的是法学主题，不过，还有一些章节关注政党、自由的概念以及爱国主义政治理想的国内争论，以及在 18 世纪的各种自然主义学说和社会比较研究中所浸染的那些国际主义视角和历史哲学。虽然我们没有试着就整个启蒙时代的主要原则和倾向来与现代哲学家和当代社会理论家展开讨论，但是我们希望本书的细心读者——他们已经被其他学者引导着思考了 18 世纪所谓的公共领域、元叙事、浪漫派对理性主义的反抗、极权主义民主的起源，或者从古典主义向现代性的过渡——会在这里发现有助于他们穿行这些解释丛林的证据。

5 由于本书考察的这些主题浸透于整个这一时期政治思想的许多方面，其中一些主题，尤其与法学以及神学和经济学相关的主题（当它们具有明显的政治意义时），跨越了很长时段，也涉及很多思想家，因此，对个别著作做出更敏锐的分析就成为必要，而不仅仅是用一些章节来评述全国性争论或民族传统，或者讨论那些在政治激荡的矛盾聚焦时期创作的文献（美国和法国革命时期）。我们努力将 18 世纪政治论著和观点置于它们所出现的具体背景中加以考察，有人或许认为我们由此采取了一种适合于整套《剑桥政治思想史》丛书的方法论，但是，这种看法可能夸大了我们的抱负，也夸大了我们对各章的控制程度。这套丛书其他各卷的主编采用的体例是比较规整的纪传体，除了确定明确的时段分期之外，这套丛书并没有试图设定统一的体例。尤其因为 18 世纪思想家通常认为他们的政治作品致力于更广阔的主题，这些主题很难由启蒙时代之后出现的学科分类所圈定，我们尽量不对政治思想的含义做出教条的定义，从而也不对我们这部作品的内容和范围做出专断的界定，尽管我们承认，我们所使用的主题结构肯定会排斥其他一些视角。

我们越来越认为，本卷的体例虽然有很多优点，但也有无法忽视的局限性。尤其就 18 世纪杰出的思想家而言，我们意识到，在强调独特之处和背景时，我

---

* “官房学”（cameralism），参见第 18 章。——译者

们为传记的连贯性和哲学的融贯性留下的论述空间比较小，而这是一些学者不希望看到的，我们也尽量去满足他们的期待，在各章分节时经常以个别学者的生平为中心，我们还在书后附上人物简历。如果我们提供的人物传记词条的篇幅与传主的历史重要性不相称的话，那是因为我们所依据的（并且引导我们读者关注的）其他资料对最重要人物的生平做了更充分的叙述，而我们在这里并不适合或不可能做出这种叙述。

我们既没有设法也不打算将我们关于这部作品的规划强加到各位作者头上，他们当中的许多人采取了不同的观点来看待他们的工作，每个人都独立地理解各自分担的章节。我们遵循了18世纪"文人共和国"的精神，邀请不同年龄、不同背景和不同地区（欧洲和北美）的专家为我们撰稿。有时候，我们碰到了难题，即如何在我们提供的宽松的框架内来整合各位作者的风格、主题选择或文献阐释。为了让这部著作能够问世，我们最后不得不抛弃最初的想法，即希望这部出自众人之手的著作看起来似乎由一个人一气呵成。尽管如此，为了达到那种效果，我们还是在力所能及的范围内做出了大量努力，至少得以保持某种风格的一致性和平衡，同样也意在弥合所出现的裂痕和消除内容的重复。 6

目　　录

第三部分 自然法学与立法科学

作者简介

（由译者按作者署名篇目重新排序，作者主要但不限于撰写了对应篇目。）

第一章　希尔瓦纳・托马塞里(Sylvana Tomaselli)

剑桥大学，圣约翰学院研究员，历史、社会和政治科学研究中心主任

第二章，第三章第三、四节　马克・戈尔迪(Mark Goldie)

剑桥大学，丘吉尔学院研究员，历史学高级讲师

第三章　理查德・H. 波普金(Richard H. Popkin，已故)

圣路易斯华盛顿大学，哲学教授

第四章　戴尔・K. 范克利(Dale K. Van Kley)

俄亥俄州立大学（哥伦布），历史学教授

第五章　梅尔文・里克特(Melvin Richter)

纽约城市大学，研究生院和亨特学院政治科学荣誉退休教授

第六章　丹尼尔・罗奇(Daniel Roche)

法兰西学院，法国启蒙运动教授

第七章　海登・梅森(Haydn Mason)

布里斯托尔大学，法语和法国文学荣誉退休教授

第八章　沃尔夫冈・普罗斯(Wolfgang Pross)

伯尔尼大学，德国文学和比较文学教授

第九章　克努兹・哈康森(Knud Haakonssen)

苏塞克斯大学，思想史教授

第十章　詹姆斯・摩尔(James Moore)

康考迪亚大学（蒙特利尔），政治科学荣誉退休教授

第十一章　大卫・利伯曼(David Lieberman)

加州大学伯克利分校，法学和历史学教授

第十二章　帕特里克・赖利(Patrick Riley)

威斯康星大学麦迪逊分校，政治和道德哲学教授

第十三章　伊斯特万·洪特(Istvan Hont)

剑桥大学，国王学院研究员，历史学讲师

第十四章　蒂姆·霍赫斯特拉塞尔(Tim Hochstrasser)

伦敦经济学院，国际关系史高级讲师

第十五章　唐纳德·温奇(Donald Winch)

苏塞克斯大学人文学院，荣誉退休教授

第十六章　迈克尔·索南斯切(Michael Sonenscher)

剑桥大学，国王学院研究员，历史学讲师

第十七章　德里克·比尔斯(Derek Beales)

剑桥大学，西德尼苏塞克斯学院研究员，现代史荣誉退休教授

第十八章　基思·特里布尔(Keith Tribe)

苏塞克斯大学，高级访问研究员

第十九章　弗雷德里克·罗森(Frederick Rosen)

伦敦大学学院，政治思想史荣誉退休教授，边沁项目组高级研究员

第二十章　依林·费切尔(Iring Fetscher)

美因河畔法兰克福大学，政治科学教授

第二十一章　戈登·S. 伍德(Gordon S. Wood)

布朗大学，历史学教授

第二十二章　基思·迈克尔·贝克(Keith Michael Baker)

斯坦福大学，法国－斯坦福跨学科研究中心人文学科教授

第二十三章　伊恩·汉普谢尔－蒙克(Iain Hampsher-Monk)

埃克塞特大学，政治理论教授

第二十四章　罗伯特·沃克勒(Robert Wokler)

耶鲁大学，政治科学和人文中心特别项目高级讲师

致　谢

xiii

本书是剑桥政治思想史系列的第五部作品。先前已经出版的四卷分别是：《剑桥中世纪政治思想史：350—1450》(1988)，主编为J. H.伯恩斯；《剑桥政治思想史：1450—1700》(1991)，主编为J. H.伯恩斯和马克·戈尔迪；《剑桥希腊罗马政治思想史》(2000)，主编为克里斯托弗·罗、马尔科姆·斯科菲尔德、西蒙·哈里森和梅丽莎·莱恩等人；以及《剑桥二十世纪政治思想史》(2003)，主编为特伦斯·鲍尔和理查德·贝拉米。接下来将要出版的一卷是《剑桥十九世纪政治思想史》，主编为格雷戈里·克拉艾斯和加雷斯·S.琼斯。

许多人就本卷大纲提出了诸多意见和建议，我们要表示感谢，他们包括：詹姆斯·伯恩斯、昆德·哈康森、詹姆斯·莫尔、约翰·波科克、昆廷·斯金纳、唐纳德·温奇、基思·贝克以及梅尔文·里克特。剑桥大学出版社工作人员很有耐心，也一直提供帮助和支持，理查德·费希尔和杰里米·迈诺特尤其如此。艾莉森·鲍威尔加速了出版进程，琳达·兰德尔贡献了她完美的稿件编辑技巧。

这一卷从筹划到出版经历了很长时期。本卷的作者们很早就完成了各自撰稿工作。还有一些学者相继参与进来，但在作者名单上没有出现他们的名字。乔治·圣安德鲁斯和希尔瓦纳·托马塞里将第6章从法文翻译成英文，乔治·圣安德鲁斯将第20章从德文翻译成英文。他们和雷切尔·哈默斯利以及蒂姆·霍赫斯特拉塞尔准备了人物传记材料。大卫·亚当斯、詹姆斯·马丁、萨拉·彭内尔、杰奎琳·罗斯、萨米·萨沃纽斯和简·斯宾塞对研究和编辑工作提供了大量帮助。汤姆·布劳顿-威利特欣然应允编辑索引。索引的准备工作得到耶鲁大学约翰·K.卡斯尔基金（为纪念耶鲁大学创建者之一而设立的基金）和政治科学系的资助。对于上述作者和学者，在此一并表示谢意。

xiv

在此，我们怀念三位杰出的学者。其中两人如果不是过早去世，很可能成

为本书撰稿者中的一员，他们是莫里斯·克兰斯顿(1920—1993)和朱迪斯·什克拉(1928—1992)；另一位是理查德·波普金(1923—2005)，他也是本书的撰稿人，但未能看到本书的出版。

引文缩写

所有引文(除了诗歌)都采取现代表述。以下缩写适用于本卷各处。

IPML Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Cited by page references to the edition by J. H. Burns and H. L. A. Hart, with a New Introduction by F. Rosen (Oxford, 1996). 1st pr. 1780 and publ. 1789.
边沁:《道德与立法原理导论》,1780 年。

LJA, *LJB* Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*. Cited by page references to the Glasgow edition by R. L. Meek, D. D. Raphael, and P. G. Stein (Oxford, 1978). Report A, 1762—1763; B, 1763—1764. Repr. Liberty Classics, Indianapolis, 1982.
亚当·斯密:《法理学讲义》(A, B),1762—1764 年。

SC Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract* (*Du contrat social*). Cited by book and chapter number, and page references to *The Social Contract and Other Later Political Writings*, ed. V. Gourevitch(Cambridge, 1997). 1st publ. 1762.
卢梭:《社会契约论》,1762 年。

SL Charles de Secondat, baron de Montesquieu, *The Spirit of the Laws* (*L' Esprit de lois*). Cited by book and chapter number, and, where appropriate, page references to the edition by A. M. Cohler, B. C. Miller, and H. S. Stone (Cambridge, 1989). 1st publ. 1748.
孟德斯鸠:《论法的精神》,1748 年。

THN David Hume, *A Treatise on Human Nature*. Cited by book, part,

and section. The standard modern edition is by D. F. Norton and M. J. Norton (Oxford, 2000). 1st publ. 1739—1740.
大卫·休谟:《人性论》,1739—1740 年。

TMS Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*. Cited by part, section, chapter, and paragraph number, from the Glasgow edition by D. D. Raphael and A. L. Macfie (Oxford, 1976). 1st publ. 1759; expanded and revised final (6th) edition, 1790. Repr. Liberty Classics, Indianapolis, 1982.
亚当·斯密:《道德情操论》,1759 年。

xvi

TTG John Locke, *Two Treatises of Government*. Cited by treatise and section number, and page references to the edition by P. Laslett (Cambridge, 1988). 1st publ. 1689 (but bearing date 1690).
约翰·洛克:《政府论》,1689 年。

WN Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Cited by book, chapter, and section number, from the Glasgow edition by R. H. Campbell, A. S. Skinner, and W. B. Todd (2 vols., continuously paginated, Oxford, 1976). 1st publ. 1776. Repr. Liberty Classics, Indianapolis, 1981.
亚当·斯密:《国富论》,1776 年。

导　言

在最初规划这部著作的时候，我们依据一些指导方针，编写了撰稿要求，由此也大体规定了这一卷的内容和范围。我们决定在有限的篇幅里从各种不同的历史背景对18世纪政治思想做出尽可能全面的考察，而不是撰写一系列论文来论述在我们的主题中被公认的大师们。我们希望对18世纪诸多争论的论战特征、对相关作品的写作环境给予应有的重视，而不是在阐明著作者生平的内在逻辑的各章中概述他们在原则或视角上的差异。因此，我们旨在以主题来组织全书结构，而不是提供一部相互关联的思想者传记合集。除了关注18世纪"文人共和国"当中领袖人物的重要作品之外，我们还希望能涉及相对次要的人物的文本，后者通常在具体的地方语境、并且以当地习语对国内和国际争论做出了贡献。我们力求不但考察启蒙时代的杰出论著，也顾及到这一时代大量的零散时文，这么做既是因为在我们看来有必要填补造成高峰突起的山谷，更是因为，根据我们的判断，18世纪政治思想中反复出现的核心话题，有一些是需要在那些或许更具历史重要性而非哲学重要性的作品中加以探究。

当然，我们这卷作品的时间跨度是由这套丛书的整体结构决定的，但是我们的论述大致始于1700年，止于1800年，既具有强大的内在逻辑，也与本书的前一卷和后一卷所确定的更广阔的叙事相适应。《剑桥政治思想史：1450—1700》以洛克结尾，但是，它没有论述宗教宽容问题。恰恰是洛克在17世纪末18世纪初强调了这一重大问题，他的相关论著也因此成为启动我们这部作品所论述的启蒙时代的主要动力之一。我们在本书中并不想追溯"启蒙运动"、"苏格兰启蒙运动"、"反启蒙运动"或"启蒙工程"等词汇的首次出现（在英语中，分别出现于19世纪晚期、20世纪早期、20世纪50年代晚期和20世纪80年代早期），因为在我们看来这些术语更需要被置于它们出现于其中的后启蒙时代的哲学和政治语境中，而不是被用于表示它们旨在界定的意识形态潮流。启蒙时

代的分期——尤其就其发轫阶段而言，由于欧洲思想史上这个时代可以被视为现代性来临的标志——本身就是许多学术争论的一个问题。比如，保罗·阿扎尔(Paul Hazard)在1935年出版的《欧洲意识的危机》中，认为其起源于1680年前后的三十年，而米歇尔·福柯在《词与物》中则关注一百年之后开始的一段时间内类似的认识型的急速变化。由于本书讨论的是18世纪政治思想的问题，而不是这个时期过后的历史研究，因此，围绕着或者体现了不同历史分期法的学术阐释分歧不属于我们论述的范围。

其他地方肯定会存在对启蒙运动起源、性质和局限性的不同观点，事实上，这与我们的目的并不矛盾，因为我们关于18世纪政治学说的视域，完全可以处于阿扎尔和福柯这些相互争鸣的主张的范围内。这同样契合许多启蒙思想家的感觉，他们认为自己的时代大约开始于1685年《南特敕令废止令》和1715年路易十四去世这一时期之间，他们尤其受到当时牛顿科学和洛克认识论的启发，不但吸收洛克也吸收培尔的宗教宽容思想。厄恩斯特·卡西尔在1932年出版的《启蒙哲学》——尽管更多地建立在哲学基础之上——也采纳同样的年代学视域。他区分了18世纪"体系精神"和17世纪"体系癖"*，这一对比直接取自达朗贝尔为1751年《百科全书》所作的"序言"中做出的区分。

本书结束于18世纪90年代中后期拿破仑的崛起，而不是结束于绝大多数启蒙哲人(*philosophe*)去世之时，即18世纪80年代早期(至少在法国如此)，我们认为，这是以18世纪思想史和政治史的平行编年轨迹为正当依据的。与1776年美国革命相比，1789年法国大革命被当时的支持者和批评者更确定地视为启蒙理想的实现或实践顶点，或者被视为堕落到启蒙哲人所预见并且力图避免的政治混乱状态。如果忽略了法国大革命，也就意味着否定晚期启蒙思想的直接影响和最直接的政治冲击，也意味着在我们的主题中排斥这一时期的一些政治思想家，而在这些人看来，革命时期的恐怖统治似乎源自18世纪哲学的一些危险思潮。人们或许可以说，理论与实践相统一的概念，是启蒙时代许多

3

---

* "体系癖"(spirit of system)指17世纪笛卡儿等人的理性主义思维，即从第一原则出发演绎出整个世界体系。"体系精神"(systematic spirit)指自洛克开始的启蒙哲学，即从经验出发，从联系的角度来建构世界的整体画面。有关二者的区分，参见E.卡西勒：《启蒙哲学》，山东人民出版社，1988年版，序。——译者

政治改革或宪政改革纲领的核心，不过，也是因为这场思想运动与18世纪两场重大革命的关系，这种务实原则的实现通常被视为启蒙运动的主要哲学目标。

18世纪90年代晚期无疑是至关重要的时期，因为这个时期既结束了一场关于启蒙运动对法国大革命的影响的争论，也开启了政治思想的新视野，这些新视野不但将盛行于法国复辟王朝时期，也将流行于19世纪早期的整个欧洲。我们在本书中将讨论这种终结，而不去描绘由此兴起的新路径。因此，我们讨论柏克而不讨论德·迈斯特，讨论斯密而不讨论马尔萨斯，讨论康德而不讨论黑格尔。我们考察孟德斯鸠、休谟、卢梭、斯密以及弗格森等人哲学思想中的古代和现代自由概念，但不探究贡斯当和斯塔尔夫人的学说中所包含的自由主义的基本原则。我们讨论边沁的创新性的功利主义著述，但不考虑他后来的宪政理论。本书结束于18世纪90年代晚期的“观念学”(ideology)概念，一方面是为了让18世纪政治思想史达到其世纪编年期限，另一方面也是为了衔接这套丛书的下一卷。

英国革命、法国革命以及二者之间的美国革命构成的三方对垒，引发了一系列围绕着各种重大问题的学说之争，形成了那一时期知识分子、政论家甚至一些国家首脑的“百年战争”。正如本书其中几章所展现的，我们认为，这一卷的核心主题之一，就是在理论和实践中政治和宗教思想的相互渗透，这不仅可见于整个18世纪世俗权威与宗教权威的逐渐分离，也可见于对教皇和各种新教教派的神学和政治抱负的评价。比如，这些争论涉及英格兰的詹姆斯党人主张、法国的教皇权力至上主义和高卢主义、奥地利的约瑟夫主义，以及在这一时期欧洲大部分地区的大量争论中都有所体现的教士权术、自然神论和怀疑主义之间的张力。

4

所谓的启蒙时代知识与权力的结合——通常也是这一时期的批评对象，这些批评将启蒙时代领袖人物的政治野心归咎于他们对科学的拥护——同样是这一卷的一个主题。本书从各种背景加以考察，其中包括对进步观甚至末世论乐观主义的推崇——由此使得当时许多进步论思想家把宗教信仰和正统信仰看作野蛮主义；也包括词典和报纸的发行——大城市的读者由此可以形成新的政治阶级；还包括作家、国王和女王尝试实现柏拉图早就提出来的真正哲学王的理想——到18世纪末期已被那种学说的一些同情者定义为“开明专制”。

本书的一些章节围绕这一时期政治经济学展开，考察有关财产、公民权、商业和奢侈的国内和国际争论，也考察关于美德和财富的不同看法，法国重农主义、德意志和奥地利官房学* 的发展，以及苏格兰经济学和道德哲学的联系——这种联系是当时所有人类科学中最先进学科的纽带。还有一些章节，包括那些论述德意志自然法传统以及英格兰社会契约传统和普通法概念的章节，关注的是法学主题，不过，还有一些章节关注政党、自由的概念以及爱国主义政治理想的国内争论，以及在18世纪的各种自然主义学说和社会比较研究中所浸染的那些国际主义视角和历史哲学。虽然我们没有试着就整个启蒙时代的主要原则和倾向来与现代哲学家和当代社会理论家展开讨论，但是我们希望本书的细心读者——他们已经被其他学者引导着思考了18世纪所谓的公共领域、元叙事、浪漫派对理性主义的反抗、极权主义民主的起源，或者从古典主义向现代性的过渡——会在这里发现有助于他们穿行这些解释丛林的证据。

5 由于本书考察的这些主题浸透于整个这一时期政治思想的许多方面，其中一些主题，尤其与法学以及神学和经济学相关的主题（当它们具有明显的政治意义时），跨越了很长时段，也涉及很多思想家，因此，对个别著作做出更敏锐的分析就成为必要，而不仅仅是用一些章节来评述全国性争论或民族传统，或者讨论那些在政治激荡的矛盾聚焦时期创作的文献（美国和法国革命时期）。我们努力将18世纪政治论著和观点置于它们所出现的具体背景中加以考察，有人或许认为我们由此采取了一种适合于整套《剑桥政治思想史》丛书的方法论，但是，这种看法可能夸大了我们的抱负，也夸大了我们对各章的控制程度。这套丛书其他各卷的主编采用的体例是比较规整的纪传体，除了确定明确的时段分期之外，这套丛书并没有试图设定统一的体例。尤其因为18世纪思想家通常认为他们的政治作品致力于更广阔的主题，这些主题很难由启蒙时代之后出现的学科分类所圈定，我们尽量不对政治思想的含义做出教条的定义，从而也不对我们这部作品的内容和范围做出专断的界定，尽管我们承认，我们所使用的主题结构肯定会排斥其他一些视角。

我们越来越认为，本卷的体例虽然有很多优点，但也有无法忽视的局限性。尤其就18世纪杰出的思想家而言，我们意识到，在强调独特之处和背景时，我

---

* “官房学”(cameralism)，参见第18章。——译者

们为传记的连贯性和哲学的融贯性留下的论述空间比较小，而这是一些学者不希望看到的，我们也尽量去满足他们的期待，在各章分节时经常以个别学者的生平为中心，我们还在书后附上人物简历。如果我们提供的人物传记词条的篇幅与传主的历史重要性不相称的话，那是因为我们所依据的（并且引导我们读者关注的）其他资料对最重要人物的生平做了更充分的叙述，而我们在这里并不适合或不可能做出这种叙述。

我们既没有设法也不打算将我们关于这部作品的规划强加到各位作者头上，他们当中的许多人采取了不同的观点来看待他们的工作，每个人都独立地理解各自分担的章节。我们遵循了 18 世纪“文人共和国”的精神，邀请不同年龄、不同背景和不同地区（欧洲和北美）的专家为我们撰稿。有时候，我们碰到了难题，即如何在我们提供的宽松的框架内来整合各位作者的风格、主题选择或文献阐释。为了让这部著作能够问世，我们最后不得不抛弃最初的想法，即希望这部出自众人之手的著作看起来似乎由一个人一气呵成。尽管如此，为了达到那种效果，我们还是在力所能及的范围内做出了大量努力，至少得以保持某种风格的一致性和平衡，同样也意在弥合所出现的裂痕和消除内容的重复。

6

第一部分

旧制度及其批评者

第一章　各民族的精神

希尔瓦纳·托马塞里

一、法兰克人和希腊人留下的教训

就 18 世纪的政治理论而言，孟德斯鸠的《论法的精神》[1]（1748）是最具思想挑战性和启发性的文献之一。该书的恢弘视野、历久弥新的思考、对遍及欧洲的社会和政治争论的冲击，以及经久不衰的影响力，使之成为一部非凡的作品。正如其副标题表明的，该书旨在考察法律与创造和实施法律的国家中的特定宪制、市民社会以及自然环境必然会有的关系。因此，理解一个民族的法律精神，也就是理解那一民族所特有的一系列社会、政治和物质因素之间的关系。副标题的后半部分进一步暗示的，也是这部作品清楚地表明的，就是这种考察所要求和所产生的知识就本质而言是历史的。通过将历史与法律联系起来，以及通过把二者置于政治理论的核心，孟德斯鸠和深受他影响的苏格兰政治经济学派为现代社会和政治思想确立了基调和形式。他铺平了通向黑格尔的道路；与他的绝大多数仰慕者相比，黑格尔更好地理解了他的天才的真正本质（Hegel 1991，pp.29，283，310—311；1999，p.175；另参见 Carrithers 2001a）。

历史对于立法者立法技艺的重要性，早在 18 世纪初就被认识到了（尤其参见 Pocock 1999—2003）。毫不奇怪，皇家史官伏尔泰由衷地赞同这一点；但是，

1　此书的全名是 *De l'esprit des lois ou du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les moeurs, le climat, la religion, le commerce, etc. A quoi l'auteur a ajouté des recherches nouvelles sur les lois romaines touchant les successions, sur les lois françaises et sur les lois féodales*，英译名是 *On the Spirit of Laws or on the Relation which Laws Ought to Bear to the Constitution of each Government, Mores, Climate, Religion, Commerce, etc. to Which the Author Has Added New Research on Roman Law relating to Successions, French Laws, and Feudal Laws*。

10 正如下文将表明的，伏尔泰对历史的解读与孟德斯鸠有着显著不同。然而，伏尔泰和孟德斯鸠以及其他一些名气不那么大的政治作家，都参与一场有关法国政治特性的政治辩论；在那场辩论中，历史扮演着至关重要的角色。自博丹的《简便历史研究法》(1566)问世以来，尤其如此，这部作品极大地影响了世俗史学与教会史学之间的区分。正是关于法国的真正性质这一问题的长期政治争论，成为孟德斯鸠以及许多同时代人政治思考的历史背景。国王、各个时期的全部或部分神职人员、贵族和行政长官的权力斗争，留下了大量的文献资料，从各种政治遗嘱(如 1688 年公开的黎塞留的政治遗嘱)、福隆德运动主要人物的回忆录(如 1717 年出版的莱兹枢机主教的回忆录)，到为王位继承人撰写的大量政治论文。波舒哀是众多以历史为题材为王位继承人写作的人之一，他的《根据圣言论政治》(1679)以及《世界历史讲演录》(1681)设法将能够从宗教史和世俗史中窥见的一切，呈现给当时的王太子、路易十四的嗣子，表明历史“对于英明完美的政府”而言是必不可少的(参见 Riley 1990，pp. xiii—lxviii)。并非所有的政治作品都系统地利用了历史，但是，在 17 与 18 世纪之交，所有的政治作品都在某种程度上涉及历史，而且在知识界没有人会忽略对历史的运用。

也有例外。《忒勒玛科斯冒险记》(1699)是一部根据希腊神话而不是根据历史(无论宗教历史还是世俗历史)编写的著作。这部著作流传甚广，影响甚大。费奈隆写作此书是给路易十四的孙子、勃艮第公爵提供道德教诲。与同时代人相比，费奈隆很不接受他生活时代的道德观念，对路易十四关于政府的宗旨及尘世荣耀的本质的理解持强烈批判态度。因此，费奈隆所希望的是，他的学生、年轻的王子一旦登基将能与其祖父太阳王背道而驰，也就是说，成为一位爱好和平的、节俭的、克制的君王。未来的国王绝不应该插手王国的各级行政部门，尽量少加干预，而主要靠委任代表来统治法国(Fénelon 1994，p. 299)。这一主张在一些 18 世纪政治著作中得到呼应，与那些要求实行“统制主义”

11 (*dirigiste*)改革的呼唤形成对照。[2] 通过监护人门托耳* 的教导，忒勒玛科斯做

---

2 关于费奈隆的影响以及他与博维利耶(Beauvillier)和谢夫勒斯(Chevreuse)公爵打算呈递给王子(一旦他登基之后)之方案——《治理方案》(*Plans de gouvernement or Tables de chaulnes*)——的叙述，参见 Keohane 1980，第 343—346 页。

* 门托耳(Mentor)：希腊神话中的贤明导师。——译者

好了超越他父亲尤利西斯的准备，他获得的最大教诲就是无私；这一教诲与费奈隆的寂静派信仰是一致的，即，基督徒必须竭力去爱上帝，不为别的，就因为他是上帝，因此，基督徒必须以一种完全无私的方式来爱上帝（Keohane 1980，pp.341—343；Riley 1994，pp.xxv—xxviii）。忒勒玛科斯必须学会不为自己，而是为了人民的利益去统治。他尤其受到鼓励去抛弃奢侈，不要以富丽堂皇为荣。他不要去建造辉煌的建筑，不要去侵略扩张，而立志在身后留下知足的、勤劳的、品德高尚的人民，他们在与商人打交道和从事贸易的同时，主要致力于农作，并且过着一种未受到奢侈腐蚀的简朴生活（Fénelon 1994，pp.294—301）。费奈隆明确反对奢侈，把奢侈与那些进入宫廷、败坏宫廷的妇女联系起来；这种态度贯穿他所有的作品之中。[3] 在《对王室职责之良知的考察》（1734）中，费奈隆提醒王子，在弗朗索瓦一世统治——妇女在这一时期开始出现在宫廷中——之前，他的先辈们的住所不尚虚华，费奈隆尤其赞扬圣路易的府邸简朴、开销节俭（Fénelon 1747a，pp.14—20）。除了奢侈之外，费奈隆最关注的是战争，《考察》强调了战争的邪恶，并且声称，国民最大的幸福在于，他们的国王努力保持与欧洲其他国家的平等地位，以便维持一种相安无事的平衡。这也是他致路易十四的一封抗议信的主题，这封信由达朗贝尔于 1787 首次公开发表在《法兰西科学院院士传》（*Histoire des membres de l' Académie française*）一书中（Fénelon 1964，pp.299—309）。对费奈隆而言，一切战争皆内战。人类是一个社会，一切在其内部发生的战争是最大的恶，因为他认为，一个人对人类整体的责任总是大于对自己国家的责任（Fénelon 1810，p.62）。除了这种不要沉溺于奢华和战争的消极义务，费奈隆还提到一种积极义务。在他看来，研究自己王国的真实政体是君主的职责所在。他认为，研究自然法、世界各国的法律以及自己国家的基本法和习俗，是他们的神圣义务。由此，他们就会了解到，在日耳曼民族轮番入侵下，王国是如何治理的；高等法院和三级会议是怎么回事；采邑的性质是什么；各种事情是如何成为它们现在的样子的。由此可以得出结论："详尽研究政府的历史、风尚和古代政府形式，不应当被认为是一种无聊的好奇，而是君

12

3　关于奢侈，参见后面第 13 章。

主们的本质义务”(1747 a, pp.9—10)。[4]

《论法的精神》明确表明,孟德斯鸠志在促进君主和立法者的智慧与美德;但他的目的不仅仅在于以史鉴君——历史被理解为应加以模仿和规避的一系列范例——还在于通过分析揭示历史发展的动力。在这种分析中,统治者的品格和他们各自国家的政体,仅仅是若干变量中的两个(尽管是至关重要的)变量,那些变量结合起来就构成了民族的精神。也就是说,孟德斯鸠在将这部杰作三分之一篇幅用于讨论法国君主制及其古代法的起源时,他是在遵循一种古老的知识传统。法国君主制的性质问题由来已久,因此,要回答这一问题,就得回到法国最早的历史中去(例如,参见 Kelley 1970,尤其第 283 页以下)。与《论法的精神》一样,弗朗索瓦·奥特芒的《法兰克高卢》(初版于 1573 年)是最有名的此类著作之一。此书甚至回溯到塔西佗描述的日耳曼民族的政治文化,来支持一种反抗理论。在各种带有派性目的的法国历史研究中,17 世纪末出现了几部历史汇编的重要著作。与奥特芒的作品不一样,这些作品得到孟德斯鸠的认可,其中包括安德烈·迪歇纳的《法国国王伟业的遗迹与研究》(*Les Antiquités et recherches de la grandeur des rois de France*, 1609)、夏尔·迪康热的《中古及其后拉丁文词汇》(*Glossarium mediae et infimae latinitatis*, 1678)、艾蒂安·巴吕兹的《法兰克王国法令》(*Regum francorum capitularia*, 1677),以及更晚些时候莱布尼茨的《法兰克人的起源》(*De l'origine des Francs*, 1720)。这种编年史作品所传播的历史知识,提供了 18 世纪初问世的著作中各种相互冲突的君主制观念。孟德斯鸠尤其批驳了(或者说当即否定了)其中两部,即迪博的《法国君主制高卢起源证史》(1735)和布兰维利耶的《法兰西古代政府和法兰西国家的历史》(1727)(参见 Carcassonne 1927)。

13

布兰维利耶在某种程度上受到奥特芒的启发。他声称,法国君主政体的兴起是与其古老的、法兰克人的体制相冲突的。他认为法兰克人最初是自由和平等的。他们的首领在自己的采邑中行使权力,并不受制于远方的国王。他们的

4　人们可能认为 18 世纪存在两类人:一类人(不管是存心还是无意)追随费奈隆,力图虚构一种完全不同的道德秩序,限制物质消费及其由之而来的不平等;另一类人力图探究他们所认为的人性以及历史事件和其他偶然事件施加在他们社会的各种限制。卢梭会追随费奈隆,孟德斯鸠却不会。不管他们各自的政治观念之间存在何种相似和差异,把他们分裂开的,是他们各自对待奢侈制度——被理解为政治现实的固有组成部分——的立场。

贵族是通过种族谱系以及互惠、相互尊重的纽带来界定的；相反，法国君主通过授予贵族爵位的方式，充实了自己的钱柜，再用这些钱去雇用唯利是图的雇佣军，逐渐取代了原来的贵族。在将封建政府描绘成人类最伟大的政治杰作的时候，布兰维利耶提出了后来所谓的法国国家史前“贵族论”（*thèse nobiliaire*），或者说日耳曼史前论。与此相反，迪博为罗马帝国的统治辩护，认为古代高卢人诸部族并没有受到罗马人的奴役，而是欢迎这一权威，后者使他们免遭汪达尔人和其他蛮族的烧杀劫掠，他们同时也保留着自己固有的习俗、法律和语言。因此，在法国卡佩王朝君主政体统治之前，已有一个仁慈的帝国，那时高卢人并没有被剥夺土地；在采邑及相应的法国贵族领主权出现之前，这个帝国成为国家秩序的楷模。迪博实际上将征服高卢的活动描述为一次和平的定居活动，在中世纪封建主义兴起之前，这一定居活动就已经在法国确立了主权，迪博的这一说法被称为法国国家起源的“王权论”（*thèse royale*），或者说拉丁起源论（参见 Ford 1953；Keohane 1980，pp.346—350）。

在这场辩论当中，孟德斯鸠的声音之所以显得尤为突出，原因在于，他的论述是在双重背景下展开的，一方面是赞美共和政体的传统，另一方面是对商业化的、强大的现代英格兰抱以越来越多的尊重。这两种模式都能够提供重要教益，不过，法国没有理由去模仿任何一种；它可以并且事实上必须借鉴自身的资源来应对自身独特的环境。孟德斯鸠将这种观点发展成一种哲理；借用黑格尔《法哲学原理》(1833)的说法，无论一般性法律，还是具体的法律，都不应被抽象和孤立地看待，而应被视为构成民族特性的全部特征中的组成因素（Hegel 1991，para.3，p.29）。　14

孟德斯鸠的写作背景绝非一个政治上或思想上志得意满的时代（Keohane 1980）。与至今流行的观点相反，“旧制度”并不是一个被当时所谓的“批评家”疯狂抨击的静止的社会政治实体。“旧制度”的政治现实是：它几乎始终处于论战、审视和自我批评的状态。上自宫廷，下至匿名的小册子作家，到处是改革的建议、对这些建议的批评，以及对对策、方案和异想天开的规划的辩护，所有这些无不包含着对这个国家及其权威的合法来源的界定和重新界定。对于那些认为法国已经偏离其本质（或者处于这一危险之中）的人而言，随着 18 世纪的推进，有关讨论也变得愈益复杂，这些讨论涉及对法国的认同、法国体制的真正

特征以及维持或恢复它的本真形式所需要采取的政策。教皇对法国宗教机构的管辖权限的范围和限度，是一个永恒的问题，这个问题更是为分析法国体制的性质提供了契机。[5] 这些争论吸引了许多人参加，但是绝大多数人只关注这场辩论的特定方面，如财政、商业或人口，而孟德斯鸠在他的那部巨著中涵盖了所有的方面。这部作品反复使用了两个比较：一个是与古罗马的比较：在整个欧洲，罗马盛衰的原因当时依然是一个很有魅力的分析主题；另一个是与现代英格兰的比较：它商业的成功同样让政治观察家着迷。在关于法国以及其他欧洲国家政府特征的讨论中，居主导地位的是许多宏大的主题，如管理公共财政的方式、教权与俗权的区分、人口增长问题、宗教宽容以及道德风尚对于政治问题的重要性。《论法的精神》对所有这些问题做了讨论，对罗马和英格兰的叙述更是为人称道。不过，孟德斯鸠在 1748 年之前就对这些主题做了引人注目的讨论。它们是下一节的内容；第三节将进行比较分析，即把伏尔泰论述这个主题的一些作品与孟德斯鸠对法国性质的思考进行对比；这一章其余部分将用来讨论孟德斯鸠那部代表作。

15

二、罗马的遗产

正如达朗贝尔所言，孟德斯鸠的《罗马盛衰原因论》(1734)完全可以称得上是"写给政治家看的罗马史"(Montesquieu 1964, p. 25)。受时代风气的影响，孟德斯鸠转向罗马史，确实是为了察古鉴今，并且在他于 1716 年提交给波尔多科学院的《论罗马政治与宗教的关系》中已经这么做了。对于这位波尔多高等法院的院长(孟德斯鸠正是在 1716 年担任院长职位)来说，罗马的主要用途在于证明他对教会与国家之关系的看法。

《论罗马政治与宗教的关系》被认为是孟德斯鸠最有意思的次要作品之一(Shackleton 1961, p. 22)。这部作品之所以引人关注，部分原因在于，它明确指出，每个社会都出于心理和道德必要性而需要宗教，但罗马人却仅仅出于政治的目的而需要一种宗教。在那个时期，那些有关宗教起源的准人类学解释把恐惧说成是人类倾向于信仰超自然物的主要原因，但是值得注意的是，孟德斯

5　关于这一点，参见后面的第 4 章。

鸠否认这种解释必然适用于罗马人。他声称(尽管没有始终如一),罗马人根本不惧怕任何事物;事实上,正是由于他们的无畏,向他们灌输对神灵的敬畏就成为一种政治需要。孟德斯鸠进一步认为,罗马立法者们无须去改革道德风尚,也没有必要将宗教信仰作为道德规范和公民责任的根基。道德和宗教由此被当作截然有别的事物——在(18 世纪)那个人们谈论丧失信仰对道德造成影响的时代,这种观点是极其引人注目的。事实上,宗教信仰的社会用途在于,它成为控制罗马民众的手段,因此,整个僧侣阶层则从属于政治权威。在罗马,宗教被当作对很可能桀骜不驯的人民进行政治控制的工具。或许让人感到奇怪的是,孟德斯鸠认为,政治领袖对民众的操纵,并不意味着精英分子就没有信仰。拉尔夫·卡德沃思是一位剑桥柏拉图主义者,他的《宇宙的真正知识体系》(1678)是一部批驳无神论唯物主义的作品。孟德斯鸠以卡德沃思为依据,论证道,"开明的"罗马人信仰一位至高无上的神。罗马人是有神论者。不仅如此, 16 由于古罗马人对礼拜仪式采取的形式漠不关心,他们还是一个宽容的民族,认为所有神学和宗教"都同样好"(1964, p. 41)。[6] 他们仅仅不宽容那些本质上不宽容的宗教(Bianchi 1993; Rotta 1993; Tomaselli 2000; Kingston 2001)。

宽容是一种无可置疑的道德和政治之善;这是孟德斯鸠的一个至关重要的信念(Linton 2000b)。孟德斯鸠在《波斯人信札》(1721)中,将不宽容描绘成一种从埃及人传播到基督徒当中的传染病,他把这种病追溯到犹太人从他们的埃及迫害者那里学来的劝教精神。他相信,不宽容侵害了自然正义的永恒法则(他认为,这种法则必然来自上帝的本质,即使上帝不存在,它们也会存在),也破坏了健全的政治,因为它剥夺了一个民族的技艺和知识,这些技艺和知识通常是一个宗教共同体所特有的。国家从宗教多样性中获益,就少数派而言,在被只有主流派才能享有的荣耀和尊严体制排斥之后,他们通过努力工作以获取财富来显要自己。此外,当国家鼓励国教发挥其制约腐败的作用时,国教本身还会因本国内非国教的存在而受益(Montesquieu 1964, pp. 106—108)。在《罗马盛衰原因论》一书中,孟德斯鸠在列举东罗马帝国的动荡和崩溃情况时,特别强调了查士丁尼及其后继者的宗教不宽容,并且声称,不知道教会权力和世俗权力之间的界限,乃是东罗马帝国重病缠身的最致命根源。"这一伟大的区

6　这一文本的引文都是我自己翻译的。

分”,他宣称,“是各民族安宁的基础,它不仅仅建立在宗教上面,而且还建立在理性和自然上面,它们指示着完全分开的事物,这些事物只能分开存在,永远不得混在一起”(p.483)。虽然神职人员并没有在古罗马人当中构成一个独立阶层,对于古罗马人来说,就像孟德斯鸠的同时代人一样,教俗之间的区分是明显的。

尽管对孟德斯鸠而言,这一主题以及所有与之相关的问题很重要,它仍然被划定了一个范围。尽管在教会与国家、宗教与社会的关系方面,罗马的历史为法国的立法者提供了重要的教训——这正是孟德斯鸠在其著作中一再努力寻求的;但是,人们在理解法国政制的真正性质时,罗马历史仍不足以成为一面恰当的镜子。孟德斯鸠当然没有忽视罗马法的遗产。相反,他比较详尽地论证了罗马法的限度;在他的描述下,罗马法不是一种受欢迎的遗产,而是法国的阻碍和负担。因此,在《波斯人信札》第100封信中,黎伽这位虚构的波斯人(作者借用他的书信表达自己的政治和道德烦恼),嘲讽了法国人的如下做法:以引领欧洲时尚和饮食为荣,鄙视所有异域之物,但完全没有察觉到自己所遵循的是外国的政治和社会方式。这位波斯人问道:“谁会相信,这个欧洲最古老和最强大的王国,十多个世纪以来,居然被并非它自己制定的法律统治着?”如果法国人是一个被征服的民族,而不是一个从事征服的民族,那么这种情况或许说得过去。事实上,这个自负的民族“抛弃了由它的最早的几个国王在全民大会上制定的古老法律。更甚者,他们采纳罗马法来替代自己的法律,可是部分制定、部分编纂罗马法的那些皇帝与他们自己的立法者是同时代人”(Montesquieu 1964, p.115)。[7] 随心所欲和毫无明显理由地采纳其他民族的法律,这种奇怪的行为在这里表现得最为明显。信中继续说道,在完成了完全没有道理的自行臣服之后,法国人表现出对所有教皇法令的绝对服从。“奇怪的法国精神”并没有到此为止,另一位主要人物郁斯贝克在后面的一封信中说道,尽管法国人从罗马人那里采用了无数“无用或糟糕的”法律,但是,他们并没有从罗马人那里采纳作为这些法律基础的家长权威(*patria potestas*)(p.131)。奥特芒等人在一个世纪之前就提出了这种观点(Kelley 1970, pp.285—286)。

孟德斯鸠在其早期作品中已经认识到罗马的遗产扭曲了法国的真实特性,

---

7 这种批评一点儿都不新颖。正如凯利(Kelley 1970)所指出的,帕基耶(Pasquier)、勒卡龙(Le Caron)以及其他人哀叹罗马法对法国法学的侵袭以及罗马法通过大学的法学教学和教会法而得到巩固。

不过，他认为，即便从法国人的政治视角看，罗马的体制也并非不值得关注。孟德斯鸠在其《罗马盛衰原因论》中得出的首批“教益”中，有一条位于他整个政治思想的中心。这条“教益”就是，有一些民族与生俱来就有一种机制，能够修正任何对它们真正的政治本质的偏离。孟德斯鸠认为，罗马政府之所以令人羡慕，原因在于，通过人民的精神、元老院的力量或者一些行政官的权威，它有能力矫正对权力的滥用；在这里，以及在他对罗马共和国的所有研究中，他比我们所认为的更加接近波舒哀（参见 Shackleton 1961，pp.165，176）。只有从这个 18 角度看，罗马的榜样对于法国的立法者们才具有政治教益，因为罗马的自由得益于这种自我矫正能力；在这方面，与意大利那些（城邦）共和国自诩的自我维系能力相反，孟德斯鸠发现，除了英国（他拿英国与罗马作比较），罗马在古代和近代历史上都无与伦比。“英国政府更加英明”，他写道，“因为它拥有一个对它进行不断审视的机构，再加上不断地自我反省，不管犯下什么样的错误，都不至于积重难返，并且由于人民对国事的关注，那些错误往往会成为有益的教训”。他认为至关重要的是，“一个自由的政府（一个总在躁动的政府），总是能够根据自身的法律做出矫正”；因为唯有如此，它才能长治久安（Montesquieu 1964，p.452）。

孟德斯鸠对上述观点也做了补充，告诫说，不要轻易触动早已确立的政府体制。他解释说，这类国家得以长存的原因常常是复杂的、未知的，并且在未来还会起作用（1964，p.470）——今天人们更容易将这种解释与柏克的《反思法国大革命》联系起来。就法国而言，通过了解日耳曼人入侵以来的历史，我们就能够察觉到它的政治结构及其本质的复杂性。这一历史绝对不仅仅是野蛮对文明事实上的胜利，或者一套政治和社会习俗取代另一套。法国的奇特之处在于，它消逝的过去依然顽强存在，同时也受到歪曲。这个国家继承了两种相互冲突的特性，一种被训练到了服从的地步，一种独立到了任性的地步，一种是南方的，一种是北方的。孟德斯鸠的《论影响心智和性格的各种原因》（初版于1892 年，不过大家认为早于《论法的精神》），强调了这种两分法，它将天主教（与服从的精神相连）与新教（等同于独立的精神）并置（1964，pp.493—494）。蛮族的独立精神如此富有感染力，以至于当罗马人与北方日耳曼部落接触的时候，也受到它的感染。因此，罗马人处死那些即使取胜但违反命令的战士的时

代结束了，根据各种记述，在继之而来的时代里，反对哥特人的战争充满了抗上行为（*Considérations*：Montesquieu 1964，p.473）。

[19] 不管是叙述特定的历史事件，还是就法国或世界上其他国家的政治特性做出更宽泛的断言，孟德斯鸠始终将南方与北方做鲜明对比，将罗马人的性情与蛮族的性情对立起来，把他自己的国家看作两者的幸福结合。此外，他就南方所说的许多话，即便最初似乎是在赞扬，最终也会导致他宣称其固有的顺服性，而他就北方所说的话，即便看上去是在批评，最后总是把它颂扬为自由的乐土。因此，在将南方人描述为怯懦者之后，孟德斯鸠继续声称，与冒着生命危险追求虚荣的疯狂北方人相比，他们显得更有理智。然而，他马上指出，北方人的这种追求——需要指出的是，这种追求成为17世纪整个欧洲道德学家再度谴责的对象——带来了一个极其重要的后果：当南方人的常识观念及和谐的精神结构导致最终的奴役状态时，北方人的狂乱产生了自由；同样，前者的精神力量日渐式微，而后者的却在增强，因为奴役状态践踏人的精神，而自由则强化它。这种论证差一点就使得孟德斯鸠将新教、知识进步与北欧人对个人自由的偏爱联系起来（*Sur les esprits et les caractères*：1964，pp.493—494）。

三、伏尔泰与英国问题

很显然，对罗马模式适用性的讨论并不局限于法国。孟德斯鸠比较了罗马与英国的国家制度，但他不是唯一这么做的人。伏尔泰（他的观点或许可以与孟德斯鸠的并置）在他论英国政治制度的第一封信（即“论议会”）开篇提到，英国议会成员是多么喜欢将他们自己与古罗马人做比较。这封信就是后来著名的《哲学通信》第8封信，它的余下篇幅被用于证明这种类比是完全不恰当的（《哲学通信》最初于1733年以英译本出版，书名为《英国书简》，当1734年在法国出版时，巴黎高等法院下令将其烧掉）。罗马人从来没有就宗教活动中的琐碎分歧而大动干戈；出于同样的原因，他们的内战也不会导致进一步的奴役。英国内战带来了更多自由。只有英国人通过坚决地抵制君主而达到了控制君主的权力，因此，[20] 他们现在拥有一个明智的政府，它的君主“有无限的权力去做好事，倘使想做坏事，那就双手被缚了；在这个政府里，老爷们高贵而不骄横，且

无家臣;在这个政府里,人民心安理得地参与国事”,这些是他(并非只有他)借自费奈隆的话(Voltaire 1964b, p.55)。国王主持议会,议会两院之间权力平衡;但是这些仍不能使英国政府与罗马人的政府形成鲜明对比。[8] 罗马元老院和平民长期冲突,一方竭力将另一方排挤出政府,而这样做的手段就是帝国扩张。相比之下,英国不需要这种补救方法。国王维持着两院之间的平衡;整个国家不但珍惜它的自由,而且热心于遏制邻邦的扩张野心。

伏尔泰的《哲学通信》对法国与英国民族的自我认知产生了巨大影响。《哲学通信》本身在广度或分析的深度上都不及《论法的精神》,但借助伏尔泰的其他作品——尤其是《路易十四时代》(1751)、《风俗论》(1756)、《哲学辞典》(1764)和《巴黎高等法院史》(1769)来看,《哲学通信》可以说与孟德斯鸠关于这两个国家的见解相得益彰。在伏尔泰的笔下,英格兰是这么一块土地:它很快接受了玛丽·沃特利·蒙塔古夫人定居土耳其后从那里传回的天花接种;它不是笛卡儿(“他传播的错误比他消除的多得多”)、马勒伯朗士(“他的幻觉完全是崇高的”)、愤世嫉俗的拉罗什富科和怀疑论者蒙田的故乡,而是培根(“伟大的经验主义者”)、洛克(“最睿智的人”)、牛顿(“最伟大的人”)的出生地。伏尔泰对英格兰的理想化描述虽不无偏见,但并没有减弱其论著的影响力,孟德斯鸠的同样如此。两个人都宣传了一种观点:现代英格兰体现了商业、科学、军事力量、宗教宽容、自由与一个稳定良好的政府之间的关联。

伏尔泰没有赞扬蛮族及其他们的著名遗产。依照他的观点,不论是在英格兰,还是在法国,自由精神都与入侵的游牧部落桀骜不驯的习性,没有任何关系。他谈到法国国王的合法权力,谈到英国国王及人民的合法权力,认为那些权力已经削弱了封建贵族不受法律约束的无上权威,第9封信中,他还急切地强调,平民院(下议院)、贵族院(上议院)和国王之间令人惬意的平衡,乃是晚近的现象,与所谓“古代宪制”关联甚少,并且嘲讽那种声称《大宪章》珍重英国人的自由的说法。法国内战无非是各党派为一己私利相互战伐攻讦;英国的内战则不同,它以自由为目标,议会非常清楚自己的意图以及如何实现它们(这是伏尔泰在其1727年的英文著作《论内战》中讨论的主题)。那场冲突发生之前,从

21

8 孟德斯鸠和伏尔泰不断提到“英格兰”,事实上,他们所提到的是古老的英国体制及其发展;然而,自从英格兰与苏格兰于1707年合并之后,英格兰是不列颠这个新政治实体的一部分。

本质上而言，英格兰并不比欧洲任何其他国家更自由。然而，随着时间的流逝，后继的国王们遏制了贵族的权力；加上英格兰平民后来慢慢地获得了土地，并渐渐富裕起来，英国的自由便由此有了基础。

关于贵族院在何种程度上受制于平民院，以及所有人都得缴纳土地税，伏尔泰着墨颇多。因为这种税既不繁重又很公正，它鼓励愈来愈多的富裕"农民"留在土地上，在那里，他们没有理由害怕露富。英格兰的财富首先归功于商业，伏尔泰在第10封信中声称，正是商业为解放英国人做出了贡献，这种自由反过来又使商业受益，由此建立了强大的国家和英国的海上霸权。与法国或者德意志的同行不一样，这里的商人受到各阶层同胞的高度尊敬，他们也适当表现出了对自己成就的自豪，并且比较合理地将自己与罗马公民相提并论。

在几乎颂扬了英国的所有事物，并且前所未有地公开批评了本国的几乎所有方面之后，伏尔泰无疑为他的读者留下了一些教益，这是那些关心增加国家财富和力量的人都能够学到的。自由（尤其是表达自由）、宗教宽容与商业、军事力量以及科学进步密切联系在一起。此外，伏尔泰不同意英国自由的制度保障起源于古代这种观点，但是，对于自由是在别处建立或培育的问题，他论述得过于简单化了。

在《巴黎高等法院史》中，伏尔泰会使用相同的论证策略，强调欧洲所有政治体制的不断变化以及立法活动的非连续性，批驳了下面这种观念：法国高等法院尤为历史悠久，并且拥有永久的准则和目的。在他的描述中，高等法院组织杂乱无章，法官们贪赃枉法，置国家利益于不顾，只是一味地趋炎附势，讨好各派别、国王，有时甚至是罗马的势力。在伏尔泰笔下，在亨利四世及其大臣苏利掌权之前，这种传说中的巴黎高等法院史，其实是王国的灾难史。伏尔泰对三级会议的叙述同样如此。伏尔泰讲述了1596年在鲁昂召集的三级会议，称之为"以贵族大会为名召集的三级会议"，并阐述了一个贯穿全书的观点："所有这些集会各有不同，从中我们很容易发现，在法国，没有什么确定的事物"；他还认为，"这些会议不是法国古老的高等法院，即那种所有尊贵的武士都可以正当地参加的高等法院"（Voltaire 2005，p.354）。它们也不是（神圣罗马）帝国的国会（diets）、瑞典的等级会议、西班牙的国会（cortes）或者英国的议会，他强调，那些议会的成员资格是由法律确定的。相反，只要有钱去鲁昂，任何有产者都被

允许参加三级会议。事实上，法国的三级会议根本就不具备有限君主制的倡导者们赋予它的宪政和象征意义。对伏尔泰来说，不稳定性与缺乏法治，是一个以特权（也就是说，贵族通常获得特权，不承担法律义务，不受法律约束）为标志的国家的特征。

在这部著作中，当论述到巴黎高等法院坚持拒绝批准特伦托会议的法令，并且抵制罗马在世俗事务上的权威时，伏尔泰才表现出对巴黎高等法院的充分赞扬和尊敬（Voltaire 2005, pp.361, 460—462）。在这一点上，伏尔泰赞同孟德斯鸠，痛恨教皇持续侵犯法国主权的企图。伏尔泰论述道，如果签署这些法令，就会让法国蒙受沦为附属国的耻辱；而国家主权之争是他长篇大论抨击教会的背景。在教皇至上主义必须接受限制、教会与国家必须分离的问题上，在宗教迷信的社会危害、宗教宽容带来的益处和幸福以及思想自由这一自然权利等问题上，这两位18世纪亲英派思想大师意见是一致的。

对伏尔泰而言，仿效英格兰无疑是可取的。这种效仿归根到底是自上而下的管理问题；但同时也是一种运气问题，政治体制为这种运气设置的障碍有时候是无法逾越的。毫不奇怪，在一个亨利四世重新获得敬仰的时代，作为史诗《亨利亚特》（Voltaire 1723; 1728）的作者，伏尔泰认为，很多事情有赖于既定统治者及其顾问的品质。在他看来，如果当初有一位类似于苏利或科尔柏的人物掌管法国的财政，那么，安妮摄政时期（1643—1651）很可能就是宁静而绝对的统治了。尽管如此，他还是怀疑，这两位行政天才能否照顾好当前的财政混乱，能否超越国家的偏见和建立起公正的税收体制，能否鼓励商业和农业，"并且最终践行英格兰已做的一切"（Voltaire 2005, p.434）。 23

实际上，伏尔泰强调指出，法国与海峡对岸的邻邦很不一样。尽管他认为这种差距很大程度上是令人遗憾的，但是，有些差距他显然不会去消除。他坚持两点：巴黎高等法院与英国议会毫无相似之处（Voltaire 2005, p.442）；巴黎高等法院追求的通常是狭隘可笑的自我利益。但是，如果说后一点是令人叹息的，那么，前一点却显然不是叹息的原因。事实上，伏尔泰是在利用巴黎高等法院；就像他自己指出的，他介绍巴黎高等法院，是为了破坏法庭的权威。读者们看得出来，高等法院的苦难、它的地位的不稳定性以及它的一些程序的不确定性，全都被伏尔泰用作贬低巴黎高等法院的根据。尤其值得注意的是，他对法

国古老的世袭贵族和穿袍贵族(也就是那些花钱买职位的人)[9] 在高等法院的优先秩序做了连贯一致的论证;在他的描述中,古老的贵族很少丧失其尊严,而穿袍贵族受到诸多嘲讽,他由这些冲突得出结论:"只有在法国,这些群体的权利才如此飘摇不定","正如我们所见的,法国历史的每个阶段都证明,几乎没有什么事物是以统一而稳定的方式加以确定下来,机遇和飘忽念头的一时兴起常常成为立法者"(Voltaire 2005, p.467)。依照伏尔泰的观点,高等法院与三级会议完全不同,也不是政府的组成部分(它自身似乎以为如此),而是一种危险的制度,其价值令人怀疑。

法国高等法院的地位以及国王权威的来源和范围,是16、17世纪全欧洲政治作家的论述主题;事实上,他们对后一主题的论述更为普遍。此外,在这些研究中,围绕绝对权力的现实性问题,大家莫衷一是。霍布斯认为,主权必须是单一的,否则会导致无政府状态;对此,莱布尼茨于1677年予以驳斥说,这种国家权力的单一化概念在实践中从未存在过,所有欧洲国家都允许某种程度的分权。它们并没有因此而陷入不断的政治动荡。莱布尼茨进而挑战一个相似的观念,也是普芬道夫曾经提出的观点,即帝国(如神圣罗马帝国)无论如何都是非自然的和"怪诞的"。在结合了这几点之后,莱布尼茨论证道,如果德意志的各种议会是怪诞的,那么他"敢说,荷兰人、波兰人和英格兰人甚至西班牙人和法国人都供养着这种怪物"(*Caesarinus Fürstenerius*: Leibniz 1988, p.119)。他还指出:"半个法国是由所谓的'省区'(les pays des Etats)组成,比如,小布列塔尼、纳尔榜南西斯高卢、普罗旺斯、勃艮第公爵领地;在这些地区,法王(与英国国王一样)无疑没有更多的权利来索取更多的贡物",他还说,"此外,任何超越习俗和法律的事物,只有获得御前会议的同意,才具有效力"。莱布尼茨进一步指出,即便土耳其皇帝也不享有绝对权威,他得出结论:"因此,我认为,霍布斯意义上的帝国既不存在于开化民族当中,也不存在于蛮族当中,我觉得它们既不可能也不可取,除非那些必须拥有至上权威的人具有天使般的美德"(Leibniz 1988, pp.119—120)。

帝国完全不受欢迎,《论法的精神》对此做出了最明显的论证。然而,这种帝国能够存在,并且的确存在过;这是显而易见的。事实上,孟德斯鸠把专制主

9　穿袍贵族的法文是 *noblesse d'épée* 和 *noblesse de robe*。

义本身视为一种政府形式，其动力是恐惧，其特征是缺少基本法以及相应的监护机构（*SL*，II.4，p.19），他察觉到，它的邪恶不仅仅存在于它的形式；正如莱布尼茨和其他评论家证明霍布斯的单一权力概念是可疑的一样，也有许多人打算否认孟德斯鸠所描述的专制主义的现实性，比如，伏尔泰就声称，它不是一种自然的政府形式，而是（依照惯常的观点来看）君主权力的滥用和腐化。毫无疑问，法国君主政体过去和现在的地位都遇到了问题。批评者们打破孟德斯鸠的专制主义概念的融贯性和现实性，力图以此削弱这位法院院长出于警告目的而强调的专制主义幽灵的力量。

与莱布尼茨一样，伏尔泰在他的《关于公共管理的思考》中认为，甚至“土耳其显贵”（le grand Turc）也对着《古兰经》发誓要遵守法律（Voltaire 1994a，p.221；Popock 1999—2003，I，pp.97—119）。鉴于伏尔泰将自由定义为法治，这就使得土耳其（在当时的文献中，通常是专制主义的范例）像其他国家一样，成为一个潜在的自由之地。土耳其没有资格进入伏尔泰的自由国度名单——瑞典、英国、荷兰、瑞士、日内瓦、汉堡、威尼斯以及热那亚，这或许与法国缺席一样，也是缘于复杂因素。依照伏尔泰的看法，参考孟德斯鸠对环境的思考，不容置疑的是，气候并不是一个比宗教、道德风尚或习俗更重要的因素。伏尔泰写道，最好的政体是各个阶层受到法律平等保护的政体（Voltaire 1994a，p.217）。然而，这不是争论的焦点。正如伏尔泰自己宣称的，在政治评论家就法国真正的政治特性发表意见时，如果派性起了决定性作用（朝臣支持绝对权力、贵族赞成分权，如此等等），那么，首要的问题就是建立一种权威视点，据此可以评判哪种政府形式对当时法国而言是最好的。在伏尔泰看来，历史并没有为这个问题提供明确的判断；正如我们所见，他发现，在法国历史中，人们很难看出连续的、制度化的代议制政治传统。但是，如果认为孟德斯鸠关于法国历史的思考形成一种截然相反的对比，那就错了。在《论法的精神》的最后一卷*，与前面几卷一样，他的目的并不那么简单。他的叙述很复杂，并非一目了然。正如我们所见，在他早期政治作品中，就他对法国政治史的兴趣而言，人们可以得出如下印象：法国的历史令人费解，尽管罗马人已经消失，但是，他们的影响通过法律依然存在于法国。通过阅读孟德斯鸠论述不同时期入侵部落的法律

25

* 指《论法的精神》第6卷。——译者

的那些章节,我们看到,他努力强调这些入侵者自身并没有失去法律。不存在罗马法予以补充的法律真空,也不存在更早的法规被另一套法规取代的简单过程。事实上,他的阐释使用了大量资料,他嘲笑自己所看到的文献,认为它们是对丰富多样的法律史的简单化描述。法国君主所统治的土地屡遭侵袭,每次侵袭都带来了新的方式来判别犯罪与清白、实施惩戒,处理男女关系、父子关系、财产与继承关系,处理征税和特权问题,乃至思考政治主权的本源。孟德斯鸠在《论法的精神》中认为,对自由的最大威胁,与其说是征服者带来的破坏,不如说是法典编撰以及对法律特殊主义的抹杀。

26

四、法的精神:认识你的国家

《论法的精神》第一章开卷语是:"从最广泛的意义而言,法就是源自于事物本质的必然关系",它接着写道:"从这个意义上而言,所有存在物都有属于自己的法"。上帝之下,各种实体都与其余的造物联系在一起,这种联系不是任意的。孟德斯鸠的复杂图景对各个层面的法(从神法到人法)做了概览,尽管他警告说,他不会把政治法和公民法分开讨论,因为他的目的不是讨论法本身,而是它们的精神,也就是法与各种事物的不同关系(*SL*, I.3, p.8)。孟德斯鸠首先研究的,是法所具有的(或者应当具有的,如果很典型的话)与他所定义的三种基本政府形式的关系;这三种政府形式如下:主权存在于人民之中的共和政体;一个人统治但是遵守明确法律的君主政体;以及没有明确法律的专制政体(参见 Carrithers 2001b; Paul 2001)。在前 10 章中,孟德斯鸠考察了共和政体(民主的和贵族的)以及君主政体和专制政体的性质,比较了它们各自的原则以及教育法、民法、刑法和禁止挥霍法,讨论了每种政体是如何堕落以及如何进行防御的,最后讨论了征服问题。他将随后 3 章用来讨论政治自由。由此他进而考虑气候可能对人类行为的制约,以及气候与其他自然因素有时候是否会完全或者在某种程度上决定奴隶制和妇女的地位(参见 Shklar 1987, pp.93—110)。另外 6 章的主题是商业、货币、人口统计学以及宗教与法之间的关系。这本著作章节划分得很严谨。少数几章描述了英国的重要性,罗马在许多章中得到重点描述,妇女、战争、奢侈、财富、婚姻以及家长权威也是如此。中国与日本的文化

和贸易、美洲的发现对欧洲的影响（更别提许多历史的和人类学的简洁描述），以及对法国法律史的详细叙述，所有这些都被用于建构这部伟大的说教论著。在这本著作中，他将规范与描述融合在一起，以便指出一种绝对的必要性，即尽可能全面地理解人们旨在从事政治活动的领域。

孟德斯鸠非常钦佩凯撒和塔西佗，因为他们文笔简练，他认为谬误才需要长篇大论予以解释，迪博三卷本"毫无生气的著作"《法国君主制高卢起源证史》 27 就是如此，然而，具有讽刺意味的是，他自己也写作了一部长篇大论的作品（*SL*，XXX.2，p.620，XXX.23，p.659）。尽管孟德斯鸠声称自己省去了"细节"，但是这本著作所包含的各种考察研究，以及几乎处处皆是的武断的内容编排，增加了经由各部分考察整部著作的难度。然而，整体，而不是部分，才是孟德斯鸠在序言中请求读者评判《论法的精神》的依据。他补充说，他的意图只有通过"发掘"整部著作的目的才能被认识到，它所包含的各种真理的充分含义，只有理解了它们之间的环环相扣的联系之后，才能得到真正评价。在有点高深的开场白之后，孟德斯鸠揭示了他在写作此书过程中已经检验过的一些假设，即法律和道德风尚的多样性，并没有导致人类完全只受冲动及暗示的支配；法律体系和社会行为模式能够成为研究的对象，因为孟德斯鸠相信，每条法律都是相互联系在一起的，或取决于更普遍的法律。他还提出一些结论，即，只有那些有能力了解一个国家的整个政制的人，才有资格提出一些变革它的建议；当民族的偏见成为统治者的偏见时，"启蒙"民众是很重要的；一个人的判断力越明智，他就越有能力对任何潜在变革的一切后果做出判断——这句话的含义就是说，他很可能打消变革的念头。正如孟德斯鸠要求他的读者不要孤立地理解他书中各种观点一样，他认为，睿智的政治才能的标志，在于能够察觉任何政治行为的所有潜在后果。孟德斯鸠还表达了一些衷心的希望。他希望这本著作能够消除偏见，促使人们更加热爱他们的责任、君王、祖国以及法律，并且劝导统治者增加他们的立法知识。"认识你的国家"是他从一开始就嘱咐他们去做的事情，孟德斯鸠促进了民族自我意识的不断增强，同时宣称，他实践的不是一种狭隘地构想出来的品德，而是一种普遍的爱。

应当说，这部启蒙运动经典之作的教诲目的再清楚不过了。它的序言毫不含糊地指出，在真正认识到事物的性质之后，人们就会明白，通过政治变革改进

社会的范围是非常有限的；这就像孟德斯鸠曾经假定的，更深入的见识往往会使人们进一步认识到，那些貌似最明显或者最温和的立法除弊措施，也会有凶险后果。也就是说，他似乎并不希望在立法者当中造成一种开明的政治麻痹状态。他的著作一开始就宣称，宇宙的方方面面都受到法的统治，并大量描述对人的政治能力及愚蠢行为的约束；但是，它的确包含许多实例，说明人的决断乃至伟大之处。它是正确立法行为的指南，是君王宝鉴之类的作品；它是立法者的宝鉴，指导他们应当成为什么人，以及在他们的立法能力之内应当如何行动。这些人的品格是至关重要的，正如孟德斯鸠在第29章（“制定法律的方式”）第1节（“立法者的精神”）中所说的：“我要说的、我自认为写作此书为了证明的，乃是这样一句话：立法者的精神应当是中庸的精神”（Montesquieu 1989, p.602）。

在论证中庸是立法者的精神时，孟德斯鸠使自己——至少在某个方面——站在古老的政治理论学派之列，这个学派至少可以回溯到亚里士多德。在这里，他通过参考司法实践展开自己的证明，并证明自己对法律的明显热爱——这种热爱激发了对一些法律体系尤其封建法的审美思考，或者相反（*SL*, XXX.1, p.619）——伴随着一种深刻的焦虑，即担心法律最终会毁灭自己或它可能创造的事物。事实上，在他就专制政府——它的原则是恐惧，因此几乎不需要法律（V.14, p.59）——所写的一切文字中，他关注更多的，是法律用以制造各种暴政的多种方式，而不是法律的缺乏。

五、法的精神：关于自由的科学

孟德斯鸠论证道，法律恢复了人类最初在自然状态中享有的平等，人类由于自身的软弱，在社会的早期阶段丧失了这种平等，由此导致了战争状态（*SL*, VIII.3, p.114）。更为重要的是，法律带来了自由。研究法律、它的历史以及由之而来的法的精神，也就是研究自由（什么在保障或威胁自由），并且促使人们对既定时期自由的程度做出评价。因此，研究世界各种法律体系的历史，可能最有利于人类，还有什么比将刑法置于最稳固的基础之上更有益于人类呢；在人民可能享有最好法律的国家，即便那些被拷打、审判和被处以绞刑的人，也比土耳其的帕夏（pasha）更自由；卢梭是孟德斯鸠最早、最热烈的追随者之一，

他把上述观点变成自己的《社会契约论》的核心观点。生活在民法之下使我们自由，这也解释了君主们相互之间为何是不自由的，因为他们不受法的统治，而是受制于暴力(XXVI.20，pp.514—515)。他们彼此制约。这就是国际关系的残酷现实。在他的著作中，在可能最具有霍布斯气息的段落中，孟德斯鸠进而宣称，国家之间签订协议时受到强制，但这绝对没有减轻签约者的义务。

依照孟德斯鸠的看法，自由是法律的成果，并且仅仅在文明社会得到享用，法治盛行于这种社会，这些是无论如何强调都不算过分的观点。人类在自然状态下所知道的是独立，而不是自由，这是另一个影响到卢梭的观点：

> 确实，在民主政体下，人民好像想干什么就干什么：然而，政治自由并不是想干什么就干什么。在一个国家中，即在一个有法律的社会中，自由只能是人们能够做应该做的事，而不是被迫去做不想做的事。应该记住什么是**独立**，什么是**自由**。自由是做法律允许做的一切事情的权利；如果一个公民能够做法律所禁止的事情的话，那么他不再是自由的，因为其他人拥有同样的权利。(*SL*，IX.3，p.155)

由于自由完全取决于法治，因此，问题的关键就在于法律由谁和如何制定。这是《论法的精神》第 29 章的主题和标题。在某种意义上，第 29 章可以说是《论法的精神》的最后一章，因为后两章论述(并且扩展了)法兰西形成的法律史，这些内容能够在前面章节中找到。在第 29 章中，孟德斯鸠重申了他的一些法哲学原则，并且将它们融为一体。在重申了自己一开始提到的立法者需要中庸精神这一观点之后，他将注意力放到法律的制定方式上。他解释说，法律文本应该是精确与简洁的典范，尽可能不要为解释者留下争论的空间。他极力主张，如果没有充足的理由，不得对法律做出修正，法律可能为自身的存在而提供的任何辩护理由，必须以一种适当的语气提出来；它必须在各方面都是可敬的。在整部著作中，孟德斯鸠强调维持法律的高贵和尊严的重要性。事实上，他在著述中表达出的主要关切之一，就是想了解法律是如何丧失它们的权威、丧失它们本应当激发的敬畏的(例如，XI.11，pp.545—546)。另一个关切是，不得脱离法律被制定的背景来理解它们。只有将它们严格地放到背景当中，它们的 30

目的才能够得到理解(XXIX.14, p.611)。对于源自不同法律体系的法律,也不能相提并论。例如,将英国和法国各自对伪证罪的惩罚进行比较是毫无意义的(XXIX.11, p.608)。为了判断法律是否与理性相符,人们必须对整个法律体系做出评价,而不是断章取义。在进行立法或者评论法律问题时,必须努力理解和考察法的精神。如何做到这一点,显然是整部著作的主旨。

然而,孟德斯鸠在这本著作中表达了许多其他忧虑。其中包括他对"体系癖"的担忧,他在不同场合,特别在第29章,对此做了论述。或许是由于他对清晰性和简洁性的强调而引出了"整齐划一"的问题,他专辟出一节加以论述。第29章第18节"整齐划一观念"只有一段比较长的论述。很有特色的是(这一章篇幅很长,但这至关重要的一节却很简练),它包含了孟德斯鸠最重要的观点之一(参见 Courtney 1988)。孟德斯鸠指出,整齐划一观念有时候的确触动过伟大人物的思想,正如它们触动查理大帝一样,但是,它们常常打动小人物的心灵:

> 在这种观念中,他们找出了一种他们所熟知的完美,因为他们不可能不发现这种完美:在施政上有相同的政策,在贸易上有统一的尺度,在国家中有统一的法律,在各地有同样的宗教。但是,这种状况总是永远适应,而毫无例外吗?改变成一样是否总是比忍受差异更不好吗?知道在什么情况下应该一致,在什么情况下应该有区别,这不更体现天才的伟大吗?在中国,汉族人受到汉族人礼节的指导,鞑靼人受到鞑靼人礼节的指导;然而,中国人是世界上最希望过太平日子的民族。假如公民遵守法律,他们是否遵守统一的法律又有什么关系呢?(p.617)

因此,孟德斯鸠认为,人们不但应该打消从法律的合法结构之外来比较法律的念头,也要打消在法律产生的特定历史背景之外来评价它们的念头;不仅如此,他还详尽地描述了在同一种政治体制下共存的各种法规的历史,并指出了(比如说)西哥特人的法律为商业带来的好处,考虑到商业将众多不同的人汇集到一起,这种法律规定,个人依据他们本国的法律、由他们本国的法官审判(XXI.18, p.387)。孟德斯鸠对整齐划一的恐惧,在19世纪的追随者当中产生

了共鸣：贡斯当在面对强行推行拿破仑法典之时，托克维尔在面临他认为日益强化的政治集权时，都想到了孟德斯鸠的这一观点。《论法的精神》无非就是歌颂不同法律体系之间的多样性和复杂性。孟德斯鸠为赞扬或谴责各种法律而举的很多例子，都是一些规章制度，它们规定了小的宗教团体在大的政治统一体之内的自由，特别是穆斯林国家或基督教国家内犹太人团体的自由。这清楚表明，他为法律的多样性所做的辩护，是他为宗教宽容进行辩解的一部分。他的政治愿景是：不同的习俗、地方性习惯和差异以及（尤其是）习惯法，一如既往地共存于一个世界。在由此所创造的人类社会里，具有不同文化背景的人们因商业行为汇集到一起，他们能够生活在各自原有的法律之下，并且受各自法律的管辖和审判。

31

专制主义——被视为缺乏法律或只存在少许法律的个人统治——只是政治恐怖的形式之一；依照孟德斯鸠的看法，至少还存在其他两种暴政，其中之一他称之为“实在的”暴政，即实行暴力统治，另一种是“观念的”暴政，“当统治者实行统治时确立了一种与民族的思维方式相抵触的东西，人们就感受到了（那种暴政）”（XIX.3，p.309）。正如《论法的精神》所表明的，为了了解一个民族是如何思考的，就有必要了解它的特性，或者它的普遍精神（*esprit général*），反过来，这又要求宏大的历史理解和历史敏感性。这就意味着，我们要考虑到所有的变量，包括自然的和社会的变量，以及它们之间的关系——此书认为它们是有关系的。因此，孟德斯鸠的第 29 章旨在解释，为什么必须确保一个国家法律的制定符合其人民或各民族的民情和风尚，为什么法律只要是根据民情和风尚而量身定做的，就一定能有助于塑造民情和风尚。

六、法的精神：商业与文雅

与伏尔泰不一样，孟德斯鸠最不想以英国作为法国的全面模板。大体上而言，英国可以与法国作比较；但正因为如此，在孟德斯鸠的旁征博引中，它成为应该引以为鉴的先例之一（Courtney 2001b）。例如，他赞扬英国人在战争时期禁止没收外国船只的做法（报复行为除外），不过，他迅即以一种批判性评价来平衡这种恭维，声称英国听任贵族在海峡两岸从事商业，这既有悖于商业精神，

32 也有悖于君主政体的精神(XX.4, p.346; XX.21, p.350)。孟德斯鸠认为,英国的自由是一件非常危险的事情,因为贵族的力量——以及他认为对温和君主制而言必不可少的司法制度——受到多种破坏;由此,孟德斯鸠大力强调了解一个民族的法律特性和历史特性的重要性(II.4, pp.18—19)。也就是说,一方面,这部作品在很大程度上表露出他对法国的担心和期待,另一方面,孟德斯鸠本人鼓励读者关注事物的特殊性,鼓励他们去理解法国的特性,如果不掌握普遍原则也就无法理解这种特性。在这里,普遍原则指的是温和君主制的基本特征以及商业和财政的动力原则。无论出于什么目的,都需要把理论上的理解与具体的历史知识结合起来。孟德斯鸠声称,苏格兰财政家约翰·劳由于"对共和政体和君主政体的无知","成为欧洲有史以来专制主义最卖力的倡导者之一";当他做出这种解释的时候,他为自己的诸多恐惧找到了宣泄口。孟德斯鸠继续说道:"除了在他的倡导下发生的极为突然、非常罕见以及闻所未闻的变革之外,他还打算铲除中间阶级,并且消灭政治团体;他用不切实际的酬金瓦解着君主制,却显得是要挽救基本制度似的"(II.4, p.19)。

孟德斯鸠反复批评约翰·劳的财政方案——这种批评在他的著作中随处可见。这只是他更宽泛的担心——担心票据信用会导致政治上的不稳定——的一部分;而这种担心反过来又是他关注货币流通与稳定性的一部分。他尤其赞扬法国的古老法律,因为它们像怀疑敌人那样对待商人(XI.18, p.182)。在这里,他并非主张在国际贸易明显增长的环境下,应当阻止法国追求财富和参与竞争。问题的关键在于,如果没有中庸,那么,就不可能从事任何事情,而中庸只可能来自对各种相互联系的经济、社会和政治机制的深刻理解。在进一步讨论商业贵族的可取性问题时,孟德斯鸠采用了社会心理学等多种方法,希望人们认识到,只要确保那些从事商业的人不会成为贵族,而只是取得贵族头衔,那么,商业和整个国家仍然能够从中获益(XX.20—22, pp.349—350)。在这里,需要留意的是法国人民的虚荣心,以及这种虚荣心如何——孟德斯鸠引用
33 曼德维尔的《蜜蜂的寓言》(1714)的说法——为社会带来好处(XIX.9, p.312)。这就要求正确评价君主制原则(即荣誉)的真正本质,也要正确评价虚假荣誉的本质,虚假荣誉的衡量标准是外表、特权和外在的显赫,而不是真正的道德价值或者以共同利益为目的的爱国欲望;这种荣誉意识是野心勃勃、渴求声望的贵

族政体的特征。然而，这一现实必须与另一个现实结合起来，即虚假的荣誉为君主政体提供了活力，驱动政治体的各个部分，使它们连成一体，“当每个人认为仅仅在追求自身利益的时候，已经迈向了公共利益”（III.7，p.27）。为了防止制定出灾难性的决策，比如导致实行约翰·劳的方案的决策，这些因素以及其他因素都应该考虑在内。《论法的精神》是君主的一面镜子，他们从中能够明白如何负责任地行动。如果孟德斯鸠只是提供了对各种政府的归类与分析，并附之以大量关于货币、商业、征服、战争、帝国以及法律赏罚的历史（从中可以得出各种教益）；那么，那种知识很可能是令人眼花缭乱和望而却步的。

然而，孟德斯鸠进一步要求君主们努力理解各种完全不同因素之间的因果关系。其中一个因素就是妇女；在论统治艺术的著作中，通常都没有提到这一因素。自古代以来，政治理论家们就谈论她们的本性和社会地位。许多人写过杰出的女性。其他一些人——最著名的是马基雅维里（孟德斯鸠非常敬佩他）——就虐待妇女的危险性向君主提出警告，马基雅维里利用古代历史来证明他的主张，即许多王朝和帝国的崩溃仅仅是由于一次强奸行为。孟德斯鸠论述了家庭奴役和政府具体形式之间、妇女的自由和整个民族的自由之间、妇女地位和国家的奢侈及商业地位之间的密切关系，并且论述了与离婚、嫁妆、王位继承以及其他继承权相关的法律的变化。“所有的事情都是相互紧密联系的：君主的专制天然地与妇女的奴役联系在一起；妇女的自由与君主政体的精神也是密切相关的”，他的这种看法，虽然没有充分表达出他认识到的政治的复杂性，但一些作者在撰写妇女史的时候，仍从孟德斯鸠那里受到启发，他们非常理解他（XIX.15，p.316）。只要了解了一个国家的一件事情，即妇女的确切状况，就能够推断出那个国家所有其他的事情（Tomaselli 2001b）。

七、法的精神：哥特人的体制

34

孟德斯鸠非常重视历史。他充分认识到，研读历史对于政治理解而言是必不可少的，但是，正如它非常重要一样，它本身可能也是非常危险的。无论如何，它并非一种毫无疑问的追求。孟德斯鸠承认：“当我们考察历史与法律的各种记录时，仿佛置身于浩瀚无际的大海之中”。不过，这些“冰冷枯燥的”法律和

历史著作必须要读，要把它们吞下去（*SL*，XXX.11，p.629）。然而，必须对它们进行批判性阅读。据说阅读它们会使人明智，我们又必须带着这种敏锐去阅读它们。当孟德斯鸠讨论那部被称为《圣路易法制》的著名法典时，简略地讲述了自己是如何解读这些枯燥文本的。他质疑这部法典如何编纂、由谁编纂、用意何在；在这里，孟德斯鸠不失时机地指出，它并非为整个王国编纂的，由此，他又觅得一个机会来颠覆如下观念，即大规模的法典汇编是法国法律精神所固有的（XXVIII.37，p.589）。他探究被《法制》汇集在一起的不同法律的起源，认为《法制》将罗马法与法国古代法律混合在一起；这种做法很少受到孟德斯鸠赞许。孟德斯鸠还从各个层面探究了这部法典的真实性。孟德斯鸠自己在撰写或重述历史时，极力避免许多历史学家那种显然的片面性。他认为，那些人各自的政治动机太显而易见了："布兰维利耶伯爵和迪博神父各自有一套体系，一套似乎图谋反对第三等级，另一套似乎图谋反对贵族"（XXX.10，p.627）。[10]

作为历史学家的迪博神父是孟德斯鸠喜欢嘲讽的对象之一，因为他将其理论建立在从"诗人和演说家"那里获取的"错误资源之上"，并且一旦有必要，不惜误解和歪曲他人，甚至捏造事实（*SL*，XXVIII.4，p.537；XXX.12，pp.631—632；XXX.17，p.643）。在《论法的精神》快要结尾之处，孟德斯鸠甚至认为，有必要将第30章（"法兰克人的封建法律理论与君主国的建立"）后3节用来讨论迪博所犯的错误；因为，按照孟德斯鸠的说法，他和迪博的观点截然对立，因此两人之中只可能有一个人是正确的。他们的分歧在于：法兰克人是作为征服者进入高卢的呢，还是如迪博所见，他们是由"各民族召唤"而来取代罗马皇帝的地位以及接过罗马皇帝的权力（XXX.24，p.659）。孟德斯鸠认为，克洛维真正征服了高卢，并且进而使该地人民臣服。与迪博的主张相反，他进一步认为，如同勃艮第人一样，法兰克人也有一套等级制度。法兰克人还有一套复杂的司法制度。早期法国并不像土耳其，土耳其是18世纪专制主义的代名词，一个受到单一权威统治的杂乱民族（XXX.25，p.668）。孟德斯鸠审查了迪博使用的证据，发现它们都非常薄弱。

除了留意到各种形式的政治偏见和成见之外，孟德斯鸠也很警惕时空错乱的危险性。"把我们当下的观念放到遥远的过去，这是产生无数错误的根源"

---

10 有关对 thèse nobiliaire 和 thèse royale 的概括，参见 Ford 1953；Keohane 1980，pp.346—350。

（XXX.14，p.636）。简而言之，孟德斯鸠力图建立一种有利视角，让他（以及阅读他作品的立法者）能够不仅从人性而且从现代社会所造成的思想束缚中解放出来。他在前言中说过，更普遍的启蒙能够减少统治者无知和错误看法的危害性。然而，他很清楚，只有少数天才人物才能够直觉到民族的普遍精神，从而明智地进行立法活动。这尤其要求他们了解他们国家形成以来的历史，但是，正如他对布兰维利耶和迪博的批评所表明的，君主和立法者通常有必要受到可信赖的历史学家的教导。

就法国的立法者而言，这意味着他们必须回溯法国的古老法律，因为它们包含君主政体的精神（*SL*，VI.10，p.83）。他们必须阅读塔西佗，了解早期民族的风俗（参见 Momigliano 1990，pp.109—131）。这会清楚地说明君主政体是如何起源于散布罗马帝国全境的各日耳曼民族，以及如何由此发展而来的。当日耳曼民族居住在日耳曼尼亚的时候，整个民族汇集在一起；在征服罗马帝国之后，他们分散到各地，再也不能聚在一起了。因此，他们通过代表制来体现整个民族的思考：

> 这就是我们哥特式政府的起源。它最初是贵族政体和君主政体的混合。它的弊病在于平民都沦为奴隶；它是一种好的政体，因为本身具有变得更好的能力。颁发奴隶解放状变成了习惯，很快，人民的民事自由、贵族和僧侣的特权以及国王的权力三者就处于一种前所未有的协调状态之中。我认为，在这个政体继续存在的时期，世界上再没有像欧洲各地政府那样温和的政府了；一个征服民族的政府的腐败，竟然形成了人们所能设计的最好的政府，真是令人称奇（*SL*，XI.9，pp.167—168）。

36

孟德斯鸠习惯于谈论“我们的祖先，古老的日耳曼人”，并且对他们予以深情的描述（*SL*，XV.14，p.243）。我们在他早期著作中也见过这种情感。他钦佩他们的活力和勃勃生气，认为他们享受着一种自由，其程度是他的著作中所讨论的其他任何民族都不可企及的，一个重要的原因在于，一个不事农耕的民族（他坚持认为他们不是农耕民族）拥有更大程度的自由。此外，他们的国王或者首领的权力非常有限，日耳曼尼亚的法兰克人根本就没有国王（XVIII.30）。

这个"原初民族"之历史的本质在于,他们有封臣,但是没有封地,虽然他们没有土地,但是他们有同伴和下属,并且在战场上赢得他们的荣誉(XXX.2—4, pp.620—622)。如果征服高卢的法兰克人处处确立了封地的话,那么国王将拥有土耳其苏丹的权力(XXX.5, pp.622—623),这是孟德斯鸠与迪博一致的地方。孟德斯鸠始终认为,日耳曼人不事农耕,他们是游牧民族(XXX.6, p.623)。最为重要的是,孟德斯鸠力图表明,这些蛮族绝不是无法无天的。称他们为蛮族,是就他们生机勃勃、在心理上未被征服而言,但这并不是说他们不懂和缺乏行为规则。事实上,他们的法规非常精确,并且包含了明确的罚金,尽管他们几乎没有什么货币;每一种犯罪都有一种固定的惩罚方式。有趣的是,孟德斯鸠还认为,日耳曼人推行司法的最初动力,来自保护被告免遭受害人报复,因此就要强迫受害人接受法律规定的赔偿(XXX.20, p.651)。审判费用由犯人支付,因为他从审判中获益。通过分析原始意图,孟德斯鸠对早期法学做出了重要解释。

追溯一个民族的起源,理解它自始以来司法的本质、背景和目的,乃是依照一个民族的精神来制定法律时所必需的至关重要的知识。在孟德斯鸠看来,这么做之所以必要,是因为专制可能采取两种形式。它固然可以表现为篡夺权力和个人的任意妄为来展示,它也可以表现为不恰当的法律。前一种被他称作 37 "真正的"专制,即实行暴力统治;后一种被他称作"观念的"专制,他声称,"当统治者所确立的一些东西与民众的想法相悖逆时就让人们感受到了"专制(XIX.3, p.309)。如果孟德斯鸠只是担心其中一种专制,那么,可以想象的是,人们可以将他置于贵族论和王权论的争论之中(尽管他似乎坚决拒绝这两种立场),但是,他所担忧的并不仅仅是那些制定和执行法律之人的合法性,这种合法性问题或许是那些受他启发最多的人(如卢梭)关注的焦点。孟德斯鸠不但关心法律的本质和形式,或者再次引用这本著作第 29 章的标题来进行说明,他关心"制定法律的方式",不亚于关心它们的制定者。应该如何来做,这个问题因为更难把握也就更加棘手。孟德斯鸠倾力关注这个难题,使他在同时代人以及此后大多数政治理论家中显得超逸绝伦。

在他的叙述中,历史是立法者的婢女;其中,法律的历史以及一切与法律的各个概念相联系的事物被赋予了首要地位。这包含了关于风俗以及关于法律

如何顺应风俗和风俗如何顺从法律的切实研究（*SL*，XIX.26，p.325）。这就要求理解气候和地理。此外，立法者必须能够理解孟德斯鸠在对奢侈进行总结时提出的原理，即“共和国亡于奢侈，君主国则亡于贫穷”（VII.4，p.100）。他们还得认识到，“君主国的版图应当大小适中”（VIII.17，p.125）。他们必须理解货币的历史及币值的波动。他们必须注意人口增减的变动以及教育和宗教的角色。他们必须对妇女的地位有敏锐的感知，并且认识到立法的界限。所有这些是必须掌握的，此外，还要掌握更多事情。孟德斯鸠同意这种观点，即从原则上来说，自然和人类世界是可以理解的，对它们进行研究是我们义不容辞的责任。

人们还必须以一种更加传统的方式来利用历史，即探究人性，并且把历史当作好政府和好君主的范例资源。它教导人们奉行中庸之道，告诉人们机遇的重要性。创造温和的政府是一项精致的工作：

> 为了形成一个温和的政府，就必须集合各种力量，加以规范和调节，让它们有所作为；必须给一种力量添加分量，也就是说，让它能够与另一种力量抗衡；这是立法的一个杰作，偶然性很少能造就它，单靠审慎也很少能造就它。（*SL*，V.14，p.63）

这种困难说明了为什么尽管人类热爱自由、憎恨暴力，但是绝大多数人民还是生活在专制政体之下。通过对比，孟德斯鸠写道，专制政府“可以说是一目了然；它在任何地方都是一模一样的；因为它的建立仅凭激情，所以谁都能做这件事“（*SL*，V.14，p.63）。了解和承认激情的力量是绝对必要的。因为只有这样，才能怀着激情去工作，确保私利带来公共利益。此外，自知之明很重要，像伏尔泰一样，孟德斯鸠认为，法律“总会碰到立法者的激情和偏见”，但是，他补充道，“有时得以通过，只是染上了色彩；有时候没有通过，停留在那里，与那些感情和偏见交织在一起”（XXIX.19，p.618）。“人类固有的一大不幸就是，温厚稳重的伟大人物非常少见”，“寻找特别有道德的人比寻找特别明智的人要更容易一些”（XXVIII.41，p.595）。不过，他还是列出了一些明智之士；尽管他反复强调法律，但他对个人的角色还是做了不少论述。尽管他强调构成民族精

38

神的各种因素之间的因果关系，他也认识到，一些杰出个人能够凭直觉懂得为了塑造他们的政治世界需要自己做什么。在他挑选出来的男女当中，他对查理大帝最不吝惜赞美之词，认为查理大帝成功地控制了贵族，让他的儿子们成为服从的典范。他制定令人钦佩的法律，并且付诸实施：

> 他的才华影响了帝国的各个部分。在这位君王的法律中，我们看到了明察秋毫、高瞻远瞩的精神和某种带动一切的力量……他的计划宏伟，但又简单易行，他从容地成就最伟大的事情、迅速处理困难的事情，这种高超的艺术是无人可及的……没有哪个君主能够像他那样勇敢面对危险；也没有哪个君主像他那样善于避免危险。他戏弄所有的危险，尤其是伟大的征服者几乎总是要经历的危险，我所指的是阴谋。这位神奇的君主又是非常宽容的；他具有温柔的性格；他喜欢与宫廷中的人们生活在一起……他对自己的花销的控制非常令人钦佩；他明智、谨慎而又节俭地管理着自己的产业；一个父亲可以从他制定的法律中学会如何治理家庭（XXXI. 18, pp. 697—698）。

自文艺复兴以降，很多人像孟德斯鸠那样，论述了伟大君王的美德及荣耀的正直本质，如果将孟德斯鸠的论述与这些人的论述加以对比，还可以发现很多东西。例如，他对查理大帝的简朴和极度节俭的赞美，尤其堪与费奈隆对圣39 路易的赞扬媲美。然而，尽管查理大帝克服了种种巨大的考验，他却不用应对在孟德斯鸠看来只有 18 世纪的君主才会遇到的挑战。18 世纪的君主们必须思考现代社会前所未有的本质，其中包括社会的、军事的以及商业的本质（*SL*, XXI. 21, pp. 392—393）。孟德斯鸠并没有将他们的任务简单化；相反，他警告他们以及所有出谋划策的人注意这项任务的高度复杂性。[11]

11　在此感谢对这一章的初稿进行审评的所有人，他们是伊斯特万·洪特、马克·戈尔迪、罗伯特·图姆斯和罗伯特·沃克勒。

第二章　英国的自由制度

马克·戈尔迪

一、革命争论

1688年冬，詹姆斯二世国王被废黜。在把王位移交给威廉三世的最初几个月，评论家们感觉到，人们在公开场合下对于王权性质的评论发生了决定性变化。当时，有位法官发表演讲，大意是"国王是由人民设立的"；对此，罗伯特·哈利评论说，这样的说法"在18个月前可被定为叛国罪"。[1] 光荣革命的拥护者非常清楚已经取得的成就。斯坦福德伯爵对一个大陪审团说，英国已经从"法国式暴政和奴隶制"中解放出来了（*RLP*，I，p.54）。[2] 对1688年"美妙而幸福的革命"令人愉快的沉思，很快就衍生出关于英国自由的洋洋自得的、喋喋不休的高调，这种声音一直回荡在接下来几十年里。它们回荡在孟德斯鸠对"美好的"英国制度的颂词当中（*SL*，XI.6）。美国人詹姆斯·奥蒂斯在1764年声称，整个欧洲"为英国优美的文明体制所陶醉"（*RLP*，III，p.8）。

评论家们一致认为，这个革命以有限君主制取代了绝对君主制。伦敦德里的主教在1700年说道，国王只是"某个执行（议会的）命令的行政官员了"（转引自Rubini 1967，p.202）。丹尼尔·笛福对他的《评论报》的读者说，革命已经抛弃了王权神授的"荒谬观念"，将君主制建立在"议会的限制这一基础之上"（1705年8月30日）。有人说，革命使得政治体制恢复了适当的和谐，包含了三

1　Historical Manuscripts Commission，*Portland*，III，P.439.

2　在这一章中，*RLP* 代表 *The Reception of Locke's Politics*，ed. Mark Goldie，6 vols.（London，1999）。

种经典政府形式，即君主制、贵族制和民主制，分别体现在国王、上议院和下议 41 院。这类言论已成为街头巷尾的老生常谈。在革命前的英国，这是一种煽动性学说，牛津大学在1683年的焚书行动中也对之予以正式谴责。

人们说革命产生了许多好处。它让出版自由成为自由的“守护神”。它剔除了宗教狂热的根源，消除了教会等级制度的压迫以及天启式清教学说的狂热主义。所有这些赞美都伴随着一种新的历史说辞：斯图亚特王朝统治时期充斥着一系列“暴政行为”以及“天主教的偏执”。这种观点明显地体现在保罗·拉潘那部颇受欢迎的《英格兰史》（1723—1725）中，博林布鲁克子爵在《英格兰史评注》（1730—1731）中也予以认可，直到休谟《英国史》（1754—1762）出版之前，这种观点一直没有受到严肃的挑战（Forbes 1975）。

1688年之后，英国与法国发生第二次百年战争，在战争压力下，自由之光照耀英国的信念日益沾上摩尼教的尖刻和新教福音派的狂热。《伦敦每日邮报》（1739年4月18日）宣称：“新教的、自由的、道德高尚的、团结的、基督教的英国”将经受住“专横的、偏执的、违背基督教教义的罗马天主教会向她施加的一切暴力”。由“巴士底狱和宗教裁判所”组成的欧洲外邦人世界——亨利·菲尔丁的说法——几乎没有摆脱据说照搬了在“亚洲”流行的专制主义（Acherley 1727, p.14; Lamoine 1992, p.336）。当人们发现英国的自由制度蕴含在上帝对所有造物的统治之中时，这种制度也就具有了普世意义，约翰·德萨居利耶的《牛顿的世界体系：政府的最好模式》（1728）一书探究了这个主题（Force 1985）。

即便有如此多的赞美，反对之声同样强劲有力，1688年之后不乏有人哀叹自由的脆弱性。本章许多篇幅会用来考察对革命后状态表示抗议的种种言论。威廉·斯蒂芬斯抱怨道：“最近那场令人愉快的革命……并没有像一些人所期待的那样，让我们获益良多”（Stephens 1696, p.10）。种种不满集中于那些令人失望的后果，据说它们源自与“国王在议会中”（crown-in-parliament）的主权形式相关的学说和实践。许多人最终认为，国王的绝对权力不过是被议会的绝对权力所取代。1742年，《匠人》杂志声称：“议会的枷锁是所有枷锁中最糟糕的，事实上，那是我们一直唯一惧怕的枷锁。”

革命后的政制问题或许可以用一个类比来说明。革命之后，英国政府的重 42 要官职，比如财政大臣，有时候是被迫“服役”。他们依然拥有各种权力，但是受

到一个委员会而不是某个个人的管理。革命之后，可以说，君主政体本身也是被迫“服役”。国王保留形式上的权力，但是，他的权力愈益受到能够支配议会多数的内阁的控制。在政治学说的领域里，这种发展也产生了一个特殊结果。主权理论因为让·博丹、罗伯特·菲尔默爵士以及托马斯·霍布斯为君主所作的辩护而盛行一时，并且得到 17 世纪 40 年代内战时期保皇派和 17 世纪 80 年代极端托利党人的吹捧，现在它转变为鼓吹威斯敏斯特议会至高无上的信条。这一信条又由参与光荣革命的辉格派和托利派传递给 19 世纪法律实证主义者，如约翰·奥斯汀和艾伯特·戴西。每一个国家必须有一种“绝对的、全能的、不受约束的、武断的、专横的”权力，这“被称作主权者”；在英国，主权者就是议会。这是威廉·佩利在 1785 年对 18 世纪各种事实做出的概括（Paley 1860，p.136）。依照 1696 年一本小册子的说法：“在英国，议会无所不能”（Anon 1696，p.12）。因此，革命证明霍布斯是对的，因为他谨慎地说过，绝对主权可能很容易就存在于一个团体之中，就好像存在于某个个人手中一样。

1688 年之后，议会绝对至上这个观念迅速被人们接受；由此产生的一个后果就是，那些对英国政府所行使的权力表示怀疑的人，开始担忧，“国王在议会中”将会被由内阁成员和朝臣组成的“小集团”（junto）所控制——这个英格兰的“威尼斯式寡头集团”是用恩庇关系和钱袋武装起来的。霍尔巴赫男爵在 1765 年说道，英国政府通过恩庇关系获得了法国政府通过专制所取得的一切。现在，问题的关键在于压倒性的行政权与议会内外更广泛的政治群体的权利二者之间的关系。然而，与此同时，还出现了为议会自由体制中行政控制的合法性所做的有力辩护。因此，革命后政治思想的中心主题，就是占主导地位的议会主权论以及行政权效率论与反对这些观念的、基础广泛的对立文化之间的对话。反对派的政治文化表现在很多方面：詹姆斯党人捍卫被推翻的斯图亚特家族的继承权而展开的王朝复仇活动；教会对俗权高于教权的反抗；边缘国家和殖民地（尤其苏格兰和爱尔兰，以及后来的北美）对大帝国的抵制；将最高权力直接寄托于社会而不是寄托于议会的人民主权论；要求中央行政权全面下放的准共和主张。下面将对这些反对主张逐一进行考察。[3]　43

3　关于这一时期英国政治思想的比较研究，参见 Clark 1994a；Dickinson 1970；Goldsmith 1994；Gunn 1983；Ihalainen 1999；Kenyon 1977；Phillipson 1993a；Pocock 1985，1993a。也参见后面的第 11 章。

二、忠诚争论与詹姆斯党人

然而，"议会的枷锁"问题并没有马上出现在革命的后果之中。革命之友和革命之敌的首要任务乃是维护或者谴责新政权本身。1689—1691 年间有关忠诚争论的语言，完全属于欧洲宗教改革及其导致的宗教战争所哺育的政治反抗理论。[4] 16 世纪晚期，法国和苏格兰加尔文派教徒明确宣称，他们支持反抗暴君的革命权，17 世纪 40 年代英格兰叛乱的辩护者重申了这一主张。这一传统在 1689 年再次得到使用，当时，菲利普·德·普莱西·莫尔奈的《为反抗暴君辩护》（*Vindication against Tyrants*，1579）、乔治·布坎南的《苏格兰王国的权利》（*Rights of the Kingdom of Scotland*，1579）、菲利普·亨顿的《论君主政体》（*Treatise of Monarchy*，1643）以及约翰·弥尔顿的《国王与行政官的任期》（*Tenure of Kings and Magistrates*，1649）都得以再版。约翰·洛克的《政府论》出版于 1689 年秋，此书扼要重述了上述传统。同时，更具有历史精神的辉格派成员详细论述了中世纪国王爱德华二世和理查二世被废黜的情况。这一广泛的思想潮流也启发了少数共和主义者，如前平等派成员约翰·怀尔德曼，他认为，当詹姆斯二世逃跑时，人们应当抓住"（政府）崩溃"的机会剥夺国王所有权力。怀尔德曼在《政府散论》（1689）中构想了一个绅士共和国，在这个共和国里，行政官员、军队长官、神职人员以及城市和教区官员都由特定的选民选举产生，而不是由国王自上而下地任命（Goldie 1980a）。

然而，1688—1689 年间发生的事件的正当性，并非只得到加尔文派革命理论的证明。对新政权的成功至关重要的是，人们用一种更加温和而含蓄的措辞来描述这次革命。之所以如此，部分原因在于，这一事件与其说像一次国内反叛，不如说像外国君主的一次入侵；而更关键的原因在于安抚托利派的需要，这些人习惯于接受"消极服从和非抵抗"学说，并且对"弑君学说"（他们将之与清教徒和耶稣会士联系在一起）感到恐惧。为了抚慰保守派不平静的良知，忠诚争论主要成为一次决疑法的练习，亦即，通过将一般的道德原则应用于不明确

44

4　关于对忠诚争论之政治思想的论述，参见 Goldie 1977，1980b，1991a；Kenyon 1977；Nenner 1995；Straka 1962；Worden 1991。关于莱布尼茨的角色，参见 Jolley 1975；Riley 1973。

的、实际发生的偶然事件，以此来解决良心上的不安。由于要求此前庄严地向詹姆斯二世宣誓的人重新向威廉国王和玛丽女王宣誓效忠，这一问题变得更加紧迫。人们再次援引那场以1649年“约定争论”（Engagement Controversy）为中心的辩论，当时人民被要求宣誓效忠查理一世被处死之后的英吉利共和国。安东尼·阿斯卡姆的《论政府的混乱与革命》（*Of the Confusions and Revolutions of Government*，1649）得以再版，它建议对权力和上帝的安排采取斯多葛式的服从。

对于许多（或许绝大多数）见证了革命巨变的人来说，革命权理论是令人生厌的，对1688—1689年间发生的事件做出的一系列重新描述，就避免了这种理论的必要性。由此，有人认为詹姆斯二世逃亡法国就意味着放弃了王位，用这种说法来规避国民有权利废除其君主的主张。[5] 把革命描述为一位君主反对另一位君主的正义战争，同样回避了臣民可以推翻君主这一观念。继承权原则也因一种传说而得到维护：詹姆斯二世的新生儿威尔士亲王是假冒的，是用一个暖盆偷运到王后卧室的。因此，詹姆斯二世的合法继承人是他的长女玛丽，通过在1689年发明的兼君制，她和其夫奥兰治的威廉登上了王位。另一个宽慰良心的措施就是在理论上的（*de jure*）统治者和事实上的（*de facto*）统治者之间进行划分。这也回避了王朝合法性问题，并且准许对“在位”君主表示暂时忠诚。新的忠诚誓约认可了这种忠诚，它巧妙地忽略了君主的“正当性与合法性”认定传统。

各种思想资源都被要求用来支持这些立场。杰出的法学家爱德华·科克爵士对忠诚本质的说明，以及神学家罗伯特·桑德森关于宣誓的良心学都得到使用。格劳秀斯的《战争与和平法》（1625）中关于正义战争的法律也是如此，埃德蒙·博恩在他的《逃亡史》（*History of Desertion*，1689）以及威廉·金在他的《爱尔兰新教徒的状况》（1691）中，巧妙地利用了这些法律，这旨在表明，奥兰治的威廉是詹姆斯二世（而不是英格兰和爱尔兰人民）的合法征服者。霍布斯在《利维坦》（1651）中所做的叙述同样重要，即忠诚应给予有能力保护我们的一切 45

5　然而，斯劳特（Slaughter 1981）认为，“废除”一词的使用，通常意味着对国王做了某件事情。托兰德就是一个例子：“詹姆斯二世被公正地废除了……因为他是人民之敌”（Toland 1697, p. 14）。比较 Miller 1982。

权威。代表剑桥大学的下院议员牛顿也发现霍布斯的论述很有说服力:"忠诚和保护总是相互的,因此,当詹姆斯国王不能保护我们时,我们也就不再效忠于他"(Newton 1959, p.10)。这种观点很容易遭到指责,被认为是以机会主义的态度屈从权力,而不管是非。保守的托利派牧师威廉·舍洛克是上述观点最著名的倡导者,他写了一系列小册子来为忠诚于事实上的政权辩护,他也因为认同光荣革命而得到更高的教职。尽管他在一本小册子的扉页上反驳说,他并不是"在维护霍布斯先生的原则",但还是招致了许多指责,人们斥责他诉诸赤裸裸的"霍布斯主义"(Sherlock 1691)。

所有这些含混之语,使得英格兰——尽管不是爱尔兰或苏格兰——避免了一场新的内战,因为它将托利派与1688年革命绑在一起。对于强硬的辉格派而言,它只是推诿的废话:对他们来说,只有一种清晰的革命理论才起作用。他们——包括洛克在内——要求用一种高调的效忠誓言来重申"正当性和合法性"这一条款。在这种政治学说的另一端,是詹姆斯党人和拒绝宣誓效忠派。他们也断定,托利派的决疑法相当于虚伪地背叛古老的保皇主义原则。他们明确反对这场革命,支持詹姆斯二世及其继承人的王位权利。阿贝德尼戈·塞勒的《消极服从史》(1689)之类的小册子,哀叹圣公会保皇派教义现在已经被支持革命的托利派无情地背叛了。

在1746年苏格兰卡洛登战役的决定性军事失败之前,詹姆斯党人一直维持着一种强有力的意识形态传统。从广义上而言,詹姆斯党人的政治理论与整个17世纪为了斯图亚特王朝的利益而讲授的绝对主义学说一脉相承。它是思想大杂烩,包含了博丹的君主最高权力观念、罗伯特·菲尔默爵士对王权家长制起源的叙述,以及圣经对臣民如同基督般的消极服从义务的辩护。它的主要观点就是,上帝赋予亚当(第一位丈夫、父亲和国王)的权威是所有人间合法权威的原型;王位继承权容不得任何人间机制的怀疑;每一个国家都必须有一种主权权威,它不得混杂、分割和分享;圣保罗在《罗马书》中坚持认为,"凡掌权的都是神的命","抗拒的必自取刑罚"(Romans 13:1)。在18世纪早期安妮女王统治时期,查尔斯·莱斯利很有影响力的杂志《彩排》每周都令人生厌地宣传这些学说。[6]

46

6　菲尔默的父权理论有几次死灰复燃,例如,18世纪90年代对托马斯·潘恩以及法国革命者之学说的反动,19世纪50年代美国南部为奴隶制所作的反资本主义的辩护(Bowles 1798; Fitzhugh 1854)。

然而，这类思想并没有一成不变地存在于詹姆斯一世和罗伯特·菲尔默爵士在17世纪前期所提出的某个说法中；因为这只是一种意识形态，在启蒙运动时期的听众面前，它可以被重新表述。修正的方式可以是对笛卡儿式逻辑的运用：一种是见于马赛厄斯·厄伯里《以数学方式阐述的世俗的和宗教的政策原理》（1716）一书中所阐释的那些"定理"、"命题"和"公理"；另一种见于乔治·贝克莱的《消极服从》（1712）中（大致康德式）的演绎，该作品证明了不抵抗是主权观念的逻辑结果。除此之外，修正的方式也可以采取寓言形式，描述如何培养一位品德高尚的爱国君主。这些作品都从费奈隆的《忒勒玛科斯冒险记》中吸取灵感，其中最著名的当属安德鲁·拉姆齐的《居鲁士游记》（1727）。另外，詹姆斯党人善于利用自由的语言来反对压制。一种丰富的詹姆斯党人流行文化兴起了，它体现在符号、象征、殉教者列传以及反对革命后"暴政"的喧嚣声中。在几十年时间里，詹姆斯党人的事业成为宣泄怨恨的手段，即怨恨革命政体、"荷兰"和汉诺威王朝的税收与军队，以及对公民自由的压制。此外，还长期存在一种可以被称为"辉格派詹姆斯党人主义"（Whig Jacobitism）的思潮。这种思潮肇始于贵格会教徒威廉·宾，此人保持着对詹姆斯二世的忠诚，因为国王对新教徒不从国教者实施了宗教宽容；这种思潮在流亡的詹姆斯党人中得到延续，这些人乐意支持人民的权利和公民自由，反对革命后的政府。在18世纪10年代和20年代，詹姆斯党人创办的报刊甚至有可能利用洛克，以辉格派论据来反对辉格派政府。1749年一幅卡通画刻画了詹姆斯党人拥戴的查理王子（"小僭主"）在图书馆勤奋学习，书架的著作中就有"洛克的作品"。因此，詹姆斯党人学说绝对不仅仅是对君权神授理论的返祖式或怀乡式辩护，正如这个例子表明的，对洛克的接受证明它是一种复杂现象。[7]

47

三、对洛克的接受

洛克的《政府论》（1689）对革命后政治思想的显著影响，一度成为传统教科

7　关于"詹姆斯党人"的政治思想，参见 Berman 1986；Chapman 1984；Cherry 1950；Clark 1994a；Cruick-shanks 1982；Erskine-Hill 1975，1979，1998；Henderson 1952；McLynn 1985；Monod 1989；Pittock 1991，1994；Sack 1993；Szechi 1997。

书的重头戏。这部著作被认为是对光荣革命的经典辩护，是对辉格派学说的概括。人们认为洛克填补了"君权神授"理论崩溃之后留下的真空。现代学者彻底修改了这种看法，现在看来，洛克的政治思想似乎是难以捉摸的东西，至少在18世纪60年代之前是如此。这种修正是有原因的。首先，在20世纪50年代，人们发现《政府论》写作时间大约是1679—1682年间，这一发现推翻了洛克写作此书为尚未发生的革命作辩护的可能性；其次，直到1704年去世之前，洛克一直没有公开自己的作者身份，他的声望主要倚重《人类理解论》(1689)，跟《政府论》毫无关系；第三，在这次谨慎的、折中的革命中，洛克主张可以废黜政府、把政治权力授予人民的激进主义学说、他的著作与极端辉格派的关联，使得此书显得非常尴尬；第四，《政府论》一开始受到的关注常常是深怀敌意的。查尔斯·莱斯利在《彩排》中的那些抨击，象征着家长制托利主义的复活，这种现象不仅仅限于教条的詹姆斯党人。即便洛克获得名望的时候，他也倾向于加入辉格派政治美德的赞美者队伍，站在约翰·弥尔顿、詹姆斯·哈林顿、阿尔杰农·西德尼、马尚蒙特·尼达姆、约翰·萨默斯、詹姆斯·蒂勒尔以及本杰明·霍德利一边。最后，那种认为"自然权利"和"社会契约"理论是18世纪政治思想唯一可资利用的语言的观点，受到大量的质疑。我们将看到，那一世纪的政治论证所使用的语言主要是政治经济学、帝国、古代宪政主义、自然的社交活动以及公民人文主义；这些都不是洛克的特征。

48　这种修正是有益的，但有些言过其实。很显然，在18世纪最初十年，"洛克的政府论"确实获得了显著的地位。1703年，"伟大的L-K"的声望激起了莱斯利的抨击，让他深感危险的是，洛克"让每个人的同意成为必要"(*RLP*, II, p.62)。1709年，在一幅讽刺画中，辉格派辩论家本杰明·霍德利坐在书桌边，他的书架上放着"洛克的政府论"。到了1716年，《政府论》在议会中得到引用。非正式的传播途径扩大了洛克的影响力。匿名的《民众之声，上帝之声》(*Vox Populi*, *Vox Dei*, 1709)是一本畅销文选，节选的文章都出自辉格派认可的文本，其中包括《政府论》。《政府论》的一些段落也出现在约翰·托兰德的《英格兰的自由》(*Anglia Libera*, 1701)等书籍中。《政府论》的一些早期读者视之为政治教育手册，用来让士绅精英抛弃革命前的学说的危险谬见(很大程度上是教士谬见)。它是"文明的"公民的指南，完全抛弃了绝对主义宫廷社会的谄媚

教条。这种角色在威廉·阿特伍德的《英国政府的基本体制》(1690)中体现得很明显,此书敦促人民应当"每天早晨看几页《政府论》,以此获取反对废话和谬见的万灵药"(*RLP*, I, p.39)。在哈德利的著作以及巴林顿的《革命和反革命的原则》(1714)中,《政府论》依然是反对"君权神授"愚见的指南。

与此同时,《政府论》渗入到学术思考的传统中。早在1702—1703年间,格肖姆·卡迈克尔在格拉斯哥大学的讲座,就将《政府论》与塞缪尔·普芬道夫的理论做了对比(参见下面的第10章)。在欧洲大陆,此书被列入自然法学说的正典当中,让·巴贝拉克在注释普芬道夫的《论自然法与万民法》(1706;英译本出版于1717年)的时候,广泛引用了《政府论》。到1725年的时候,洛克的这部作品在北美也得到使用。通过引用《政府论》第二篇第五章(其中有劳动创造财产权的论点),约翰·巴尔克利反对美洲土著在美洲的财产权要求,原因在于,土著不事耕作,他们仅仅是居无定所的狩猎者和采集者,因此,他们的土地在欧洲劳动力开垦之前,一直是公有荒地(*RLP*, VI, pp.191—223)。

另外,作为政治理论家,洛克的影响并不局限于《政府论》。他出版于1692年的《论降低利息的影响》或许具有令人意想不到的重要性,在对财政问题以及土地与贸易之关系的论述中,此著频频得到引用。博林布鲁克在他主办的《匠人》(反沃波尔的刊物)上,在讨论维持美洲奴隶贸易的重要性时,援引了《政府论》:"明智的洛克先生"警告说,一种贸易一旦失去就很难恢复(*RLP*, VI, pp.229—230)。《人类理解论》的朋友和批评者都认为,这部著作的认识论、道德哲学以及暗含的教会学承载着政治含义。因此,洛克的声望卷入到争论旋涡之中,这一争论与基督教的主张以及教会和神职人员对权威的要求有关。1707年,在伦敦一个讲道坛上,在纪念殉道者查理国王的一次讲道中,洛克被谴责为"黑暗的代理人",他的"原则毫无用处,只是用来摧毁王国和大众福利,颠覆教会,以及毁灭基督教"(Milbourne 1707, p.11)。对洛克的这种解读,或许是由马修·廷德尔令人震撼的《基督教会的权利》(1706)——他的批评者认为书名是不恰当的——引发的,此书在对神职人员的权威进行全面攻击的时候援引了洛克。

49

更为常见的是,人们显然是以折中主义的态度阅读洛克的《政府论》,因此没有把它限定为一种"自然法"和"社会契约"的话语。现代学者区分了所谓不

相关联的政治话语，例如，自然权利、公民人文主义者以及古老的宪政主义传统，但是这种区分并不适用于我们在光荣革命后政治著作中常常见到的杂糅状况。詹姆斯·蒂勒尔在其为辉格派观点汇编的《政治学总览》(1692—1694)中，将《政府论》与塔西佗以及法学－历史学关于撒克逊自由和古代宪政的看法嫁接在一起，尽管洛克本人对基于历史传统的自由理论没有多大兴趣。这有助于解释休谟对社会契约理论做出的显然令人奇怪的批评，即，他想到的不仅仅是洛克，还有一种复杂的辉格派学说，这种学说不但把契约思想当作历史现象，也把它当成非历史现象(Buckle and Castiglione 1991; Thompson 1977)。另一种折中主义体现在主要从希腊人和罗马人那里获取基本思想资源的作家当中。沃尔特·莫伊尔在17世纪90年代的著述中，不是采用洛克的政治反思方式，而是在讲述斯巴达的英雄兼立法者莱库古的时候，赞扬了《政府论》(*RLP*, I, p.291)。最复杂的糅合可见之于约翰·特伦查德和托马斯·戈登的《加图信札》(1720—1723)，这部著作天衣无缝地利用洛克的自然权利理论，也利用有关罗马共和美德的经典作品(Hamowy 1990)。整个18世纪处处可以见到这种折中主义，例如，詹姆斯·伯格的《政治论集》(1774—1775)，此书是当时最受欢迎的政治学教材之一(Zebrowski 1991)。

50 在20世纪晚期政治理论家当中，尤其在北美，出现了一种倾向，即假定在“自由的个人主义”传统和“公民人文主义”传统之间存在尖锐的对立。前者关注个人权利，以洛克为代表，后者关注公共美德，以17世纪50年代共和主义理论家詹姆斯·哈林顿为代表。因此，现代权利理论的命运就取决于把洛克放在18世纪以及此后时代的核心还是边缘。然而，在18世纪，人们并没有以这样一种狭隘的宗派方式来理解他；他的影响四处蔓延、变化不定。

人们会想起革命后英国政府的一个主要悖论，即一方面是自鸣得意的“自由制度”，另一方面是为“国王在议会中”的权威和控制议会的国王大臣索取的广泛权力。因此，在许多人看来，“自由”的主张似乎是空洞的。我们可以识别出三种从理论和实践上限制革命后政府权威的明显努力：第一种主张教会自治；第二种主张为爱尔兰和苏格兰的自治辩护；第三种主张议会外人民团体的利益。所有这些主张在意识形态上都是强劲有力的，但是，在那个时代，它们都没有取得政治上的成功。可以说，第四种主张——代表女性反抗男性——也同

样如此。

四、教会的主张

长久以来，在英国国教内部，路德派的观点——管理教会是世俗官员的职责——受到一种准天主教主张的挑战，这种主张认为，教会拥有独立于世俗政权的权威。教会，尤其是主教，声称权威是从使徒那里继承来的，因为耶稣将他的教会托付给了使徒。在高教会派的国教学说（High Church Anglicanism）当中，这必然得出主教权威的不可取消性，以及为了维护基督教会的真理和团结，教会有权惩罚异端和分裂论者。这相当于对世俗统治者管理基督教会的权限进行一系列强有力的限制。

对正统派教士来说，光荣革命是可怕的一击。[8] 在此之前，教会通过强制性法律来维持宗教一致和惩罚“分裂者”，它尤其想方设法去消灭不奉国教的清教徒。1689 年的《宽容法案》解放了新教徒中的不信奉国教者，使得他们很快就在英国社会和政治领域出人头地。对新教徒来说（对天主教徒尚非如此），现在，一种史无前例的宗教多元主义得到法律认可。革命致使教会遭受了一系列更大程度的打击。阿里乌斯派、索齐尼派、自然神论者以及“无神论者”通过更大的出版自由而得到扩散，作为圣公会竞争对手的长老会派教会在苏格兰合法确立，世俗政府强行废黜英国“拒绝效忠的”主教（即拒绝对光荣革命宣誓效忠的主教），所有这些都激发了一种好斗的高教会派运动，其目的在于夺回教会失去的权威。弗朗西斯·阿特伯里的《致教士会议召集人的信》（1697）是教会苦难的陈述书，要求召集教士会议（教会会议），要求教士会议的行动自由。1701 年，教士会议获准召开。会议宣称主教职位是“神授权利”，并且谴责一些鼓吹异端邪说的作者，由此进一步惹恼了世俗统治者。

51

高教会派和拒绝宣誓效忠者强调教会的普遍性，声称教会是普世性的，而不仅仅是民族性的。“天国的钥匙”是由基督赋予的（《马太福音》，16：18），这也是学说和纪律的钥匙，被交给精神的而不是世俗的统治者。主教职位是基督任

8　关于革命后教会与国家的理论，参见 Bennett 1975；Clark 1985；Cragg 1964；Every 1956；Goldie 1982；Stephen 1876；Taylor 1992；Young 1998。

命的,因此,教会治理模式并不是一个世俗的实用性问题。通过操弄亚里士多德和使徒约翰的术语,高教会派神学家将教会描述为一个具有不寻常终极目的的团体,一个宗教团体或团契(*koinonia*),它拥有公开集会的天然权利。世俗官员的侵犯不但被视为对教会的巨大威胁,也被视为对罗马教皇的巨大威胁。查尔斯·莱斯利在《论王权》(1700)中对世俗权威进行了激烈的抨击,就像他对教皇权力的抨击一样。"西方教会",他声称道,"(与其主人一样)在教权和王权争夺的夹缝中遭受折磨"。[9] 亨利·多德韦尔同样声称,革命后的政府要"摧毁作为一个团体的教会的存在",马赛厄斯·厄伯里担心的是,基督教信条可能"像《狩猎法》一样被废除"(Dodwell 1692, p.3; Earbery 1716, p.49)。乔治·希克斯的《天主教会的体制》(1716)和威廉·劳的《致班戈主教的三封信》(1717—1719)也表达了相同的担心。所有这些作者从革命时期的教会学说中察觉到了霍布斯国家主义的影响,预见到宗教将完全屈服于世俗的功用及国会的为所欲为。

52

威廉·韦克的《所谓基督教君主对他们的宗教会议的权威》(1697)表达了低教会派相反的教会权力观,反驳了阿特伯利要求召集教士会议的立宪主张。韦克的神圣君主形象(他可以召集由他主持并且决定其议程的教会普教会议)来自帕多瓦的马西略和中世纪晚期教会会议至上主义者的思想传统,以及亨利八世宗教改革的辩护者提出的"国家高于教会"的观点。韦克声称,在革命后英国政府环境中,"神圣的君主"现在变成了议会。

教士会议之争的最后阶段就是众所周知的班戈争论(1717—1720),这是以班戈的辉格派主教命名的。霍德利的《基督王国或基督教会的本质》(1717)一书引起了400种小册子的回应。与韦克相比,霍德利进一步抨击了教会的独立权力,声称基督"并没有留下一个有形的人间权威",因此,一切自诩这种权威的主张都是对世俗权威的危险否定。霍德利几乎消解了作为一个法人团体的教会:它无非就是世俗的祷告共和国,牧师其实就是公仆。霍德利认为,在国家和个人良知之间并没有自治教会的位置。教士会议及时地谴责了霍德利,声称他的原则会"摧毁这些权威的存在,如果没有它们,那么作为一个社团的教会就不

9　Leslie 1700, p.161.莱斯利也在暗指一个事实:耶稣基督在两个盗贼之间受难。"王权"指国王的各种权利。

可能存在下去”。为了援助霍德利，辉格派政府突然关闭了教士会议。在此后一个多世纪里，都没有召集教士会议（*RLP*，V，pp.143ff）。

马修·廷德尔的《基督教会的权利》(1706)对教会的主张进行了相似的灾难性消解。霍德利和廷德尔徘徊于两种学说之间，即一方面是洛克的政教分离学说，另一方面是主张世俗官员在宗教事务上拥有最高权威的国家主义和霍布斯主义学说。与自然神论者约翰·托兰德一样，他们不但设想把教会简化为一种个人自愿参加的社团——属于市民社会，而不是国家的一部分——而且倾向于把教会转变为一种公民宗教，这种宗教不但是民族的和公共的，也是开放的和宽容的。一种公民宗教会灌输社会美德，教权主义和教条的教义也会被清除出去。

在《教会与国家的联盟》(1736)中，威廉·沃伯顿力图在两种人之间进行理论上的协调，一种是那些认为“国家是教会的创造物”的人，即天主教徒；另一种是那些认为“教会是国家的创造物”的人，即国家全能论者。在对契约理论做了别出心裁的加工后，他指出，“独立于市民政府”的教会的原始自治，被教会与国家订立的契约或“自由的约定”所取代。这一契约与建立国家的公民契约共生共存，因此，人们会发现它“与行政官和人民之间的著名原始契约存放于同一个档案中”。它是一种互利互惠的契约，教会通过它“能够为国家提供最大的服务；国家会支持和保护教会”。沃伯顿认为，这一契约规定所有新教徒有礼拜自由，但是《宣誓条例》——维护国教成员独占公职的法律——应当原封不动。通过急转直下的变调，他为当代英国的各种制度找到了永久的基础，宣称“国教和宣誓法建立在自然法的基本原则之上”。卢梭在《社会契约论》(1762)的“论公民宗教”一章中，把沃伯顿挑出来加以评论，沃伯顿在上述作品的修订版中做出了回应，批评卢梭的自然神论和法国人谈论自由时的“信口开河”（*RLP*，V，pp.194，206，215，220—221，224，238，274；*SC*，IV. 8，p.146，also II.7，p.72；参见 Taylor 1992）。 53

沃伯顿对所谓教会与国家之间的“联盟”所采取的狭隘的法学研究法，似乎让世俗统治者失去了神圣性，而“联盟”之后的教会则完全受制于国家。对于许多教会人士来说，他们能够从埃德蒙·吉布森的《安立甘宗教会法典》(*Codex Juris Ecclesiastici Anglicani*，1713)中发现一种更加令人满意的论点，此书悉心而又明智地叙述了教会社会和世俗社会的联合，不过，它也更加刻意地表达出

福音派色彩，既强调国家是基督真理和道德的传播者，也更强调牧师的权威。此书使得辉格派政策和国教教士之间的和解成为可能。18世纪后半期，许多人论述了教会与国家之间半独立的联盟这一主题，例如，威廉·布莱克斯通爵士和威廉·佩利的论述，这种论述模式是由吉布森和沃伯顿确立的。

在非国教徒中可以看到对国家教会这一观念更为坚决的批评，例如，埃德蒙·卡拉米《为温和的非国教徒辩护》(1704)第二部分导论以及巴林顿的《不从国教的新教徒的权利》(1704—1705)。这些专论让长老会派断绝了挥之不去的取代安立甘宗成为国教的渴望，也让它抛弃了加尔文学说中更加不宽容的传统。它们赞同教派多元主义，通过阐释洛克提出的教会自愿团体观，把宗教与国家分离开来。它们坚持认为教会无非是市民社会内部的一种自由联合，这使得"洛克论宽容"愈益被视为对不从国教的新教徒的袒护(Bradley 1990；Haakonssen 1996b；Lincoln 1938；Watts 1978)。

54

在我们可以合理地称之为英国早期启蒙运动的那场运动中，在正式的教会学领域之外，出现了一种强烈的文化需求，即让牧师公民化以及剥夺他们掌控公共权威的借口。在一些圈子里，革命后的情感是极端反教权的，在17世纪90年代，"教士的权术"这一新术语在某种程度上突然进入词汇中。揭露虚假的教士权力的历史和人类学根源，甚至成为深受欢迎的报刊的主题，也是自然神论专论、辉格派讲道文的主题，前者如《独立的辉格派》(1720—1721)，后者如理查德·巴伦的《被动摇的教士权术和正统学说的支柱》(1768)所收集的论文。约翰·托兰德是教士权威最粗暴或最坚定的敌人，他的《基督教并不神秘》(1696)一书不给祭司阶层留下任何生存空间。[10]

五、爱尔兰和苏格兰的主张

在1707年英格兰－苏格兰合并之前，尚不存在一个不列颠王国；在1800年英国－爱尔兰合并之前，也没有一个联合王国。在17世纪，只有王权的联

---

10 有关对托兰德和反教权主义的论述，参见 Berman 1975；Champion 1992，2003；Daniel 1984；Force 1985；Goldie 1993a；Harrison 1990；Jacob 1981；O'Higgins 1970；Redwood 1976；Sullivan 1982。

合,因为当时在一个君主统治之下有三个王国、三个议会和三个枢密院。当然,与此同时,英格兰的强势地位以及英格兰议会的种种主张,证明了三个王国理论上的平等是虚假的。对于英格兰来说,1688年之后的首要考虑,就是防止王权的联合分崩离析。虽然英格兰的这次革命是不流血的,但是为了击败詹姆斯二世,必须在1690年博伊奈战役中再次征服爱尔兰;苏格兰同样是一种王朝威胁,那里反反复复出现詹姆斯党人的血腥叛乱,比如从1689年基莱战役到1746年卡洛登战役。事实上,在1689年开始的英国王位继承战争期间,这两个王国也主动为法国扩大战争威胁提供了机会。爱尔兰和苏格兰天主教徒以及詹姆斯党人并非仅有的反抗者,这两个王国爱国的新教徒也憎恨英格兰的宗主权。结果,尽管起义均遭到军事镇压,这两个王国还是存在许多强有力的运动,它们力图限制或消解宗主国英格兰的权力。这些运动分别使得苏格兰(在18世纪初)和爱尔兰(18世纪90年代)几乎脱离英格兰而实现完全的独立;但1707年和1800年帝国合并使它们功亏一篑。曾经的王权联合现在变成了议会和国家的整体合并。

55

1692年,爱尔兰议会宣称自己有权制定税收法案,反对伦敦对其立法议程的控制。英格兰议会攻击爱尔兰的毛织业,将其视为对英格兰至关重要的纺织品贸易的商业威胁,这很快就加剧了愤怒之情。这也促使威廉·莫利纽克斯写出那部很有影响力的著作《爱尔兰受制于英格兰议会法案的情况》(1698),到1782年,此书已出了10版。[11]莫利纽克斯的这部著作是对宗主国政策发出的一个抗议,它对王权联合做出一种联邦式阐释。莫利纽克斯坚持认为,爱尔兰与英格兰在地位上是平等的,是一个"单独的和不同的王国",有自己的最高议会,不受英格兰的管辖。尽管莫利纽克斯的著作有时候被解释为"殖民地民族主义"教材之一,但是他并不是现代"民族主义者",对文化认同毫无兴趣,也无意打破王权联合。作为新教移民阶层"新教优势"(Ascendancy)的成员,他忽视了爱尔兰天主教徒这个多数人群,后者直到18世纪50年代才开始在查尔斯·奥康纳的著作中发出他们自己的爱国心声。莫利纽克斯理所当然地认为,"人们

11　有关莫利纽克斯和爱尔兰政治思想,参见 Bartlett 1995; Boyce et al. 1993, 2001; Eccleshall 1993; Gargett and Sheridan 1999; J. Hill 1995; Kearney 1959; Kelly 1988, 1989a, 1989b; Ohlmeyer 2000; Simms 1982, 1986。关于英格兰帝国意识形态更为宽泛的模式,参见 Armitage 2000b。

在英格兰王权下享受了五百年之久"的古老的英国自由是一种共同遗产。事实上，他并非一定反对以联合——通过这种联合，爱尔兰的成员将会被选入伦敦的帝国议会——作为解决爱尔兰不平等待遇的方法，只要这种联合能够带来完全的经济平等。亨利·马克斯韦尔的《论爱尔兰与英格兰的合并》(1703)对这种立场做了更充分的探究。后来，当爱尔兰议会确实获得更大程度的自治时，莫利纽克斯在其著作1782年版中，删除了他赞同完全合并的话。即便如此，王权的联合依然没有受到质疑，莫利纽克斯的联邦解决方案在整个18世纪一直主导着爱尔兰"爱国者"的话语，直到沃尔夫·托恩受到法国革命原则的影响，于1798年提出建立一个完全独立的、共和主义的爱尔兰的设想。

56

莫利纽克斯认为，爱尔兰人民与英格兰国王——而不是英格兰政府——订立了一个自由的契约；没有他们的同意，不能在爱尔兰推行任何法律。他的著作大量使用了洛克"无与伦比的"《政府论》。他引用洛克的话，宣称"所有人要求的那种权利，即完全不受实在法的约束，是建立在自然平等之上的，这种情形一直持续到他们同意放弃他们的自由进入到文明社会中"。"自由和财产的热情支持者"尤其会憎恶"未经我们同意向我们征税"(*RLP*, I, pp.222, 225, 272, 280)。这里引用的是洛克《政府论》下篇第140和第142段的话，这种做法为18世纪60年代北美殖民地反抗者使用《政府论》提供了典范。莫利纽克斯的著作被波士顿报刊引用，托马斯·杰斐逊和詹姆斯·麦迪逊图书馆都藏有这部著作。

17世纪90年代末，约翰·卡里和威廉·阿特伍德——英格兰辉格派内阁的辩护士——通过盛气凌人地维护英格兰的帝国权利，对莫利纽克斯做出了回应，他们这么做的时候，经常借鉴托利派的观点。卡里坚持认为，根据征服者的权利，爱尔兰成为"英格兰的一块殖民地"，只是由于"特许"它才有议会，而且议会没有权利。13世纪对爱尔兰的征服，目的在于以罗马人的方式"培养他们优雅的生活方式和教给他们有用的技术"，让他们摆脱"蒙昧主义和无知状态"。这种坚持单一国家的严格主义态度还借助了一个论证，即当时的德意志各城邦不管获得了何种程度的自治，"都不能不……依附"皇帝(Cary 1698，尤其献词)。阿特伍德也不加掩饰地声称，与英格兰所有地方城市一样，都柏林也是英格兰"帝国"的一部分。他冷酷地提醒爱尔兰新教徒注意他们的错误立场："如果他们还有良知的话，他们就应该放弃对[天主教]土著居民之土地的权利要

求"(Atwood 1698, p.44)。

英格兰议会正式谴责了莫利纽克斯的《爱尔兰受制于英格兰议会法案的情况》,认为它违背"爱尔兰附属和依赖于……英格兰王国的帝国王权"这一事实。它继续为爱尔兰立法,并且在1720年通过《公告令》(Declaratory Act),把爱尔兰描述为"一个隶属王国"。莫利纽克斯的传统继续存在,尤其体现于乔纳森·斯威夫特的《布商书信》(1724)中,这部著作是对英格兰宗主权的有力抨击。斯威夫特在致莫尔斯沃思子爵的第5封信中宣称,在"长时间阅读阁下、洛克先生、莫利纽克斯先生、西德尼以及其他危险作家的作品"之后,他已经得出了一条公理:"自由存在于一个受到经自己同意而制定的法律统治的民族当中;奴隶制则相反"(Swift 1939—1968, x, pp.85—87)。

57

在18世纪最初10年,苏格兰的自我确认(self-assertion)采取了一种更戏剧性的转变。这是由激进的长老会派、共和主义者以及詹姆斯党人之间的暂时组合促成的。在革命期间的1689年,苏格兰议会比英格兰议会更直率地做出决议:詹姆斯二世"丧失了"他的王位,因为他"侵犯了基本的宪制……把合法的有限君主制变为专横残暴的权力"。苏格兰议会此前受到斯图亚特王朝君主们的小心控制,此后很快就夺取了宪法动议权,斥责英格兰大臣,并且推翻主教制度,以长老会派取而代之,从而在王国北部正式确立了一种不同的宗教。17世纪90年代,饥荒、对法战争所导致的经济混乱以及达连灾难(苏格兰企图在巴拿马建立一个殖民地所导致的人道和经济灾难)等一系列事件,加剧了人们对英格兰的怨恨之情。最终的结果就是引人注目的1703年议会,它宣称有权控制苏格兰外交政策,并且有权以不同于英格兰的方式解决王位继承问题。吉尔伯特·伯内特写道,苏格兰人展示了"把自己表现为一个自由独立王国的民族幽默"(转引自 Ferguson 1964, p.96)。

从意识形态上看,这场运动的领导是苏格兰爱国者,即使他们不是严格的共和主义者,他们的目的也在于使国王成为纯粹的摆设。他们并不主张两个王国完全分离,而是坚持一种松散的联邦关系。他们的思想在萨尔托恩的安德鲁·弗莱彻——被誉为苏格兰乡村派的西塞罗——那里得到了最完美的表达。[12]弗

12　关于弗莱彻和苏格兰政治思想,参见 Bowie 2003; Ferguson 1974; Goldie 1996; Hont 1983, 1990; Kidd 1993; Lenman 1992; Levack 1987; McPhail 1993; Phillipson 1993a; Robertson 1987b, 1993, 1994, 1995; Scott 1992。

莱彻是一位雄辩家、宗教怀疑论者和职业反叛者。尽管今天人们将他视为苏格兰民族主义者正式名单中的一位关键人物，但是，就他的信仰而言，他在很大程度上是"古代的"，专注于希腊和罗马城邦严谨的公民美德。他指出，斯巴达人维持一个自由城邦达800年之久，瑞士的各州是现在世界上最幸福、最自由的政治实体。

弗莱彻宣称苏格兰"更像一个被征服的省份，而不是一个自由独立的民族"。它必须将自己从"永久地依赖另一个国家"的状态中解放出来。他痛斥英格兰宫廷"可怕的腐败"及其对苏格兰纳税人的压榨。他所提出的限制王权的方案非常激烈，要求将权力完全移交给苏格兰议会。议会每年召开，选举自己的主席；这里所授封的每一个新贵族都必须成为议会下院的新成员；政府的一切官员和法官由议会选举产生；废除国王的立法否决权；议会对外交政策拥有否决权；不经议会同意不得建立常备军；建立民兵。弗莱彻提出最后一个条款，也是一张王牌：如果王权违背这些规则，它就会被宣称丧失权力。这样，苏格兰议会将成为"欧洲最廉洁的立法机构"（Fletcher 1997，pp. 133，141，162—163，164—165）。

对弗莱彻来说，公民制度的这种重建，将成为一种更普遍的社会和经济复兴的序曲。与其他古代美德的辩护者不同，他拒绝诉诸田园牧歌式的伤感主义，认为商业或市场经济并不是现代颓废和压迫的先兆。他有力地谴责了苏格兰的封建制度和"在外贵族"勒索高额租金的行为。尽管他主张发展商业，但是也拒绝模仿英格兰的商业制度。他的《为了人类共同利益而正确监管政府的谈话》（1704）深刻地分析了附属省份在这种制度中的地位。贫穷的国家从富裕的宗主国获得的好处少于它们遭受的损失：它们的优势在于低工资，劣势在于落后的专门技术以及静止不变的、严格的前现代社会结构。他声称，联合将导致英格兰吸吮苏格兰的资源（Hont 1990）。

弗莱彻在其乌托邦思考中，梦想着一个泛欧洲联邦，它由许多小型的、自由的、不事扩张的共和国组成。就英伦三岛而言，布里斯托尔、埃克塞特、约克、爱丁堡、斯特灵、都柏林、科克以及伦敦德里可以成为地区首都。这种想法是建立在希腊城邦体系之上的，这些城邦拥有内陆的农业用地，是自治的，并且通过同盟联系在一起。这是对当时两种不同的国际关系模式的回应：一种是西班牙和

法国反对宗教改革、主张建立普遍性天主教帝国的抱负;另一个是主要超级大国(它们主宰处于它们所谓的保护之下的小国)之间制衡的理论。后来,卢梭曾打算为弗莱彻立传。他的核心主张大概是,1707年英格兰-苏格兰联合是现代文明腐败的典型事例,它让一个曾经活力十足的小国隶属于一个怪异的帝国。

还有一些作家赞同弗莱彻的反合并立场。他们从历史和宪政角度为苏格兰的独立做出辩护,呼应了莫利纽克斯关于爱尔兰相似地位的思考。苏格兰的莫利纽克斯是乔治·里德帕思,他的《苏格兰议会古老的权利和权力史》(1703)致力于构造基于议会传统的苏格兰"古代宪政"。罗伯特·西巴尔德、阿奇博尔德·皮特凯恩以及托马斯·拉迪曼这类詹姆斯党人赞成"乡村派"原则,用西巴尔德著作(1702)的标题来说,他们也思考"苏格兰王国与教会的自由与独立"。 59

在英格兰一方,阿特伍德以一本专论进行回击,题为《英格兰帝国王权对苏格兰王权和王国的优越地位与直接统治》(1704)。他声称苏格兰仅仅是英格兰的一个省份。然而,英格兰赞成合并的立场尤其依赖经济论证。丹尼尔·笛福作为英格兰政府的代表被派往爱丁堡,他赞美自由贸易的经济价值,警告苏格兰人,如果拒绝合并,苏格兰的经济马上就会崩溃,并且做出保证,如果接受合并,商业和农业就会复兴。这是在"和平和富足"与"奴役和贫穷"之间进行选择。他坚持认为,苏格兰的独立这种花言巧语只是不切实际的幻想:苏格兰是一潭死水,需要英格兰商业主义的猛药。佩尼奎克的约翰·克拉克爵士附和道,真正的爱国主义在于追求经济的改善。皮特迈登的威廉·西顿承认:"这个国家很贫穷,没有力量保护自己的商业,无法从自身获得巨大益处,除非分享某个强大邻国的贸易和保护"(转引自 Mitchison 1983, p.135)。

然而,对于合并的辩护不仅仅体现在法律和经济方面,威廉·西顿、克罗马蒂伯爵和塔巴特子爵也做出政治分析。他们认为,不完美的联邦式联合不能实现繁荣。丹麦与挪威、阿拉贡与卡斯提尔以及葡萄牙与西班牙都是实行部分的联合,其中较弱的一方总是遭受损失。只有与宗主国的完全整合,才能消除不平等的伙伴所遭受的损失。克罗马蒂指出了欧洲权力平衡的紧迫性、法国对普遍性君主政体的渴望以及大国政治当中独立的苏格兰的脆弱性。他的口号就是:"但愿我们成为大不列颠人,让苏格兰、英格兰这些陈腐的、可耻的名称见鬼去吧"(转引自 Scott 1979, p.27)。

有可能出现一个苏格兰詹姆斯党人共和国的危险（虽然这是一种政治悖论）刺激了英格兰各种政治力量去策动1707年的合并。苏格兰议会被说服自行废止，得到的回报是自由贸易以及对苏格兰法律体系和长老会派教会建制自治的保证。对于贝尔哈文勋爵这种顽固分子来说，合并是"一次彻底的投降"："我们永远成为了奴隶"（转引自 Daiches 1977, p.148）。

在此后的欧洲思想史中，对于那些力图理解政治与经济之关系的人来说，苏格兰成为一个判例。随着时间的流逝，人们对英格兰和苏格兰之间的比较越来越少，而对不列颠的苏格兰（新教的和商业化的苏格兰低地）与"封建的"、詹姆斯党人的以及（很大程度上）天主教的苏格兰高地之间的比较越来越多。苏格兰高地一直抵制合并进程，直到1746年英国政府摧毁了詹姆斯党人后，有意识地粉碎了苏格兰高地的宗法社会。在马克思的政治社会学里，关于从封建主义向资本主义过渡的分析相当倚重18世纪晚期苏格兰政治经济学家的著作，显然包含着一种对这个国家经济与政体之间关系的关照，因为在这个国家高地与低地、詹姆斯党人与汉诺威王室、农业与商业、"落后"与"现代"之间的区分显得很明显。因此，爱丁堡在合并之后对苏格兰高地的忧思，激发了一些有关现代性的最基本概念。

六、人民的主张

在革命之后的英格兰，平民主义主张是对威斯敏斯特议会至高无上地位的另一个挑战。这种主张认为，议会并非政治共同体全部的、至高无上的体现。相反，民众的意见是自主的，最终也是至高无上的。这种观点在英国一直处于次要地位，它会在革命时期的美国和法国更受欢迎。它面临的挑战，就是如何回应在英国居主导地位的反平民主义立场。那种立场以两个原则为基础。第一个是"实质的代表权"（virtual representation）原则；根据这一原则，整个共同体被认为在议会中得到了充分而真实的体现，因此，"人民"并不是一个独立于议会代表的联合群体。第二个原则是，议会成员并非"代理人"（delegates）而是"代表"（representatives），他们在议会做出个人判断，不受其选民的指示或命令的约束。爱德华·张伯伦的《英格兰纪事》从1699到1755年多次再版，每一个

版本在谈到议会成员的时候，把他们说成是一些“拥有权势的人，完全能够表达赞成或者反对意见，甚至不需要了解那些选举他的人”(Chamberlayne 1700，p.159)。埃德蒙·柏克的《对布里斯托尔选民的演讲》(*Speech to the Electors of Bristol*，1774)对这两条原则做了最著名的阐述。柏克尤为热烈地为第二条原则辩护：“所发布的权威性指示和命令，尽管与议员本人明确持有的信念和良知相矛盾，他们也得盲目遵从、赞成以及为之辩护，上述这些情况与这个国家的法律格格不入，是出于对我们宪制的整个秩序和要旨的根本误解”(Burke 1987，p.110)。内战的记忆使得这些反平民主义立场成为迫切需要，当18世纪政治家谴责“喧嚣的请愿”时，他们想到的是17世纪暴民对议会的恐吓。

61

在18世纪60年代美洲殖民地反叛和英国民众要求选举权的骚乱之前，尽管平民主义的反击并没有撼动这些原则，但是，问题的重要性在18世纪初肯特请愿事件中变得很明显。1701年，肯特郡几位辉格派绅士向议会请愿，他们提出一系列政策要求，敦促下议院“考虑人民的声音”。托利派把持的下议院把他们关押起来，指控他们“意图破坏议会宪制”。丹尼尔·笛福很快做出反应，创作了豪放直率之作《纪念古罗马军团》(1701)，这是“英格兰人民”和“你们的主人”的一次宣言。如果议会“背叛了他们的信任，并且虐待人民……那么，英格兰人民无疑有权利要求它们就此做出解释，有权利通过集会或武力方式来反对议会，把议会视为叛国者和背叛者”(Defoe 1965，pp.83—84)。笛福在他的诗歌《纯正的英国人》(1701)以及论文《英格兰人民的最初权力》(1702)中阐释了这个主题，他的声望很快达到了最高点(*RLP*，I，pp.325—354)。《英格兰平民的权利》(1701)也为肯特郡请愿者辩护，这可能是萨默斯勋爵的作品，萨默斯是辉格派领袖，也是洛克的朋友。这本小册子把下院议员描绘成“人民的代理人”，认为《政府论》是对请愿这种自然权利的证明(Somers 1701，pp.30，53)。[13]

辉格派为肯特郡请愿者的辩护，引起托利派成员的连续反击。查尔斯·莱斯利发表了一次长篇演说，由此开始了他作为安妮女王统治时期最有影响力的托利派报刊撰稿人的生涯。他的《新的联合》(1703)对笛福、斯威夫特、“写作

13　乔纳森·斯威夫特在他的《雅典与罗马的贵族与平民之争》(1701；Swift 1967)中，以讽喻的方式对整个争论做了叙述。这里存在着对洛克、笛福和斯威夫特的巧妙结合。

62《政府论》的伟大的洛克”以及其他人进行了攻击，说他们是内战年代“暴民原则”的“狂热”复兴者。他们的主张使得“每一个派别都宣称自己就是人民”，宣称他们所憎恨的人是“人民公敌”。他们危险地否定了这种原则，即，下议院“实际上就是人民，人民的全部权力就寄托于他们”（*RLP*，II，pp.62ff）。莱斯利是半遮半掩的詹姆斯党人，其他托利派则转而更加明确地捍卫议会无可怀疑的权威。最著名的是汉弗莱·麦克沃思和布莱科尔，他们分别写作了《为下议院权利辩护》（1701）和《臣民的义务》（1705）。他们赞同议会主权，而且把老托利派的义务论（臣民负有“消极服从和不反抗”的义务）从个人君主制名下转到“国王在议会中”名下，这标志着对光荣革命前托利派（Toryism）主张的绝对王权的坚决否定。由此就创造了议会托利派，它一方面摆脱了忠诚于被废除的斯图亚特王朝的污名，另一方面，它的目标在于反对下个世纪的民主平民主义。

七、妇女的主张

本章考察光荣革命后市民社会方方面面对最高权威的声张或重申，现在要探讨最后一个方面，即两性关系。凡是认为革命意识形态使得父权制得到重申的观点，都必然是推论性的，因为性别关系并没有发生实实在在的危机来证明这种延伸的推理。不过，玛丽·阿斯特尔于1706年创作的一首代表女性利益的引人注目的讽刺短诗，显然是出于对革命的辉格派学说的义愤而作。“如果所有男人生而自由，为何所有妇女生而为奴隶呢？”（Astell 1996，p.18；*RLP*，II，p.116）。通过探究公共和私人领域之间的同源性，阿斯特尔力图揭示迅速成为辉格派用于为光荣革命辩护的思想资源中存在的自相矛盾之处。[14]

1694—1709年，她出版了几本小册子，这些作品不但探究妇女的困境，也抨63击辉格党原则、不信奉国教者、哲学唯物主义以及自然神论。她的第一部作品

14　关于阿斯特尔，参见 Astell 1986，1996，1997；Gallagher 1988；Kinnaird 1979；McCrystal 1993；Perry 1986，1990；Smith 2001；Springborg 1995。更概括性论述，参见 Smith 1998，Weil 1999。关于女性作家从消极方面分析革命的主张，参见 P. McDowell 1998，chs. 3—5，and Perry 1990。麦克道尔（McDowell）所想到的是简·巴克（Jane Barker）、阿芙拉·贝恩（Aphra Behn）、埃莉诺·詹姆斯（Elinor James）、玛丽·曼利（Mary Manley）以及所有“詹姆斯党人”或托利派。对巴克的论述，参见 King 2000。

《给女士们的一个忠告》(1694)为她建立了声望。这是修建一所女子学院(被不明智地称为"修道院")的计划书,这个学院将致力于知识、虔诚以及"女性艺术鉴赏家"的培养。阿斯特尔以一种类似于一个世纪之后玛丽·沃斯通克拉夫特的风格,严厉地责备了妇女的浅薄、她们的虚荣心和对时尚的迷恋、对"毫无价值的小说和传奇文学"的阅读,也责备她们没有追求美德和控制自己的情欲(Astell 1997, pp.13, 18)。

她另一本小册子《论婚姻》(1700)到1706年就出了第三版,她为该版本增加了一篇序言,那首讽刺短诗就出现在其中。她在书中既没有挑战婚姻制度,也没有挑战妇女适当的从属关系。她承认,当一个妇女结婚的时候,她"为生活选择了一位君主……给了他一种无法收回的权威,不管他如何滥用,都是如此"。然而,这本小册子抨击男性的野蛮行为和对妇女的藐视,恳求男人"对待妇女稍微人道一点"。它反复批评妇女对琐碎之事的追求,要求妇女在对婚姻的期待和丈夫的选择上多一些慎重、少受一些欺骗(Astell 1996, p.1ff; *RLP*, II, pp.109ff)。

20世纪80年代的女性主义学者发现了阿斯特尔,授予她"英国第一位女性主义者"称号,尽管她持有教条的托利派和高教会派观点。阿斯特尔赞同托利派消极服从学说,相信对专制(政治和婚姻领域的专制)的神圣反应应该是斯多葛式的忍受。她极端敌视非国教徒,认为他们是反叛者,对殉道者查理一世之死负有责任。她对一些专门矛头向上找茬的小册子在"乌合之众"当中传播感到痛惜,她要求行政官员对人民"邪恶而不道德的生活"进行规训(Astell 1704, pp. xxxviii, xlii)。她并不是平民主义的激进派。

她的"女性主义"是从她所喜欢的讽刺这一批评工具中浮现出来的。她通过讽刺和颠倒对方的立场,不断提出生动有力的论点来反对她的辉格派敌手。她写于1706年的讽刺短诗使用假定方式:如果自然平等学说是真实的,那么妇女与男人一样,必定天生就是自由的。但是,阿斯特尔并没有以此作为前提。她使用的不是权利的语言。相反,她采纳的是标准的托利派学说,即人类的共同始祖是亚当,《创世记》记载了社会的起源,她以此反驳"人类被一视同仁地置于自由的自然状态"这种"纯粹的虚构"(Astell 1704, p. xxxv)。我们一生下来就处于屈从地位,尽管男人可以选择他们的国王、女人可以选择她们的丈夫,但

64 是，他们的同意并没有授予谁统治权，也没有准许人们在不满意时就可以反叛。阿斯特尔拒绝了基本的自我保存权这一概念，而是提倡基督教斯多葛主义。通过信奉耶稣的十字架，基督徒能够战胜暴君的狂暴和权力，“爱是我们的宗教所允许的全部报复”。她恳请男人和女人忍受苦难。她为妇女提供的指南就是更好的教育和品行，以及选择独身的可能性。她恳请妇女超越感官世界，培养美德。

阿斯特尔最成功的地方，就是不断地把辉格派学说应用到私人领域，希望由此揭示它在公共领域的荒谬性，并且期待大家在男女关系上不要认同辉格派原则。“为何奴隶制在一种状况当中受到如此多的谴责和反对，而在另一种状况当中却受到高度赞扬，并且被认为是必然和神圣的呢?”“如果绝对统治在国家当中不是必然的，那么它怎么会在家庭当中成为必然的呢?”通过对比政治状况和婚姻状况，阿斯特尔评论道:“不管我们可以就消极服从提出什么样的反对意见，我认为没有男人在这种情况下不喜欢它;不管如何憎恨专横的君主权力，弥尔顿本人也没有为可怜的女奴要求自由，也没有为反抗家庭专制的合法性辩护”(Astell 1996，pp.17—19，46—47；*RLP*，II，pp.115—116)。

八、乡村派纲领

如前所述，在革命后的环境中，议会主权学说很快转变为行政部门至高无上的学说。原因在于，在英国议会制度中，国王的大臣参加议会并且对议会两院有相当大的影响力。当时，政府的立法和行政部门没有分离。因此，革命前对君主公然专制(没有议会的统治)的恐惧，转变为对寡头政治集团(它掌控着议会)公然专制的恐惧。对议会的独立受到破坏和腐蚀的惊恐，取代了对议会被取消的恐惧。依照博林布鲁克子爵的说法，议会现在“受到腐败的引诱”而不是“得到特权的敬畏”。这种腐败的主要方式是任用“禄蠹”(placeman):他们是65 议会成员，占据政府的有薪职位，提供或撤销这种职位会影响到他们的表决。通过“禄蠹”势力以及政党纪律机制，国王的大臣们确保了议会的俯首听命。

对于纯粹主义者(purists)来说，这种情况颠倒了政府的恰当序列，因为在正常情况下，行政部门应当是立法机关的仆人而不是主人。议会，作为“乡村”(即全体国民)的体现，应当凌驾于宫廷之上。由此出现了对行政权的有力批

评，即众所周知的“乡村派纲领”(Country platform)。它出现于17世纪90年代，在整个18世纪以各种形式繁盛起来。由此导致的结果就是，辉格派和托利派之间的分野有时候被宫廷与“乡村”之间的冲突掩盖（尽管从来没有被消除），在一种复杂的政治图景中人们可以看到“乡村辉格派”和“乡村托利派”联合起来反对他们的宫廷敌人。当代人和历史学家赋予“乡村派纲领”许多其他的名称：老辉格派、真正辉格派、共和派、共和主义者*、公民人文主义者以及新哈林顿派。正如这些标签暗示的，意识形态的核心是广义的辉格派，不过，一旦辉格派上台执政并且行使行政权，受到排斥的托利派可能采纳“老辉格派”的原则，以此反对那些被他们指称背叛了事业的辉格派大臣。[15]

在革命后十年内，宫廷辉格派被视为背叛者。查尔斯·戴夫南特的《一位现代辉格党人的真实写照》(1701)刻画了当权的辉格派这个“政治集团”，声称他们“偏离了20年前承认的原则”。现在，他们保护腐败的大臣，大量增加唯命是从的闲职人员，并且支持设立常备军。这类指控还有许多。在1714年汉诺威家族继承王位之后，当被授予前所未有的权力之时，辉格派以七年一次的选举代替了三年一次的选举(1716)，在《城市选举法》(1725)中，破坏了伦敦这个最伟大城市的自治，并且力图通过很可能使他们对上院的控制变得无懈可击的《贵族法案》(1719)。

“金融革命”的影响最戏剧化地改变了革命后的政治思想领域，因为金融革命极大地增强了握有钱袋的行政权力。[16]光荣革命后的政权重建了国家的财政基础，进行了一场开支巨大的反法战争，战争费用不但由沉重的土地税和强加的货物税支撑，而且还来自赤字财政（通过1694年创造的国债）。新的财政手段与愈益变得重要的股份企业相结合，创造了一种不以土地为根基的财富和一个食利者阶层。自主的公民权、政治个性和贵族做派，原来都以不动产作为前提条件，现在，这种假定的基础似乎突然变得脆弱不堪。金融财富的新世界不

66

---

* 共和派(commonwealth)与共和主义者(republican)中文通常都译为“共和派”。二者在这里有所差别：前者特指英国的政治传统，后者泛指发端于古罗马的政治传统。——译者

15　关于“共和派”传统，参见 Bailyn 1967；Goldie 1980a；Gunn 1983；Hayton, Introduction to Cocks 1996；Houston 1991；Pocock 1975，1985；Robbins 1959；Wootton 1994c；Worden 1978，2001。

16　关于金融革命及其财政和军事影响，参见 Brewer 1989；Carruthers 1996；Dickson 1967；Hellmuth 1990；D. W. Jones 1988；Stone 1994。

断激起评论家谴责可耻的贪婪。现金、商业以及信贷的多变、流动和不可捉摸性(由彩票、证券泡沫、"策划者"以及贪赃枉法的朝臣组成的纷乱图景强化了这种印象)似乎是最终会毁灭国家的一种疾病。"土地"和"货币"之间爆发了一场漫长的争论,例如,约瑟夫·艾迪生在《旁观者》中虚构的发生在土地贵族罗杰·德·柯弗里与城市阔佬安德鲁·弗里伯特这两位爵士之间的咖啡馆争论。在争论中,"公共信用"被比喻为一位处女,保护她的贞操是国家的主要义务(1711 年 3 月 3 日)。人们很容易对这些争论采取一种简单的二分法:一方是古代的和稳固的,怀念往昔的领主权,怀疑新的商业时代,反对现代辉格派对商业和市场的信奉;另一方集中体现在不知羞耻的资产阶级人士笛福的做法上,即把贸易说成是现代性的载体。反商业主义的立场无疑能够创造出一幅节俭漫画:斯巴达式对商业社会的"奢侈"和"柔弱"的强烈怨恨,甚至一直持续到约翰·布朗在 18 世纪 50 年代出版的大受欢迎的警世作品中(Canovan 1978)。不过,实际情况要更为复杂。土地贵族都从事商业或者投资国债。尽管《加图信札》这一反政府文献呼唤古代美德,但是也张开双臂欢迎商业。[17] 与更加明确的问题——如禄蠹和常备军——不一样,欢迎或反对商业和国债并没有导致明确的政治分野,但是,它们为政治争论提供了丰富的修辞资源,大致而言,"乡村派纲领"会采取一种敌对立场,反对这个新的"财政－军事"国家的各种制度。

17 世纪 90 年代中期,尤其在伦敦的希腊咖啡馆和"共和派"圈子之中,"乡村派"观点逐渐成为焦点。罗伯特·莫尔斯沃思、安东尼·阿什利·库珀(后来的沙夫茨伯里伯爵三世)、特伦查德、莫伊尔以及托兰德都属于那个圈子。1697 年《里斯维克和约》之后,让他们感到气愤的是,宫廷主张维持常备军,声称是为了抵制法国和詹姆斯党人的持续威胁。"乡村派"激烈反对"雇佣军"、"皇家卫队"和"禁卫军"。这种情感上升为一种对"民兵"理想的尊崇,由此,通过援引斯巴达城邦尚武的公民模式,"乡村派"传统对自由公民的性质做出了最具反抗精神的古风式解释。他们也利用了马基雅维里在《君主论》中对雇佣军的谴责,这个文本在"乡村派"传统中获得了重要地位。很显然,莫伊尔和特伦查德的《论常备军与自由政府的矛盾》(1697)以及特伦查德的《常备军简史》(1698)对这一

67

17 关于金融革命的意识形态影响,参见 Bloom and Bloom 1971; Brantlinger 1996; Goldsmith 1977; Nicholson 1994; Pocock 1975。关于伯纳德·曼德维尔的角色,参见后面的第 13 章。

主题做了叙述，斯巴达的景象在弗莱彻的方案——将所有男性公民送到乡下营地训练一段时间——中被描述得很完美。18 世纪前半期，反对雇佣军以及“雇佣”议会逐渐成为反对派的主要立场。然而，在这一时期，职业（“常备”）军队成为现代国家的常规制度，这表明民兵理想是一个时代错误，但是，这是一个非常坚韧的理想，它后来的重要岁月体现在美国人的概念中：公民有携带武器的权利（Malcolm 1994；Robertson 1985；Schwoerer 1974）。

与 17 世纪 90 年代末“常备军辩论”同时发生的，是另一场引人注目的运动，即重印早期文献和对文本进行编辑加工的运动，这场运动为 18 世纪留下了“共和”手册，并且确立了高尚的政治美德的一般标准。这主要是多产的托兰德的功绩。辉格派殉道者阿尔杰农·西德尼的《政府论》——他因写作此书而在 1683 年被处死——于 1689 年问世；约翰·弥尔顿的作品于 1699 年问世；共和主义者詹姆斯·哈林顿的作品于 1700 年问世。通过一种精明的编辑加工，托兰德改变了陆军上校埃德蒙·勒德洛的内战《回忆录》的语调（此书著于 17 世纪 60 年代，出版于 1698 年），使勒德洛好斗的、虔诚的狂热转变成一种更加符合启蒙运动情感的世俗道德说教。我们可以看托兰德操刀的一个例子：原稿中内战的一位英雄“像基督的羔羊”一样被处死，在印出的书里变成“像罗马人一样死去”（Worden 1978，2001）。

就乡村派的思维结构而言，最引人注目之处在于，他们经常思考公民的伦理，而不是各种制度或政策。其核心是分析公民的人格、“精神”、风俗或自由风气，以及导致自我奴役的事物及其对立物。这种讨论包括一些显而易见的二分法：美德与腐败、公共的善与私人利益、政策的透明性与政治集团和内阁的密谋。这种讨论很容易进入道德哲学领域，主导这一领域的是友善、礼貌和“文雅”等理想，沙夫茨伯里的《特性》（1711）和艾迪生的《旁观者》对此做了概述。“乡村派”作家也赞同一种斯多葛式新教道德主义，它体现在“风俗改革”运动中，这场运动力图提高道德纪律，以便创造节制而勤勉的公民。[18] 折中主义再次彰显。甚至作为高教会托利党人的阿斯特尔也难免一会儿引用《福音书》“对富

68

18　关于“文雅”，参见 Bloom and Bloom 1971；Klein 1989，1994；Langford 1989；Phillipson 1993a。不同版本参见 Shaftesbury 1999；Addison 1979；Addison and Steele 1965；Steele 1987。关于“风俗的改革”，参见 Bahlman 1957；Burtt 1992；Claydon 1996。

人的鄙视”,一会儿引用马基雅维里,说贫穷有助于“维护……自由”;此外,她还将《圣经》中关于“针眼”的典故与斯巴达的莱库古放逐富人的故事相提并论(Astell 1704, pp. vii, xxxii)。

这更像是西塞罗式话语而不是洛克式话语,公民的“性格”在其中显得比他们的“权利”主张更为突出。这种话语的核心是自主和依附之间的对立。一个自由的公民是一个拥有自足的经济手段的人,一个无须顺从他人的人(与工薪族、仆人、小孩或者妇女不一样)。同样,自由的公民也不会染上顺从政府的污点,政府是从那种依赖投资国债获取收益的公民那里买来这种顺从。公民是亚里士多德所说的独立家庭(oikos)的家长。对一个自由的公民而言,不但经济的独立带来道德判断的独立,而且他通过劳动获得了能够参与国事的充分自由。公民权的标志是经常参与管理,担任公职,如和平的裁判者、重要的陪审员、郡治安官、民兵中尉、教区会成员或者教区治安官。担任官职可能比选举权(议会选举投票权)更重要,例如,直到18世纪60年代,改革议程事实上并没有提到扩大议会选举权和“公平”分配席位,更为普遍的是担任官职的权利,而不是选举议会成员的权利(Goldie 2001)。这种谈论政治特征的方式,既有利于最上层的户主－公民(householder-citizenship),也有利于最下层的户主－公民。贵族显然是公民,他的经济独立性是如此巨大,以至于他能够抵制宫廷贿赂的诱惑,并且在上议院限制宫廷的极端行为。不过,公民同样可以是一个中小不动产所有人或城市店主或手工艺人,以及教区和行政区的官员和决策参与者。至少在18世纪末托马斯·潘恩的时代之前,户主－公民权原则压倒个人主义的、普遍主义的(简言之,民主的)公民权和选举权理念。最后,在乡村派话语中,自由的公民也被认为在思想上是独立的,不受迷信和“教士权术”的迷惑,不会对虚假的权威卑躬屈膝。正如罗伯特·莫尔斯沃思警告的,“神授权利(jure divino)”学说为专制主义提供了意识形态支撑,一位英明的政治家能够把教士牢牢地限制在一定范围内(Molesworth 1694)。

在乡村派看来,革命后的英格兰受到一种合法的议会暴政的威胁,这种专制不会来自刀剑,而是来自立法机构和绝大多数腐败的议会成员。现代暴政没有上演屠杀惨剧,而是通过个人的贪婪和野心悄无声息地窒息公共利益。因此,公民必须对自由的秘密腐蚀保持警惕。人们对这个主题的讨论常常引经据

典，表现出对古罗马史的了如指掌。在英国的政治想象中，没有什么时刻比罗马由共和国向帝国的过渡——以自由和宪法作为借口和外衣——更具有寓意，没有哪位历史人物的影响像共和国的辩护者西塞罗和加图那样无处不在。《加图信札》最充分地体现了乡村派的态度，约瑟夫·艾迪生的戏剧《加图》（1713）是那个世纪成功的剧作之一。公民被告诫当心"凯撒式暴政"，当心在元老院的"作秀"和由人民选择护民官和执政官的"幌子"下，实行像凯撒和奥古斯都实施的那种暴政。古典知识深深渗入到政治争论当中。乡村派议员理查德·科克斯爵士在1698至1702年间议会演讲中，不断提到亚里士多德、西塞罗、塞涅卡、李维、普鲁塔克以及萨鲁斯特等人（Cocks 1996）。[19]古典英雄不会全都是反对派，这种看法对宫廷而言意义重大：科尼尔斯·米德尔顿的《加图传》（1741）就是献给首相罗伯特·沃波尔爵士的。

然而，使用罗马人的语言并没有排斥另一种依然有效的资源，即古代宪制的牧歌。这是一种"哥特式"而不是罗马式话语，绅士们同样阅读关于撒克逊人和中世纪欧洲政体的历史著作。他们认为，这些政体拥有平衡的宪制，君主、贵族和平民扮演着各自角色，并且相互制约。1716年，艾迪生描述了一位伯明翰郡议员，他醉酒的时候"会一整天向你谈论哥特式平衡"（Addison 1979, p.264）。人们认为，文艺复兴以来，许多国家已经失去它们的"哥特式平衡"，变成君主专制政体。例如，当国王摧毁封建贵族，让自己不受贵族制约的时候，那些民族就丧失了它们的自由。这是莫尔斯沃思的《丹麦纪事》（1694）提供的信息，此书讨论了1660年丹麦宪政革命（通过秘密行动确立了绝对君主制），并且警告说，如果英格兰失去戒心，就会遭到相似的命运。在塔西佗的《日耳曼尼亚志》中，罗马式话语和哥特式话语之间存在一种至关重要的文本联系，此书谴责罗马帝国的腐败，赞美德意志森林中条顿部族的坚定美德。塔西佗提供了哥特式理想的原始文本，孟德斯鸠有一个著名的评论，即英格兰"优美的体制"在"森林中"发现了它的起源，他事实上是在援引塔西佗的那种传统（*SL*，XI.6）。[20] 70

19　关于政治文化中的古典主义，参见Ayres 1997；Bolgar 1979；Erskine-Hill 1983；Rawson 1989；Turner 1986；Weinbrot 1978。

20　关于撒克逊主义和古代宪制，参见Cairns 1985；Colbourn 1965；Francis and Morrow 1988；Gerrard 1994, pt 2；Kliger 1972；Lutz 1988；Pocock 1960、1987；Smith 1987；Sullivan 1982。在最近的剑桥版《论法的精神》中，孟德斯鸠的用语"优美的体制"（beau système）被更加平实地翻译成"良好的体制"（fine system）。

九、"沃波尔专制"及其敌人

首相罗伯特·沃波尔爵士的政府(1722—1742)激发了一种非常强烈的、具有思想和文学创造力的反对派活动。在松散地结合成"乡村派"的托利派、詹姆斯党人和在野辉格派眼中,沃波尔是议会暴政的化身,一位掌控君主并且收买议会的首席大臣。在他的统治岁月,反对派提出了许多议案和动议,主要致力于四个目标:撤销《七年法案》——对这一法案的仇视支撑了延续到19世纪40年代宪章派时代的"年度议会"理想;驱逐奴性的"禄蠹"和"领年金者";解散常备军;剥夺财政专制的工具,尤其是消费税。

71

这些斗争从一次丰富的文学复兴中获益。这次复兴始于斯威夫特的《格列佛游记》(1726)。沃波尔在书中被描述成小人国的弗利姆纳普,杂技小丑(他们从小人国国王那里赢得漂亮丝带)的主演。更高尚的君主是大人国国王,他是一位超越党派的爱国者,他宣布雇佣军和富翁是非法的。在约翰·盖伊的《乞丐歌剧》(1728)中,沃波尔被描述为麦克西斯,一位拦路抢劫者。或者说,他或许是皮丘姆,一位收受赃物者。该剧促使政府对剧院实行审查。盖伊的剧本在某种程度上重复了圣奥古斯丁《上帝之城》中的故事,即亚历山大国王和一位海盗的遭遇:其寓意在于,统治者就是犯了严重盗窃罪的海盗(IV.4)。在从亨利·菲尔丁的《乔纳森·怀尔德》(1743)到贝托尔特·布莱希特的《三便士歌剧》(1928)等作品中,这个比喻被不断翻新。在亚历山大·蒲柏的《群愚史诗》(1728)中,沃波尔被描绘成"大傻瓜",操纵着一群流氓无赖和白痴。在戴维·马利特的戏剧《穆斯塔法》(1739)中,沃波尔变成了一位邪恶的权贵。威廉·贺加斯的连环画《妓女生涯》(1732)的精致插图,也嘲讽了沃波尔。丑化沃波尔的寓言作品层出不穷:他被比附为自古到今的国王宠臣和贪婪大臣,如塞扬努斯、提比略、克洛迪乌斯、加韦斯顿、沃尔西以及白金汉公爵。

乡村反对派在其后期支持乔治二世的那位失宠的继承人,即威尔士亲王弗雷德里克,并且鼓动文人创作赞美诗,献给这位爱国王子(称他会战胜腐败的派系)、这位具有骑士风范、行侠仗义的新教英雄。亨利·布鲁克的戏剧《古斯塔夫·瓦萨》(1739)——类似风格的作品中最庄严的一部——被检察官禁止上

演。韩德尔歌剧中的伯沙撒和参孙属于相同的传统。当时还出现了关于哈尔王子(后来的亨利五世)的文学作品,以及一种对撒克逊英雄阿尔弗雷德大帝的新崇拜。在吉尔伯特·韦斯特的《嘉德勋章》(*Order of the Garter*,1742)中,一位白羽骑士肃清了唯利是图的政治家和诡计多端的朝臣。詹姆斯·汤姆森的诗歌《自由》(1735—1736)——其中自由女神体现了公共美德的精神——为作者赢得威尔士亲王弗雷德里克给予的年金。反对派的一个关键主张就是:以一种积极的对外政策(新教的和帝国的)取代沃波尔的财政和平主义。这就鼓励了对伊丽莎白女王和沃尔特·雷利爵士的崇拜,以及对击败西班牙舰队的回忆。汤姆森创作了歌舞剧《阿尔弗雷德》(1740),为此他还创作了一首抒情诗,即"大不列颠的统治"。"爱国主义"一词的意义在逐步发生改变,一方面,它保留了原有的含义,即无私的公益服务以及对自由保持戒心,另一方面,它也获得了新义:对国家、航海事业以及海外军威的赞美。

72

反对沃波尔"专制"的总指挥是博林布鲁克子爵。1714 年之后,汉诺威王朝和辉格派的统治地位,破坏了他作为托利派政治家的早期辉煌生涯。他很快渡过海峡来到流亡法国的詹姆斯党人宫廷,后来被允许结束流放生活返回祖国,前提条件是他同意不在上议院任职。[21]他被议会排斥在外这一事实,迫使他以富于创造力的笔来领导"乡村派"运动,并且确确实实是从乡村来这么做,乡村的环境加强了对退隐田园的崇拜,花园的纯净与城市的腐败形成鲜明对比。在那个浸透着古典主义教育的时代,对贺拉斯的作品、维吉尔的《农事诗》以及西塞罗的《图斯库卢姆谈话录》(*Tusculan Disputations*)的阅读,强化了这一理想。亚历山大·蒲柏在特威克南的洞室是简朴美德和洞穴圣哲的家园,在这里,这种理想取得了建筑形式。博林布鲁克的主要文学载体是《匠人》,这一报纸严厉责备沃波尔达十年之久,并且在多次迫害中幸存下来。《英格兰史评注》(1730—1731)和《论政党》(1733—1734)就是他为这家报纸撰写的许多文章的汇编。随后是《论爱国君主》,写于 1739 年,出版于 1749 年。

21　关于博林布鲁克及其圈子以及反沃波尔派所领导的运动的政治思想(以及文化和文学方面),参见 Armitage 1997; Atherton 1974; Burns 1962; Cleary 1984; Colley 1981; Cook 1967; Cottret 1995; Dabydeen 1987; Dickinson 1970; Downie 1984; Erskine-Hill 1998; Gerrard 1994; Goldgar 1977; Hart 1965; Kramnick 1968; Lock 1983; Loftis 1963; Mack 1969; Nicholson 1994; Pettit 1997; Pittock 1997, ch. 3; Rivers 1973; Rogers 1970; Skinner 1974; Smith 1995.

博林布鲁克是一位怪异的托利派、一位自然神论者和自由思想者，对他来说，君权神授这种老套的菲尔默式理论是荒谬的迷信，他的英国史观可以被简化为我们今天所谓的“历史的辉格解释”(the Whig interpretation of history)。在多少个世纪里，英国人在反对暴虐统治者的一系列英勇斗争中，不断巩固他们的自由。反对沃波尔就是捍卫《大宪章》和《权利请愿书》。博林布鲁克迫切地想清除他领导的运动中的詹姆斯党人污点，因此，他积极支持“光荣革命原则”。他也希望调和托利派和在野辉格派的完全对立，因此，他宣称“辉格派”和“托利派”以及它们的替代物“宫廷派”和“乡村派”这种党派标签是多余的。他认为有必要消除这种看法，即认为“反对派”本质上是煽动性的，为此，他不懈地诉诸爱国主义，并且提倡对宪法的忠诚高于对内阁的忠诚。沃波尔的内阁也就被说成只不过是以政府名义伪装起来的一个“派系”。博林布鲁克这种超越性的思想折中主义包含了洛克的自然权利理论、哈林顿的财产和权力平衡理论、撒克逊的古代宪政主义以及马基雅维里的警告(即有必要保留作为自由之保证的公民精神)。

73

博林布鲁克心目中的爱国君王理想(他的统治没有腐败的朝臣)，乃是文艺复兴时期君主镜鉴类作品的一个回声。在博林布鲁克这里，对君王的美德和尊严做出道德阐释，取代了旧式托利派君权神授理论——他称之为“将国王们打扮成滑稽可笑的朱庇特”。事实上，18 世纪存在一种讨论君主美德的重要文学传统。这方面的例子有很多，包括玛丽·曼利的《新大西岛》(1709)，这是为未来的乔治二世准备的道德教育方案，受到费奈隆的《忒勒玛科斯冒险记》一书的启发。此外还有笛福的《国王的教育》(*Royal Education*，1728)、查尔斯·詹宁斯为韩德尔的《伯沙撒王》(*Belshazzar*，1744)写的剧本，以及凯瑟琳·麦考莱在 18 世纪 80 年代对阿尔弗雷德大帝做出的准共和主义赞美。在现代的各种阐释中，笛福往往被当作新兴中产阶级世界的不懈代言人，但是，这种看法忽视了他对英勇的武士君主的不断赞扬(Schonhorn 1991)。这种强有力的君主完善论传统，是启蒙哲人赞美哲学王的英国版。在 18 世纪后半期，君主完善论能够与共和主义并行不悖。18 世纪 60 年代，詹姆斯·伯格撰写了《政治论集》(1774—1775)，此书成为英美共和派赞誉有加的教材。不过，他也写了《历史与政治评论》，这是献给乔治三世的请愿书，恳求他披上爱国君主的外衣(Hay

1979a，1979b；Zebrowski 1991）。

博林布鲁克的超群出众或许会导致对托利派的误读。托马斯·卡特的《英格兰史》（*History of England*，1747—1755）含有一种隐秘的詹姆斯党人主义，即把“国王触摸”这种古老的治疗能力赋予斯图亚特王朝的小僭主（Young Pretender）。他的理论基础依旧是家长世袭权利的神圣性。不过，毫无疑问，即便詹姆斯党人主义也受到博林布鲁克的影响。詹姆斯党人的小僭主在1750年发布的宣言完全是博林布鲁克式的：它主张年度议会或三年一次的议会，以民兵取代常备军，清除禄蠹。托利派和詹姆斯党人都接受乡村派的理想，从而创造[74]了一种肥沃的土壤，在某种情形下，这种土壤很容易促使詹姆斯党人主义向雅各宾主义转变，比如，1798年爱尔兰沃尔夫·托恩的叛乱，或者18世纪90年代苏格兰天主教密谋。同样，威廉·贝克福德在他的《监督者》（*Monitor*，1750s）中主张更广泛的选举权，像他这类人的托利派平民主义演变成18世纪60年代威尔克斯派议会改革运动，甚至走得更远。人们倾向于把乡村派主张（集中体现在亚历山大·蒲柏那里）视为怀乡的、悲观的、田园风情的和反商业的，不过，这种主张同样也可以是扩张性的、商业的和帝国的，如在詹姆斯·汤姆森的作品中所体现的。

博林布鲁克最持久的影响之一是他对孟德斯鸠的影响。1729—1731年，孟德斯鸠是他的座上客。《论法的精神》对英国宪制的著名叙述是描述性的，其实是基于博林布鲁克的除弊对策（Mason 1990；Shackleton 1961）。它关于分权以及尤其有必要防止行政权侵犯立法权的“学说”，是博林布鲁克攻击禄蠹时提出的理想型。在捕捉到英国宪制发展的转变时刻之后，孟德斯鸠在两个类型之间犹豫不决：一个是王国的三个阶层——国王、上院和下院——之间的和谐与平衡；另一个是政府的三种功能——行政、司法和立法——之间的和谐与平衡。在18世纪早期的英国，这两种概念恰好可以叠加在一起来描述：国王是行政部门的首脑，上议院是最高的司法机构，下议院是主要的立法机构。古老的等级学说就这样不知不觉地让位于现代功能学说。

然而，英国从来就不存在博林布鲁克和孟德斯鸠所想象的那种权力的或职能的**分立**。在18世纪早期的英国，确实存在那么些时刻，当时乡村派的抱负——即，完全合法地把政府官员从立法机关中排除出去——几乎就要实现。

如果这种抱负实现了，那么，政府的行政部门和立法部门就会真正分离开来。但是，英国从来没有发生这种宪制变化。相反，这种理想成为一种输出品。在草拟美国宪法时，孟德斯鸠的美国读者在英国反沃波尔派失败之处取得了成功。

75

十、宫廷辉格派

在现代学术文献中，博林布鲁克的辉煌影响远远遮蔽了宫廷辉格派的思想体系。[22]不过，沃波尔确实得到了广泛的思想支持，尤其是来自赫维勋爵和霍德利主教以及一群老练报人的支持，这些报人当中有威廉·阿诺尔和詹姆斯·皮特，这些人在《伦敦报》上为他摇旗呐喊。他们的迫切任务，就是使内阁摆脱"腐败"指控。在推销洛克和西德尼这些辉格派英雄的同时，他们确实也向恪守辉格派传统的虔诚表示敬意。詹姆斯·皮特自称是一位"真正辉格党人"、一位"老辉格党人"，"像所有活着的人一样，是一位完完全全的辉格党人"（*DG*，29 Nov. 1735）。然而，尽管坚持对"老"辉格党原则的忠诚，还是出现了一种与众不同的"现代自由"学说，这种学说更多地出自对革命后政体的分析，而不是来自老辉格党的学说。宫廷辉格派理论家意在表明，博林布鲁克的控诉清单在历史上已经过时了，罗马共和国的道德说教完全是白日梦。

赫维的《古代与现代自由及其比较》（1734）对"现代体制"做出了最直率的叙述。赫维认为，自由只能上溯到1688年。皮特同样宣称："自最近这场革命以来，英国君主政体优于鼎盛时期的罗马共和国"（*LJ*，4 Apr. 1730）。这样说的原因在于，这一革命"确立了"人身和财产自由，而"在亨利七世摧毁贵族权力、亨利八世摧毁教会权力之前"，这种自由不可能存在（*LJ*，1 Sept. 1733）。宫廷辉格派无法容忍撒克逊自由这种古代宪政主义概念。条顿祖先并没有传下自由的"约柜"。中世纪制度是封建主义的产物，它们既不会让人联想到撒克

---

22 关于宫廷辉格派的政治思想，参见 Browning 1982；Burtt 1992，ch.6；Dickinson 1977，ch.4；Downie 1984；Forbes 1975，ch.6；Gunn 1983；Horne 1980；Targett 1991，1994；Urstad 1999。后面一段的写作尤其要感谢 Targett 1991 and 1994。缩写：*BJ* = *British Journal*；*C* = *Craftsman*（沃波尔接管之后）；*DG* = *Daily Gazetteer*；*FB* = *Free Briton*；*LJ* = *London Journal*。

逊的宪政牧歌，也不是对这种牧歌的偏离。因此，“受到吹捧和赞美的《大宪章》”“不是与人民的契约，也不是授予人民权利。它仅仅是对教士和贵族的一些让步，这是他们强行从国王那里夺过来的”（*C*, 6Apr. 1734; *LJ*, 23 Mar. 1734）。罗马原则和撒克逊神话在现代都没有立足之地。正如阿诺尔的《克洛迪乌斯和西塞罗》（1727）所表明的，斯巴达式简朴和轻视“奢侈”的神话也没有立足之地。现代自由与现代商业携手并进，密不可分。 76

宫廷辉格派对现代宪制做了分析，他们对宪制平衡学说表示敬意，但是他们认为，现代历史的趋势并不是权力失衡而偏向国王的大臣，而是权力向平民及其下议院代表转移。詹姆斯·哈林顿提供了分析工具。人们认为，自16世纪以来，财产和权力的天平已经决定性地转向下议院议员，他们现在是凌驾于国王、贵族和教会之上的主人。宪制的天平“已经明显偏向下议院一边，因为国家的财富掌握在他们手上”，因此，“议员几乎不可能丧失他们的独立性”（*LJ*, 23 Feb. and 16 Mar. 1734）。由于宪制不能自我平衡，因此，现在有必要有意识地增强国王的行政权，以便政府能够运作起来。于是，“影响力”的使用是绝对必要的，如果国王不打算成为威尼斯总督那样无足轻重的人物的话。因此，恩庇的权力也就是一种“替代品”，可以弥补如下情况：国王没有“实权”，有可能完全依赖立法机关。国王的职责必须履行，但不是以无法无天的波兰议会（每个成员都有一票否决权）的方式进行。由完全独立的贵族阶层所支配的共和国离国家失控只有一步之遥。

对常备军的抱怨，同样被认定为是不合适的。军队“不是皇家常备军，而是国民军，由人民征集，并且是为了保护人民的安全”（*LJ*, 12 Feb. 1732）。就军队是公共安全的行政手段而言，它恢复了国王“在宪制中的真正重要性”（*FB*, 21 Feb. 1734）。在现代，“整个世界都武装起来了；每个国家都有训练有素的军队、驯养的马匹，以及辎重队”（*LJ*, 2 Jan. 1731）。因此，民兵这一古老理想成为另一个可有可无的神话。

与这些主题相伴随的，是对统治技艺的强调。面对反对派的华丽思想，沃波尔派作家表达出一种反乌托邦的怀疑。谨慎、经验和实用主义才是所需要的，而不是去寻求柏拉图式政治完美主义方案。詹姆斯·皮特写道，反对派“醉心于柏拉图的理想国、托马斯·莫尔爵士的乌托邦以及其他许多虚幻的、无法

77 还原为实践的方案”(*LJ*, 20 July 1734)。霍德利承认:“统治是实践问题,而不是思辨问题”(*LJ*, 26 Oct. 1723)。沃波尔派带有一种奥古斯丁式的情绪,论证统治者必须与很容易犯错的人性打交道。阿诺尔论述马基雅维里、霍布斯以及拉罗什富科的文章表明,他与同时代人的道德乐观主义相去甚远。“暴力和掠夺似乎是人类的主要特征”;“我们谈论社会美德……但是,事实上,很少有人(我认为没有人)不具有某种程度的压迫倾向,(如果有可能)他们会吞食一切可能悦人心意的猎物”(*BJ*, 16 Nov. 1728)。因此,政府提供了必要的权力来保护人民免遭那些打家劫舍的同胞的暴政。人民能够对政府最美好的期待就是:“逐渐实施改革,甩掉麻烦,以中道来治理社会”(*FB*, 9 Apr. 1730)。

为禄蠹的必要性所做的辩护,以及这种非英雄主义人性观,二者结合导致了这样一种论断,即人们可能(事实上必定)因物质利益的诱惑而担任官职。皮特评论道,期待“在位者追求公共的善而无视自身利益”只是一个“浪漫的概念和完全不切实际的美德”(*LJ*, 25 Sept. 1731)。阿诺尔说得更加直截了当:“如果权力不会带来任何好处,那就没有人会追求权力”(*BJ*, 3 Feb. 1728)。事实上,博林布鲁克的政治学被视为嫉妒和失意政治学,融入到由伪善的辉格派、粗笨的托利派以及叛国的詹姆斯党人组成的腐败联盟当中。总而言之,宫廷辉格派的辩护是“政治管理的一首赞歌”(Gunn 1983, p.106)。

宫廷辉格派评论家系统分析了关于现代行政权的各种主张。后来休谟在论奢侈和议会独立的文章(1741—1742)中,对那种观点做了综合。例如,在《论议会的独立》中,他的核心论点就是,“我们的宪制分配给下议院的那份权力是如此之大,以至于它绝对能号令政府其他一切部门”,尤其是财政权。因此,通过支持行政部门来重新平衡宪制是至关重要的,这样一来,王国政府官职分配制度——尽管它被不公平地称为“腐败的”和“依赖性的”——“在某种程度上……与宪制的本质不可分离,并且对于维持我们的混合政府而言是必不可少的”(Hume 1994a, pp.25—26)。稍后,现代自由制度的另一位理论家亚当·斯密着手讨论军队这一类似主题,他宣称,“相对于民兵而言,训练有素的常备军拥

78 有绝对优势”,在现代,在发生“战争艺术的伟大革命”之后,民兵是不合时宜的(Smith *WN*, v.1.a)。休谟和斯密的立场被称为“怀疑论的”或“科学的”辉格主义,因为它抛弃了他们认为的老辉格党的陈词滥调和多愁善感(Forbes 1975,

1976)。“科学的”辉格派学说有助于巩固沃尔特·巴杰特在1867年宣称的“英国宪制的高效秘诀”，也就是“行政权和立法权的密切联合，几近完美的融合”(Bagehot 2001, pp.8—9)。尽管在1688年革命之后几十年中，一直存在各种反对声音，但是，正如巴杰特所说的，这就是光荣革命遗留下来的英国自由制度的持久本质。[23]

23 我非常感谢克莱尔·杰克逊对这一章草稿的评论。

第三章　怀疑主义、教士权术与宽容

理查德·H.波普金　马克·戈尔迪*

一、怀疑主义、犹太教与宗教的自然史

哲学怀疑主义质疑一切观点与信仰是否有足够的证据支持，质疑一切领域里决定知识问题的标准；这种思想在18世纪现代哲学中达到了顶峰。18世纪初，皮埃尔·培尔的《历史批判辞典》(1702)的完全版问世了，该作品怀疑哲学、神学、科学和历史学中的一些问题，提供了伏尔泰所说的“启蒙运动的武库”。皮埃尔·丹尼尔·于埃主教的《人类精神的弱点》是对皮浪主义的有力表达，这本著作写于17世纪末期，但出版于作者死后的1723年，成为轰动一时的作品(Popkin 1993, p.139)。此书很快就以英语出版了两次，并且出版了意大利文、拉丁文和希腊文译本。1718年，J.A.法布里修斯出版了塞克斯都·恩披里柯作品最有学术性的版本，包括希腊文本和拉丁文译本。此后不久，恩披里柯《皮浪主义纲要》的法文译本印刷了两次，大卫·休谟在他的《人性论》(1739—1740)中，把对人类理性的怀疑论分析推向了极致。许多法国启蒙思想家发展了一种温和的怀疑论，在18世纪最后25年，这种怀疑论以布里索和孔多塞的极端怀疑主义而告终。

这种怀疑论的发展主要围绕着证据和推理问题以及科学、哲学和神学中人类判断的可疑性。在18世纪前夕出现了另一种样貌的怀疑主义，主导了当时很多讨论，这就是将怀疑论分析应用于质疑基督教信仰(或者其主要部分)的真

* 第一节和第二节由理查德·H.波普金撰写，第三节和第四节由马克·戈尔迪撰写。理查德·波普金于2005年4月14日去世。

理性，有时候甚至主张不信仰基督教或一切宗教。从那以后，这成为“怀疑主义”的一个主要含义（Popkin 1979，chs.1—2）。这里将要追溯的是这种反宗教的怀疑主义的发展，以及它如何成为宗教宽容的基础之一（即便不是主要的基础）。 80

文艺复兴对古希腊怀疑论思想，尤其它的主要文本、恩披里柯著作的重新发现，对宗教改革和反宗教改革时期的宗教争论产生了影响。古希腊的怀疑主义（皮浪主义）为天主教和新教辩论者双方提供了弹药，同时也为宗教提供了信仰主义“辩护”：既然不可能认识任何事物，那么人们应当仅凭信仰接受宗教。天主教主教于埃和新教徒培尔在1700年前后都提出了这种观点。

在17世纪后半期，怀疑论被用来反对《圣经》的特殊地位，反对犹太－基督教宗教传统的知识主张。导致这种情况的因素有这样几个：重估古代多神论引起的思想危机；伊萨克·拉·佩里里、斯宾诺莎和理查德·西蒙对《圣经》做的考证工作；阿姆斯特丹犹太知识分子对基督教的批评渐为人知；以及萨瓦塔伊·泽维这种虚假的弥赛亚事业所引发的对犹太教的怀疑（Popkin 1987a）。

对宗教传统最猛烈的抨击之一是鼎鼎大名的《三个骗子：摩西、耶稣和穆罕默德，或斯宾诺莎的精神》（*Les Trois Imposteurs, Moses, Jesus, et Mahomet, ou l'esprit de M. Spinoza*），这一作品大概是在17世纪最后10年间写成的，但是直到1719年才出版（Anon. 1994）。（有一部名为《三个骗子》的拉丁语著作，内容完全不同，声称是16世纪末期的作品，也是当时的地下文学的一部分。）《三个骗子》流传很广，在整个欧洲和北美能够发现很多手抄本。书中的介绍文字假称它是13世纪神圣罗马帝国皇帝腓特烈二世的秘书撰写的。然而，这一作品大量引用的是霍布斯、斯宾诺莎、加布里埃尔·诺代以及弗朗索瓦·拉·莫特·勒瓦耶等17世纪理论家批评宗教的观点。它把三位伟大的宗教领袖描述为骗子，为了各自的目的而扮演政治角色。它用霍布斯和斯宾诺莎提供的心理评价来解释宗教为何以及如何发展。在17世纪，人们经常提到是否可能见到对犹太教和基督教（以及伊斯兰教）发起的这种抨击。人们对到底是否存在这样一部著作也有争论。瑞典女王克里斯蒂安花费大量金钱寻找一个抄本。但是，此书的手抄本只是在17世纪末才浮出水面，迅速被传抄散播。让·博丹未出版的著作《关于上帝秘密的七人谈》（1593）同样如此。此书虚构了不 81

同宗教信仰者之间的讨论,犹太教徒最终赢得了辩论。该作品17世纪中期公开出现,然后有了手抄本。莱布尼茨和他的同事准备出版该书,但是,它直到19世纪才得以出版(Popkin 1988, pp.157—160)。

在现代知识的照耀下,宗教信仰能否依然维持下去?这样的疑问出现在爱德华·斯蒂林弗利特主教对约翰·托兰德和约翰·洛克的抨击中。斯蒂林弗利特担心的是,将经验主义知识理论应用于宗教信仰只会导致无信仰。当荷兰的法国归正教会(French Reformed Church)宣称为宗教信仰寻求明确的证据是异端行为时,似乎涉及一个相似的问题(Carroll 1975; Popkin 1971, 1993)。

在这个时期犹太教徒和基督教徒之间的争论中,宗教信仰的真实内容是讨论的对象。在17世纪,一些犹太学者——他们在西班牙和葡萄牙受到培养,但被强迫改宗基督教,后来逃到荷兰——通过使用他们在伊比利亚各大学学到的辩证技巧,对基督教信仰进行了有力的批评。在17世纪荷兰的宽容氛围里,这些犹太理论家能够提出他们的论点而无须担心受到惩罚,只要他们不将作品付诸印刷。他们对基督教的抨击反而以手抄本的形式流传甚广(Kaplan 1989, chs.9—10)。许多具有自然神论倾向的人想方设法获取手抄本,最终,一批手抄本于1715年在海牙被拍卖。雅克·巴纳热的《犹太人的历史》(1716)最后一版叙述了这些手抄本中的论点而未加评论。此书最早出现于1706年,是自约瑟夫斯以来第一部描写犹太人的历史著作。通过思考犹太教徒的观点,巴纳热总结道,基督教徒应当放弃通过辩论方式让犹太教徒皈依基督教的企图,因为犹太教徒更了解各种材料,并且常常赢得辩论。相反,人们应当把劝导犹太教徒皈依基督教的工作留给上帝。

安东尼·科林斯、伏尔泰以及霍尔巴赫这些人很熟悉犹太教反基督教的观点,它们被用作反对基督教体制的有力武器。那些流传很广的手抄本旨在表明:并没有证据表明基督教是犹太教的完成,也没有充分的证据表明弥赛亚已经降临。霍尔巴赫在《为以色列复仇》(*Israel vengé*, 1770)中,公开发表了犹太哲学家艾萨克·奥罗维奥·德·卡斯特罗的一些论点,从而使它们可以得到广泛利用。有些手抄本藏于哈佛大学图书馆,一位新英格兰传教士,即乔治·贝休恩·英格利希,不经意间发现了它们。他的基督教信仰完全被动摇了。在拜见了纽约的拉比之后,他皈依了伊斯兰教(English 1813)。因此,这些犹太教反

基督教的观点能够破坏对基督教的思想信心，其中一些被认为是反对基督教信仰的最有力证据（Popkin 1992，1994）。在一本《为以色列复仇》中，一位未留姓名的读者批注说，通过《圣经》记载的历史，奥罗维奥证明弥赛亚并没有降临。粘贴在该书中的一封信件声称，基督徒无法回答奥罗维奥的观点。[1] 扎尔金德·赫维茨是大革命时期巴黎东方文献库皇家图书馆员，他宣称，大家必须去做的事情就是：要么放弃基督教优越于犹太教的主张，要么冒险将人们变成彻底的宗教怀疑论者（Hourwitz 1789）。

然而，另一种怀疑主义又发展起来反对犹太教本身。其来源之一是1666年犹太教弥赛亚运动之后的思想混乱，另一个来源是人们日益把《旧约》当作古代一个特殊民族世俗的历史。1665年底，士麦拿的萨瓦塔伊·泽维宣称弥赛亚时代开始了，而他就是大家期待已久的弥赛亚，世界各地的犹太人听后显得兴奋异常。他变更犹太教律法，并且指定朋友和亲属为尘世新国王。据估计，那时候，犹太世界百分之九十的人都接受了他。几个月之后，土耳其苏丹逮捕了他，威胁要处死他。这位"弥赛亚"很快就皈依了伊斯兰教，并且以土耳其帝国的官员身份度过余生。犹太世界被怀疑和沮丧所笼罩。许多犹太教徒开始质疑弥赛亚的本质以及如何才能够理解圣典（Scholem 1973）。

反对犹太教的基督徒们指出，犹太教徒缺乏辨别真假弥赛亚的可信标准（Evelyn 1669；Leslie 1715）。但是，自由思考的人们同样能够指出，基督教徒也缺乏充分的标准来决定谁是弥赛亚。这两种宗教所依赖的历史知识开始受到怀疑论的批评，如伏尔泰《哲学辞典》中的"弥赛亚"词条。这就导致了"启示"真理逐渐转变为自然的、世俗的事实，《圣经》文本被看成普通的人类作品，只有放在人类作者的背景下才能够得到最好的理解。霍布斯、斯宾诺莎和英国早期自然神论者想方设法推进这种观点。在《神学政治论》（1670）中，斯宾诺莎声称，阐释《圣经》的科学应当类似于自然科学，或者与之相差无几。拉·佩里里、霍布斯和斯宾诺莎都指出了《圣经》文本的矛盾之处，坚持认为摩西不可能是《摩西五书》的作者。他们思考有关正典和传播的问题。鉴于文本的编纂和演变历经漫长岁月，读者不能确定他们手头的《圣经》就是古代文本。理查德·西蒙神父是17世纪最伟大的《圣经》学者，他揭示了横亘在今天的读者和原作者

83

1　Bibliothèque Nationale，Paris，Rés. D2.5193.

以及文本之间显然没完没了的历史和文本问题(Popkin 1979)。

在接下来一百年当中,越来越多的问题被提出来:人们能否确定摩西就是《圣经》前五卷的作者,它们是否只有一位作者,这位作者或这些作者是否受到上帝的启示。托马斯·潘恩在《理性时代》(1794—1795)中对这场辩论中的怀疑派做了总结:"不要相信《创世记》中摩西就是作者的说法,只有奇怪的信仰(相信它是上帝之言)才会坚持这一点,根本就没有《创世记》,只有一本匿名的书,它包含故事、寓言、传统的或者创造出来的荒谬之事或者显而易见的谎言"(Paine 1795a, p.14)。犹太教作家戴维·列维更加清晰地描述了怀疑摩西作者身份的后果,他说道:"如果某位犹太教徒曾经怀疑《摩西五书》任何部分的真实性,认为某一部分是真实的,也就是上帝对摩西说的话,而另一部分不是真实的,那么,他不再被认为是一位犹太教徒,也不再被视为一位真正的信徒"。因此,列维坚持认为,依据迈蒙尼德的原则,每一位犹太教徒必须"相信五卷书的律法……来自上帝",是上帝亲自传给摩西的。在有关《旧约》和《新约》问题上,基督教徒应当受到相同的约束,因为"如果任何部分一旦被证明是伪造的,那么就开启了一扇没完没了证伪之门"(Levi 1789, pp.14—15)。

斯宾诺莎声称,我们可以根据巴勒斯坦地区原初居民的世俗历史来理解 84 《圣经》的叙述。他彻底怀疑人类获得超自然知识的可能性。因此,他认为,所有的历史主张(《圣经》记载的或其他的)只不过是关于不同时期、不同地区人们如何行动的各种叙述。一些民族声称他们接受了上帝的信息或者受到启示,这一事实只不过是关于这些民族和他们的心理状况的有趣资料,而不是对真正的神圣交流的记录。以这种方式阅读《圣经》所导致的结果就是:《圣经》是人类历史中的一个对象,而不是解释人类历史的框架(*Tractatus*, chs.1—7; *Ethics*, bk I, appx)。18世纪中期,大卫·休谟论证了一种更加温和的怀疑论,即,超自然事件的一切记载都是完全不可信的,通常更有可能的是,这种记载是错误的。"任何证据都不足以确立一种奇迹,除非这种证据的虚假性比它力图确立的事实更加神奇"(Hume 1951, pp.115—116)。在《论奇迹》(1750)一文结尾处,休谟建议把《摩西五书》仅仅当作一位人类作家或史学家的作品(而不是上帝之言)来加以考察。于是,我们把它视为这么一本书:

> 由一个蒙昧无知的民族提供给我们，写作于他们更加蒙昧的时代，很可能是在它所叙述的事实发生很久之后被创作出来的；并没有被同时发生的证据所证实，类似于许多其他的神话叙述——每个民族都会对它的起源做出的叙述。通过阅读此书，我们发现它充斥着奇闻轶事。它对世界和人性之状态的描述与现在完全不同：我们从那种状态堕落，人的寿命可以长达近千年，洪水毁灭世界，上帝任意选择一个民族作为救赎对象，那个民族就是作者的同胞，通过最令人叹为观止的奇迹，他们摆脱了奴役。（Hume 1750，pp.205—206）

这种历史语境主义以及对《圣经》所载的宗教做出的心理学评价，在18世纪末导向了理性宗教以及康德所谓的纯粹理性范围内的宗教，这两种宗教都接受这种对犹太教和基督教核心文献的去神圣化。

于是，针对犹太－基督教宗教传统的意义，出现了一种激进的怀疑主义，认为这种传统是一套伦理规范的寓言式或神话式表达。这种阐释大约始于1700年皈依犹太教的德意志人摩西·格尔马努斯，后来被约翰·埃德尔曼和赫尔曼·赖马鲁斯接受（Grossmann 1976；Popkin 1994；Schoeps 1952）。耶稣被视为一位富有启发性的道德教师，是许许多多犹太道德领袖（可以上溯到许多先知）中的一位。在真实事件发生之后两个世纪里，他被不合理地神化了，由此创造了没有历史事实依据的基督教。 85

按照《三个骗子》的说法，基督的故事可能是强加给人类的，玩弄权术的教士和政治家为了以恐惧和迷信来控制人民，把这个故事永久保留了下来。教会以及宗教和政治制度被建立起来，以便让这个故事代代相传，尽管从根本上而言，它是一种欺骗，是为了获取和维持政治权力而被创造出来的。英国两位重要神学家拉尔夫·卡德沃思和埃德华·斯蒂林弗利特非常认真地对待这种指控，他们质疑这种阴谋的可能性。他们力图表明如下现象是不合理的，即许多世纪以来，众多地区的众多人民接受这种欺骗，竟然无一人察觉到它（Cudworth 1678；Stillingfleet 1662）。

英国自然神论始于查尔斯·布朗特，他首次出版了斯宾诺莎所有作品的英文版。在英国自然神论者们看来，斯宾诺莎对《圣经》的自然主义解读正好支持

了他们的观念——人们知道,《圣经》仅仅是人类用特殊的文化术语描述一种自然宗教的诸多努力之一,这种努力能够与世界各地古代和现代的各种异教努力相提并论(Blount 1683; Champion 1992; Popkin 1991)。这种看法与培尔对《旧约》的解读联系在一起,培尔认为《旧约》叙述能够与一切历史叙述相提并论;在对《旧约》人物——如族长和大卫王——的评判上,人们能够将他们与人类舞台上其他所有道德高尚或邪恶的演员一视同仁。培尔进一步表明,古代以色列男女英雄们的邪恶和不诚实行为,与异教徒、欧洲君王和女王以及后《圣经》时代至现代的宗教领袖的行为同样糟糕。培尔声称,宗教和道德之间并不存在必然联系,无神论者的社会能够像基督徒的社会一样道德高尚。他几乎把"无神论者"斯宾诺莎刻画成一位圣徒,而把同时代天主教和新教领袖刻画成说谎者、伪君子和骗子。

斯宾诺莎本人宗教生涯的故事——以他被阿姆斯特丹犹太教会驱逐出教会为中心——成为教士邪恶权力和教士权术的一种象征性写照。让・马克西米利安・卢卡是斯宾诺莎第一本传记的作者,这本传记——人们通常发现它与86《三个骗子》一书放在一起——创造了圣洁的斯宾诺莎这一经久不衰的形象,把他描绘成犹太教教士宗教不宽容的受害者,把首席拉比描绘成典型的教士暴君。阿姆斯特丹犹太教社区被描述成呆板过时的正统社会,无法容忍一位勇敢的真理探究者。于是发生了可怕的驱逐出教会的仪式,斯宾诺莎只得逃亡。尽管这是对阿姆斯特丹犹太教社区及其领袖的曲解,但是这个传说留存了下来,并且在有关这位启蒙运动圣洁先驱的神话中变得至关紧要(Israel 1985, 2001; Méchoulan 1991)。

此外,乌列・达・科斯塔的自传也问世了。它是通过一场友好辩论发布的。这场辩论发生在主张宽容的抗议派学者菲利普・范・林博克(洛克的密友)与艾萨克・奥罗维奥・德・卡斯特罗之间(Limborch 1687)。达・科斯塔是一位犹太血统的葡萄牙教士,为躲避宗教裁判所,逃亡到阿姆斯特丹。他提出自己理解的犹太教学说,结果被逐出教会。他最终公开认错,受到重罚,又重新得到接纳,不久又被逐出教会,最后自杀。他的自传在被林博克发表之前,一直不为人知。它很快就被当作宗教制度可怕的不宽容的又一个证据。在《历史批判辞典》中,培尔并不是唯一沉迷于令人同情的科斯塔事件的作家,达・科斯

塔成为斯宾诺莎的思想前辈，他们两人是遭受教士权术迫害的难兄难弟。达·科斯塔在自传结尾处呼吁："不要做一名犹太教徒或一名基督教徒。做一个人！"

古代和现代世界被发现的众多不同的宗教，给英国自然神论者留下了深刻印象，他们发展出一种宗教比较研究，部分是为了理解宗教在不同时代、不同地区和文化中所代表的意义，部分是为了找到一切宗教的内核，这种内核可能相当于"原始宗教"(ur-religion)，即人类最初的、自然的宗教。约翰·托兰德的《基督教并不神秘》(1696)以及马修·廷德尔的《基督教与创世一样古老》(1730)力图找到构成这一基本宗教的各种前基督教或原始基督教资源，并且试图把当时的基督教描述为自然宗教的灾难性变形，当教士权术机制控制了宗教，并且得到专横的政治权力的支持以及与之结盟时，这种变形就发生了。自然神论者力图表明，古代宗教，在剥离了各种没有必要的附加物之后，是一套公民和道德法则，而不是教士的、教义的以及仪式的宗教(Champion 1992; Goldie 1993a)。他们的一些灵感来自剑桥柏拉图主义者的努力，如《宇宙的真正思想体系》(1678)的作者拉尔夫·卡德沃思这类人，他们力图识别普世性宗教真理的片段，在各种地方的、通常邪恶的传统(它们从历史上真实的宗教中发展而来)的掩盖下，这种真理显得黯淡无光。卢梭在《社会契约论》(1672)倒数第二章"论公民宗教"中，表述了自然神论者的这种概念，即，事实上，大多数基督教的教士权术旨在从世俗官员那里夺取政治和社会权力。卢梭在这一章中说道，霍布斯"竟敢于提议把鹰的两个头重新结合在一起，并且完全重建政治的统一"(*SC*, IV.8, p.146)。自然神论的宗教人类学的极致，在于将所有宗教视为人类的自然发展。到18世纪中期，休谟能够写作一本题为《宗教的自然史》(1758)的著作，它将多神论看作自然宗教，自然宗教(通过心理学的发展)以当下神学家们四分五裂、相互敌对的观点而告终。 87

然而，奇怪的是，怀疑主义不但有助于巩固信仰主义对基督教的信仰，也会导致破坏性的怀疑。培尔声称(不管是否出于真心)，必须把怀疑抛在脑后，接受基督教是无须理性或者反理性的，因为信仰建立在理性的废墟之上。宗教思想家到头来把培尔甚至休谟所谓的信仰主义当作对宗教正统学说的辩护。培尔的同时代人和原来的同事皮埃尔·朱里厄坚持认为：培尔在嘲讽宗教，事实

上是一位无神论者。但是,25 年来,培尔在鹿特丹法国归正教会的法庭面前一直为自己的信仰主义辩护,回应朱里厄和其他加尔文派牧师的指控(Labrousse 1985; chs.7—9)。后来,尤其在法国,一些神学家开始把培尔视为同盟者,论证宗教建立在信仰而不是理性之上(Kors 1990, ch.7; Rétat 1971)。同样,休谟在《自然宗教对话录》(1750,出版于 1779 年)中,在摧毁了为上帝存在作辩护的观点的认知价值之后,他以一段富有讽刺意味的"信仰主义"评论作为该著作的结束语:"对于文人而言,成为一名哲学怀疑论者是成为一名健全的、有信仰的基督徒的第一步,也是最必不可少的一步"(Hume 1980, p.89)。休谟的同时代人称他为"伟大的无信仰者",他们并没有把他看成一位"健全的、有信仰的基督徒"。然而,德意志神秘主义者 J.G.哈曼在读到《自然宗教对话录》中这段话时宣称:"这是正统学说,是对真理的证明,出自一位敌人和迫害者之口"(Hamann 1821—1843, I, p.406; Merlan 1954)。培尔和休谟从先锋派的英雄转变为旧制度的同盟者。休谟成为法国大革命反对派的导师,受到路易十六和保守的天主教复兴者约瑟夫·德·迈斯特的崇拜(Bongie 1965; Rétat 1971)。

88

二、法国的怀疑论和完善论

在法国,天主教是官方宗教,异端或非正统思想的传播受到严格控制,不过,人们还是会发现有来自荷兰和英国的怀疑论的、敌视宗教的思想在暗中传播。1678 年,斯宾诺莎的《神学政治论》法文译本问世,反叛的知识分子(如青年伏尔泰)阅读培尔的《历史批判辞典》以及洛克和英国自然神论者作品的法文译本(Betts 1984; Vernière 1954)。由此衍生出两种主要的发展趋势:一种是对待自然和人类知识的"理性的"、科学的态度,这属于温和的怀疑论范畴,另一种是对各种宗教制度和活动近乎疯狂的抨击。

在法国思想家们看来,艾萨克·牛顿的成就、培尔的朋友皮埃尔·科斯特(他特别强调洛克哲学中怀疑论主题)翻译的洛克《人类理解论》的法文译本、培尔和于埃彻底的怀疑主义的温和版,所有这些都是现代科学的经验主义成果,上述第一种发展趋势就是提炼这种成就的精华。于埃在《人类精神的弱点》一书结尾处曾经说过,怀疑论者应当仿效英国皇家学会的态度和实践,把认识论

上对终极知识的怀疑主义与获取有用科学知识的务实方式结合起来(Huet 1723, bk 2, ch.10, p.221)。在这种法国版的理解中,实用的科学知识将有助于解释自然现象,也有助于理解人类及其问题,并且能够提供解决这些问题的方式。

人们在叙述启蒙思想的时候,通常把它描述成积极地(这种积极性甚至有点独断)摈斥传统,摈斥怀疑论者的怀疑,以及赞同通过理性获得的真理的力量。孔狄亚克声称,只要存在许多无知而过时的哲学,培尔的怀疑就得到了证明。不过,一旦现代科学获得支配地位,理性的力量就会把人们引向新的真理(Condillac 1947—1949, III, p.22)。然而,一种强烈的怀疑主义持续存在。狄德罗、达朗贝尔、孔狄亚克以及莫佩尔蒂这些领袖人物承认,我们的知识建立在感觉经验之上,非常有限,不可能超越经验到达形而上的实在。在这些怀疑论的限度内,与自然和人类相关的经验科学能够得到发展,这就是启蒙哲人着手去做的。这些科学——处于一种有限的怀疑主义的范围内——扩及休谟所谓的“道德问题”:心理的、社会的和政治的问题。值得注意的是,休谟的《人性论》的副标题是“在道德问题中运用实验推理方法的一个尝试”;当然,“实验推理方法”就是牛顿成功地用来理解自然问题的方法。18 世纪 40 年代以来,休谟论道德和政治科学的论文陆续得以出版,很快被译成法文,它们为基于怀疑论的各种社会研究(即,根据经验来考察人和社会)提供了范本。休谟声称历史是考察人性的实验室(Hume 1951, p. xxiii)。启蒙哲人从经验角度来研究宗教、政治团体、人性的变化以及人的能力。

89

在自然科学能够改善人类生活(通过提供新的能源、各种节省劳动力的设备、运输工具等)的地方,人文学科也能够带来人类制度的改革,因此,在杜尔哥看来,未来的人类生活能够得到无限改善。杜尔哥是一位重要的数学家、经济学家和政治家,在 18 世纪 60 年代法国启蒙哲人当中,他与休谟私交甚笃。

当改革方案被提到议事日程上时,杜尔哥逐渐意识到,启蒙哲人有限的怀疑论与休谟彻底的怀疑论是不相容的。杜尔哥最终认识到,事实上,休谟彻底的怀疑论与启蒙哲人革新人类理解和社会的方案是完全对立的,休谟事实上是启蒙哲人所理解的“启蒙运动”的一个敌人。休谟曾经致信杜尔哥,批评如下观点:“人类社会能够无限完善,知识的增长依然有利于美好政府的建立,由于印

刷术的发明，我们不再担心再次陷入蒙昧和无知之中”（Hume 1932，II，p.180）。为了证明自己的观点，休谟引用他认为当时正发生在英国的那些可怕事情。杜尔哥回信告诉休谟，让他不要被地方事件所蒙蔽，而应当着眼于一个更广阔的世界，应当意识到人类及其知识是可以完善的、进步是不可避免的。杜尔哥随后以如下的话作为结语：“Adieu，monsieur-car le temps me presse”（“再见，先生——时不我待”）。

布里索是一位报刊撰稿人、政治评论家和最后的启蒙哲人之一，1777 年，年轻的布里索向达朗贝尔建议，他们应当编写一部关于皮浪主义的百科全书。这位年迈的《百科全书》编辑似乎没有兴趣；不过，当时 20 出头的布里索着手这项工程，他最初的工作显然是撰写目前尚存的、还未出版的论皮浪主义的 90 页手稿。[2] 1782 年，布里索出版了《论真理》（1792 年再版），探究我们在任何一门学科中能否确切地了解任何事物。他的这部作品或许是法国启蒙运动怀疑论最展开的表达。他得出结论：科学永远都无法达到终极的完美程度，进行怀疑始终是必需的。由于怀疑论的困境和人类容易犯错误，因此，我们确切知道的事物很少。他想避免一切绝对的形而上观点。我们应当将自身限制在可能性和实践性范围内，从每一门学科中发现它所能够产生的有限真理。他认为这项工作要花费他几年时间。不过，他在一条脚注中声称，如果他论述立法和政治的作品许可的话，在两三年内，他就能够呈现这些真理的“图表”。他认为，合理的怀疑论依然能够带来政治和社会改革（Brissot 1792，p.361n）。布里索听到法国大革命的消息时，身在美国，正打算在肯塔基建立一个乌托邦的共和主义社会，他为了革命而赶回法国，成为吉伦特派领袖之一。他在能够完成他的智力事业之前，被送上断头台。

孔多塞是杜尔哥的主要信徒，也是布里索的盟友，大革命期间，他想方设法终结奴隶制和倡导自由主义改革。孔多塞将法国启蒙思想的怀疑论和乐观主义推向了顶点。孔多塞是当时最优秀的数学家之一，他发展了杜尔哥将数学应用于人类问题的主张。孔多塞也是少数几个阅读休谟《人性论》的法国人之一。休谟有一段论述机遇和概率问题的文字令人困惑不解，而孔多塞正是由此获得了把数学应用于社会科学的启示（Baker 1975，pp.135—155）。孔多塞阐述了

2　Archives Nationale，Paris：446/AP/21.

一种高级的怀疑主义认识论，并且用它来支持自己的积极观点以及对人类知识无限进步的信念。他批评怀疑论者对显而易见的事情的冗长分析：虽然“在一些事情上有可靠的方式获得非常大的概率，并且有可靠的方式估算出这种概率的大小”，但是，“在自然科学和道德科学方面，我们都不能获得数学定理的严格确定性”（Baker 1975，p.129）。孔多塞认为，由于人的局限性，我们不可能获得一种必要的关于自然的科学。从经验上而言，我们可以观察发生了什么，但不知事情为何发生。牛顿的定律并没有保证自然始终会以确定的方式运作而不会改变。与数学研究不一样，我们对自然的研究不可能获得合乎逻辑的可以证明的确定性。然而，我们的不确定性并不会导向彻底的怀疑主义。我们能够从经验观察当中演绎出法则，并且能够凭直觉识别观念的相互关系。这些法则只是可能的，因为我们不清楚自然是否始终如一，因而也就无从知晓未来是否跟过去一样。数学概率论的发展，使得人们可以阐明一种具有合理期望值的数学，只要人们假定自然会始终如一。这种数学并没有告诉我们会发生什么事情，而是告诉我们人类可以合理地期待什么事情可能发生。于是，这一结论成为一个基础，我们可以据此期待道德科学能够拥有自然科学那种类型的精确性和确定性。因此，尽管存在怀疑论问题，我们还是能够明确地了解关于自然、人类和社会的经验研究，只要我们承认自然和人类会始终如一地行动。因此，自然科学和人文科学都能够通过概率来加以阐述。在这些领域，我们的知识能够无限增长，能够用来改善人类的境况。因而，我们能够期待人类知识的无限进步和人类的完善。

91

休谟怀疑人类改善世界的能力，这使得他拒斥进步的信仰者，他的《完美共和国的理想》（1752）一文对此做了表述：政治设计师作恶多于行善。然而，法国大革命前，孔多塞多年来一直在为诸多问题——如消除殖民地的奴隶制——提供解决之道。大革命期间，他表现最为积极，为改革教育、法律、医疗和监狱而草拟条文，起草一部自由民主的宪法，规划一个未来时代的政治，直到他死于雅各宾党人的囚室为止。

孔多塞和布里索都是托马斯·杰斐逊的朋友，也是本杰明·富兰克林的崇拜者。他们认为，在自由世界——它正出现于美国，他们也力图在法国创造这种世界——宗教将不再是一种有优势的支配性力量。他们是最低程度的自然

神论者，而不是无神论者，并且察觉到了一个完全世俗的世界的兴起，那时人们尤其不需要信仰任何事物。他们的世界会变得十分宽容，部分原因在于，传统宗教是一套正在被超越的迷信体系。现在，通过启蒙运动，人们不再需要教会和教士。世俗的学术团体和科学机构能够取代它们的功能，把人们引向最可能的真理，引向能够改善人类状况的知识。

92

三、宗教宽容的限度

18世纪关于宗教的政治和社会含义的争论，很大程度上关注宗教宽容这个迫切的、难以预料的问题。少数人寻求宗教信仰自由，同时也寻求作为公民的平等权利；在这方面，他们依然受到教会和国家中居优势地位的派别的反对。这些争论的焦点是路易十四于1685年颁布的《南特敕令废止令》，由此导致的后果，就是胡格诺派教徒被赶出法国。有20万人逃亡，由此语言中出现了"避难者"(refugee)一词。留在法国的许多胡格诺派教徒被迫改宗、被杀害或者被送到苦囚船上。在散居国外的胡格诺派教徒当中，出现了对宗教宽容的有力辩护。许多小册子得以出版，如亨利·巴纳热的《论宗教宽容》(1684)、奥贝尔·德·韦尔泽的《论良心自由》(1687)以及雅克·巴纳热的《论良心》(1696)。有两本小册子产生了持久的影响。其中之一是皮埃尔·培尔的《哲学评论》(1686)。培尔的兄弟曾经坐牢，有位耶稣会士每天去探访，承诺只要其放弃信仰就释放他。他的兄弟后来死于狱中，次年，培尔写了这本书。另一本是洛克的《论宗教宽容》，创作于1685—1686年间，出版于1689年。毫无疑问，洛克不是胡格诺派教徒，但是，作为流亡荷兰并且与胡格诺派政论家圈子过往密切的人(以至于他的匿名小册子最初被认为是他们的成员雅克·贝尔纳所写)，将他放到这个背景之中来考察是适当的。[3]

与路易十四的《南特敕令废止令》一样，皮埃尔·朱里厄可悲而荒谬的立场也极富争议性。作为一位胡格诺派教徒和流亡者，因而也是一位受害人，朱里

---

3 有关洛克论宽容的文献非常多。主要的有 Bracken 1984；Cranston 1991b；Dunn 1991；Harris 1994；Marshall 1994；Waldron 1991。晚近对启蒙运动时期欧洲的宗教宽容所作的最好概述，参见 Grell and Porter 2000。关于贝尔纳的贡献，参见 Bayle 2000a，p.236。

厄却认为基督教行政官员有责任推行真正的宗教。对他而言,《南特敕令废止令》之所以邪恶,仅仅在于它服务于一种错误的宗教。让朱里厄满怀希望的是一种天启般的信仰,即相信法国政权很快就会被推翻,因为他相信,神意将在威廉三世国王的征服之剑中显现。朱里厄把加尔文派宗教会议的权威带到了荷兰,同时铲除流亡者群体中倾向阿明尼乌派和索齐尼派的异端倾向。阿姆斯特丹教会会议谴责这种主张,即"行政官员无权行使权威来粉碎偶像崇拜和防止异端的发展"(转引自 Kamen 1967, p.236)。培尔因采取不同路线而被解除教授职位。对朱里厄来说,宽容开启了无信仰之门,培尔《历史批判辞典》(1697)的内容根本不能让人消弭这种恐惧。这两个人之间的小册子论战持续了许多年。[4]

93

培尔和洛克的小册子在18世纪广为流传。勃兰登堡-普鲁士胡格诺派流亡者让·巴贝拉克编辑了普芬道夫的作品,他在注脚中运用了洛克的观点。这些观点经由巴拉贝克传递给路易·德·若古和让·罗米利。后两人为《百科全书》写的词条——尤其是关于"宽容"和"良心自由"的词条——招致了巴黎高等法院的谴责,使得《百科全书》暂停出版(Adams 1991; Zurbuchen 1995)。

如果《南特敕令废止令》是启蒙运动早期不宽容的典范,那么,让·卡拉事件就是晚期的典范。在1762年的图卢兹,卡拉这位新教徒受到拷问,并且以所谓谋杀据称皈依了天主教的儿子这一罪名被处死。通过伏尔泰的《论宽容》(1763),整个欧洲都知道了这一事件。此外,伏尔泰在第二年又将洛克《论宗教宽容》的译本增补到自己的小册子中。卡拉在死后得以昭雪,法国大革命爆发后,在他的受难地建起了一座纪念雕塑(Adams 1991; Bien 1960; Gargett 1980)。

卡拉审判事件的一个奇特之处在于,仅仅在十年之内,这种残忍就开始显得反常了。在法国,至少在知识分子当中,宽容主义的情感似乎在18世纪70年代以前就已经取得一些进展。17世纪80年代,许多法国知识分子依然为《南特敕令废止令》辩护。波舒哀主教就是这么做的。费奈隆,不管他后来的观点是什么,一度认为有组织地诱拐加尔文派女子是正当的。但是到了18世纪70

---

4 关于培尔、朱里厄以及散居国外的胡格诺派教徒的政治思想,参见 Bracken 1984; Dodge 1947; Kilcullen 1988; Knetsch 1967; Labrousse 1963—1964, 1982, 1983; Laursen 1995; Simonutti 1996; Yardeni 1985。

年代，许多法国作家开始强烈要求放宽压制新教徒的法律，其中有杜尔哥、马勒泽布、莫雷莱、勒佩奇以及拉法耶特等人。在汉堡，1765 年成立的爱国协会与 18 世纪 20 年代的怯懦前身相比，它的宽容主义决议获得了更多支持。

然而，这样说是有点迎合晚期启蒙运动在人类情感进步方面的自我评价了。在 18 世纪行将结束时，公共评论家倾向于称赞那些支持宗教宽容的法律，认为它们具有新的启蒙时代的精神。然而，事实上，欧洲国家的让步是有限的和不情愿的。在英格兰，1689 年《宽容法案》允许不从国教的新教徒进行公共礼拜，但是不得担任政治职位；天主教徒甚至没有获得礼拜的自由。因此，尽管不从国教的新教徒获得了礼拜自由，但是，他们依然雄辩地要求公民自由，在 18 世纪 70 年代的运动中尤其如此。[5] 直到 1791 年，当基督教所有支派似乎都受到革命的无神论威胁时，英国天主教徒才被公开允许进行礼拜；直到 1828—1829 年间，天主教徒和非国教徒才被允许担任公职。法国 1787 年《宽容法》甚至没有谈到公共礼拜问题，只是提到了某些公民自由，主要是胡格诺派教徒出生、婚姻、死亡以及遗嘱的认证。在奥地利，约瑟夫二世皇帝 1781 年颁布法案给予路德派、加尔文派和东正教教徒礼拜自由，但是其他教派并没有获得这种自由；它禁止非天主教教会拥有自己的教堂塔尖或大钟；它没有触及天主教神职人员在人生的宗教仪式中的费用问题。1785 年汉堡法令对教堂建筑做出了相似的限制，没有宽容门诺派教徒或犹太教徒，保留了路德派对公职的垄断。或许只有在伊斯兰教统治下，在土耳其帝国的特兰西瓦尼亚(Ottoman Transylvania)，各种基督宗教受到了真正的平等对待。总而言之，在整个欧洲，让步是温和的，姗姗来迟的和充满阻力的。这些让步在很大程度上也得到统治者——他们并不承认国家无权对宗教横加干涉这条普遍法则——颁发的仁慈而朝令夕改的法令的承认。因此，潘恩在《论人权》(1791—1792)中抗议道："宽容并非不宽容的对立面，而是它的伪装。两者都是专制。一个自命有收回良知自由的权利，另一个则自命有授予它的权利"(Paine 1989, p.102)。

正如这些例子表明的，在宗教少数派所获得的不同程度的自由之间做出区

5 Fownes 1773; Kippis 1772. 关于"理性的非国教徒"的论述，参见 Barlow 1962; Clark 1985; Haakonssen 1996b; Kramnick 1990 以及后面的第 23 章。关于宽容和英国革命的论述，参见 Grell *et al*. 1991; Walsh *et al*. 1993。

分是很重要的。私人崇拜、公共崇拜以及获准从事各种职业和担任政治职位，这些并不是一回事，承认其中一种权利并不一定意味着对其他权利的认可。在德意志，是否拥有教堂塔尖或大钟体现了公共宗教活动（exercitium religionis publicum）和私人宗教活动（exercitium religionis privatum）之间的差别；反过来，还存在更加受限制的家庭宗教活动（exercitium religionis domesticum）。这些概念体现在结束了三十年战争（1618—1648）的《威斯特伐利亚和约》（1648）的宗教条款中。这些概念进入到18世纪法学家的学术论文中，并且在约瑟夫皇帝1781年颁布的法案中得到利用。在德意志一些地区，威斯特伐利亚体系在早期阶段带来了一些引人注目的、变化多样的安排，反映出由于相互消耗而实行的宗教宽容，这是僵持的结果，而不是原则的结果。这些安排可能包括任命具有不同信仰的统治者（如在奥斯纳布吕克）；共享教会建筑；甚至三派共用一座女修道院进行忏悔，比如，比勒费尔德附近的谢尔德（Grossmann 1979，1982；Whaley 2000，pp.179—181）。

95

在整个欧洲，宽容依然受到怀疑。不能说在启蒙运动时期，时代潮流已经决定性地转向接受宗教多元主义。不管是从现实还是从论辩的角度出发，事实都不是这样。为不宽容所作的论证在整个18世纪依然受到支持，尤其是引用《路加福音》中“勉强人进来”（Luke 14:23）这句话。公元5世纪，圣奥古斯丁在反对多纳图派异端（Donatist heretics）的斗争中，首次对这句话进行了阐释，以便为神职人员的强迫提供神圣支持。路易十四时代，法国天主教教士常常诉诸这一主张，英国国教牧师在《宽容法案》颁布之前同样如此（Goldie 1991c）。培尔那篇经典的宽容主义论文的全名是《对我主之言“勉强人进来”的哲学评论》。他声称，援引《路加福音》的迫害者就是某种唯信仰论者，因为进行迫害就是容许上帝之言凌驾于自然道德律之上。任何助长道德邪恶的对《圣经》的字面阐释必然是一种错误的解读（Bayle 1987，I.1，p.28）。从《路加福音》援引的这个论据经久不衰，因此就需要支持宽容的人不断予以回应。爱德华·辛格是爱尔兰罕见的新教徒代言人，主张放宽针对天主教徒的刑法。他在《论宽容》（*The Case of Toleration*，1725）这篇讲道文中，为自己确立的任务就是批评以传统方法阅读《路加福音》。后来，康德在其《纯粹理性领域内的宗教》（1793）中，提到来自《路加福音》的那一观点（Kant 1838，p.253）。

在18世纪，为不宽容所作的辩护愈益转向如下主张：宽容是对宗教冷漠和异端的纵容。宽容的批评者声称，宽容背后所掩藏的不是信念的多样性，而是怀疑论和无神论。直到法国大革命前夕，法国神职人员一直据此强烈反对放宽针对胡格诺派教徒的法律。正统胡格诺派教徒也一直担心，宽容失当，会为索齐尼派和自然神论打开闸门：在卡拉事件上，一些胡格诺派教徒因伏尔泰站在自己一方而感到不舒服，伏尔泰则对他们的忘恩负义感到很愤怒（Adams 1991）。在汉堡以及整个德意志，"审判长"约翰·梅尔希奥·格茨到1786年去世为止写了100多本小册子，筑成了一个论证宽容的危害性的堤坝。"受到格茨的抨击本身几乎就是在被启蒙"（Whaley 1985, p.151）。在意大利，在法国大革命爆发那年，托马索·文森索·帕尼这位教皇国多明我会"审判长"，在他的《论惩治异教徒》（*On the Punishment of Heretics*）中，不断论证宗教裁判所对于维护宗教的必要性（Davidson 2000, p.230）。

并非所有的不宽容辩护都是在严格的神学意义上展开的。它们常常关注所谓由少数分子引起的世俗威胁。即便在18世纪中期，法国天主教徒依然谴责加尔文派是狂热分子、共和主义者和叛乱者。诬蔑加尔文授权谋杀异教小孩的谣言依旧在传播。16世纪的宗教战争以及加尔文派一波接一波的叛乱，这些污点都一时难以清除。当胡格诺派牧师安托万·库尔写作他的《塞文山脉叛乱史》（*Histoire des troubles des Cévennes*, 1760）之时，他努力割断现代胡格诺派教徒与他们先辈（他们在1702年发动了卡米撒派叛乱）的关系，无视卡米撒派英勇抵制国家对他们宗教的压制这一事实。安托万把叛乱描述为原始的农民起义，双方都犯下了暴行（Haour 1995）。

对加尔文派的另一项指控就是，他们自己并不信奉宗教宽容。人们频频提到加尔文在1553年以异端罪烧死塞尔维特。塞尔维特事件使得天主教徒有话可说：要求宽容不过是弱者的一种马基雅维里式请求，一旦他们大权在握，就会抛弃这一原则（参见 Bayle 1987, pt 2, ch.5）。伏尔泰绝不赞同迫害行为，在《路易十四时代》（1751）中，他庆贺路易十四改善了风俗，从而让加尔文派教条主义成为黑暗时代的过时习语。在《论宽容》一文中，他写道，在更早时期，胡格诺派教徒"狂热而嗜血"（Voltaire 1994c, ch.4, p.22）。对伏尔泰来说，关键问题在于，宽容在现代是可能的，因为蒙昧主义正在退却，社会各个领域已经迈向

文明。对加尔文派传统上的许多疯狂行为，伏尔泰给予猛烈的抨击。他为卡拉 97 事件辩护，在某种程度上也是为了反驳如下指控，即，他对同时代胡格诺派教徒所遭受的事实上不公正待遇无动于衷。

在新教国家，人们反对宽容天主教徒，并非出于那个古老的说法，即自己肩负着神圣的责任，必须压制罗马天主教的"偶像崇拜"和"迷信"，实际上，在教皇本笃十四世和穆拉托里（Muratori）时代，在新教徒看来，即便天主教似乎也是开明的；人们之所以采取那种立场，更多的是怀疑天主教徒能否成为好公民。如果天主教徒最终效忠于一个外国的现世权力，即教皇，如果教皇依然声称拥有废黜异端君主的权利，那么，天主教徒就是危险的。更糟糕的是，如果天主教徒依旧坚持认为"信仰与异端水火不容"，那么，他们就犯下了罪行，因为他们在瓦解所有将社会团结在一起的相互信任的纽带。简·胡斯是新教徒的先驱，他在获得安全保证的前提下参加 1415 年康斯坦茨大公会议，却被逮捕和处死，这一事件被不断用来指控天主教。关于教皇的废黜权，迟至 18 世纪 90 年代，英国首相威廉·皮特就此征询欧洲各大学的意见：这是否是天主教会的真正学说，它们回答说不是。1791 年，爱尔兰激进分子沃尔夫·托恩声称："在今天启蒙的日子里"，教皇现世至高无上性这种学说太过荒谬，不值得人们认真信奉。因此，他总结道，天主教徒现在已经超越了自设的通往公民身份的障碍（Tone 1791, pp.34—35）。在英语世界，洛克的《论宗教宽容》是一部至关重要的作品，它使人们不再以"偶像崇拜"和"迷信"作为反对天主教的理由。对洛克而言，天主教徒持有荒谬的信仰，这不会导致政治后果；但是，他们持有危险的反社会观点，这会带来政治后果。对他来说，重要的是这样一个经验问题：天主教徒是否依然坚持教皇的废黜权，坚持"信仰与异端水火不容"的正确性。正如一位英国天主教神父在 1791 年所说的："自洛克出版他论宽容的书信以来，问题就不再是天主教徒信条的对与错，而是它们能否与好政府的原则相一致"（转引自 Fitzpatrick 1977, p.3）。

如果那些宽容法令和法律在范围上有限，如果反对宽容的声音一直能够以理服人，那么，提倡宽容的论证也就几乎不会扩展。那些论证确实很少捍卫思想和言论自由这种普遍性权利，也很少主张生活方式多样性本身的价值。简而言之，它们并没有倡导世俗的多元主义。宽容通常不是基于彻底的宗教怀疑 98

论，不是基于如下主张，即由于我们不能确定任何宗教信仰，因此我们不可能貌似有理地推行它。培尔似乎是一位怀疑论者，因为他的《历史批判辞典》过去以及现在都被人们解读为暗含皮浪主义的百科全书。他坚信人类的易错性，但是，他很可能依然是一位加尔文派信徒，他并没有把自己论宽容的短文建立在激进的怀疑之上。极端怀疑的论点无论如何都无助于劝阻迫害者停止强迫，因为迫害者往往坚信自己拥有真理。培尔寻求那种假定迫害者从自身立场出发可能会审慎考虑的论证。例如，他的很多论证都是从“互惠”出发。如果那些自认为拥有真理的人都被允许实施迫害，那么，任何持有这种信念的群体也都会认为自己被授权如此。结果，任何国家中的优势群体，不管他们信仰什么，都会迫害少数派，因而，真正的宗教信仰都得不到维护。为反对上述论点，有人主张，只允许那些**确实**信奉真正宗教的人，而不是那些误以为自己信奉真正宗教的人有权实施迫害，但是，这种说法是无效的，因为每一种宗教都狂热地相信自己就是真正的信仰，并且不同国家是由不同宗教掌握着权力。如果法国天主教徒迫害新教徒是正当的，那么，英国新教徒迫害天主教徒也是正当的，君士坦丁堡穆斯林迫害基督徒也是正当的。因此，如果我们希望保护世界各地信徒的幸福，那么宗教宽容就是审慎的政策（Kilcullen 1988）。

如前所述，在为宽容做辩护时，来自怀疑论者的论点，只扮演着一个微不足道的角色。很少人宣称，国家不得支持基督教，因为基督教是错误的。相反，赞成宗教宽容的许多人的前提是，人们必须回答一个问题：面对“误入歧途的良知”，国家适合做什么。国家应当如何处置一个持有错误的信念或渴望，愿意信奉异端教派的人呢？假定基督教（天主教、新教等等）是正确的，那么传播它的合法和合适方式又是什么呢？或许只有斯宾诺莎，这位堕落的犹太教徒，站在这种狭隘的争论架构之外（Israel 2001，pp.265—270）。

争论的架构可能是极其有限的。18 世纪 70 年代，在法国，主要的实质性问题是对胡格诺派教徒的婚姻、出生和遗嘱的认证。对天主教国家的一个有力指责就是，它的不宽容使得不道德行为在胡格诺派教徒当中传播；因为既然自己 99 的婚姻得不到认可，胡格诺教派男子就可以甩掉碍手碍脚的妻子和多余的孩子。因此，对胡格诺派教徒的宽容会加强公共道德。这是拉法耶特于 1785 年致乔治·华盛顿的信的主题：让天主教国家蒙羞的是，胡格诺派教徒的“遗嘱没

有法律效力，他们的孩子会是私生子”(Poland 1957, p.71)。

关于宗教宽容之争这个狭隘而又显然神秘的领域，还有另一个截然不同的例子，那就是一个自宗教改革以来提出的主张：外国使节有权保留一个礼拜堂，可在那里信奉否则会被禁止的宗教。事实上，关于使节治外法权的现代国际法，在很大程度上受益于有关使节礼拜堂的争论。礼拜堂意义重大，因为外交人员进行礼拜仪式很少受到限制。因此，在主要的大城市，使节礼拜堂成为宗教多样性的堡垒(Grossmann 1979)。

为宽容辩护还有一个更特别的例子是要求善待犹太教徒的千禧年辩护——奥利弗·克伦威尔于1655年重新准许他们进入英格兰。在这里，宽容的依据是对圣经做出的天启式读解：犹太人的皈依乃是预言实现、尘世终结的必要前奏。1785年，法国梅斯(Metz)科学院发布一个问题：“如何让犹太教徒在法国变得幸福而有益”。格雷古瓦神父在他的获奖征文《论犹太教徒物质的、道德的以及政治的再生》(1789)中，坚持认为犹太教徒道德和政治再生的必要性，以便让他们为千禧年做好准备。他建议赋予他们人身自由和政治权利作为实现这一目的的手段。

四、为宽容辩护

如果我们关注一下所谓启蒙运动宗教宽容主张的主流，我们就会发现，就像前文提到的，有一个常见的前提性问题，即国家如何处理“误入歧途的良知”。总的来说，为宽容所作的论证本质上都是福音派的。它们是教派的，而不是世俗的，它们从基督徒宣讲福音的义务这一背景，来讨论宽容以及教会与国家的关系。它们从如下信念出发：所有人都应当信仰真正的宗教，所有上帝的子民都应当通过争取迷途者和被遗弃者来终结异端和分裂。关键的问题在于，为了实现这一期许，使用国家权力——无论是最低限度地限制少数派的行动自由，100 还是最大限度地强制改宗——是否是正当的或可行的。洛克在《论宗教宽容》中宣称：“我没有把这一点讲清楚，因此，我好像是在谴责所有让人们少犯错误的仁爱忠告和深情努力；事实上，那是一位基督徒的最大责任”。更确切而言，问题的关键在于，是否“应当避免使用武力和强迫手段”(Locke 1983, p.47)。

因此，即便对洛克而言，宽容也与宣讲福音的基督徒的牧灵职责紧密联系在一起。彼得罗·坦布里尼的《论教会的和世俗的宽容》(1783)既是论述如何处理犯有思想错误之人的牧师手册，也是对宽容的持续辩护（Davidson 2000, pp.239—240）。约瑟夫二世皇帝在1777年致他母亲的信中说，他希望他们王国每一个人都是天主教徒：关键就在于对异端的宽容，而不是对异端的认可（Chadwick 1981, p.434）。问题在于，不管负有牧灵职责的基督徒是一个君主还是一个臣民，世俗权力接管这些职责是否适宜？

福音派宽容主义者得出结论：把国家作为改宗的工具既是不正确的，也是不必要的。从严格意义而言，问题的核心在于，任何行为者使用强制都是不正确的，尽管事实上这是指国家，因为国家垄断了得到授权的强制力量。人们列举几个理由来支持上述结论。首先，基督教是温和而仁慈的宗教。因此，迫害是与基督教背道而驰的。耶稣在《登山宝训》中宣称："温和的人有福了"。洛克走得更远，宣称宽容是"真正教会的主要标志"(Locke 1983, p.23)。伏尔泰写道："如果你希望与耶稣基督一样，那么最好成为一位殉道者而不是刽子手"（Voltaire 1994c, ch.14, p.98）。

其次，有人说，绝大多数致使基督徒四分五裂的事情，对基督徒的信念和实践来说，都不是根本性的。基督教教友的错误通常只涉及一些小问题，这些问题并不是拯救所必需的。在这种论证中，一种强烈的和平主义（或伊拉斯谟式）潮流从宗教改革运动中涌出，经过启蒙运动，滚滚向前。有人说，基督徒的信念有一个共同的核心，上帝并没有规定这种或那种崇拜方式，许多专断的神学陷入有偏向的、有利害考虑的形而上学之中，而不是从简单的信念当中获取活力。教派分歧是众多经院行话的巴别塔纷争。这种和平主义甚至能够超越天主教和新教的分野。重新统一基督教界的方案经常出现，批评者通常称其为卡桑德方案或格劳秀斯方案，因为乔治·卡桑德在16世纪60年代以及格劳秀斯在17世纪40年代都力图实行这种统一。17世纪80年代，莱布尼茨说服天主教徒克里斯托瓦尔·德·斯皮诺拉和路德派教徒格哈德·莫兰努斯坐在一起讨论一种共同的信条。18世纪20年代，英国威廉·韦克大主教与日内瓦自由主义加尔文派教徒J.A.图勒提尼通信，以便寻求一种大家公认的、最低限度的共同教义，以便将思辨的非本质内容以及完全来自习俗和传统的各种分歧置之一边。

在德意志，奥古斯特·弗兰克这类虔敬派教徒也在探究这一主题。

在其他方面，支持宽容的和平主义论证也融入对教士专断或教士权术、教士迫害偏好的普遍控诉，据说这些教士总是寻找世俗的工具来增加自己的权威和财富。葡萄牙首相庞巴尔的《简明关系》（*Brief Relation*，1758）和《论事实与动机》（*Exposition of Facts and Motives*，1759）主要用来抨击耶稣会士的专制以及他们的教士帝国——这是一个名副其实的帝国，在拉美地区凌驾于美洲土著人之上。彼得罗·詹农的《那不勒斯王国文明史》（1723）是教士和教皇实施压迫的编年史，就此而言，也是一份宽容吁求书。

各种主张和平的百科全书开始以折中的态度来对待基督教各派，并且从各种传统中寻找精神英雄。拉尔夫·卡德沃思的《宇宙的真正思想体系》（1678）复兴了这种伊拉斯谟学派的传统（在灵感上通常是柏拉图主义的），此书从具有不同历史和文化的各种宗教传统（基督教的以及非基督教的传统）的瓦砾中寻找永恒真理的碎片。还有一部类似的著作是戈特弗里德·阿诺德的《公正的教会和异端的历史》（1699—1700），克里斯蒂安·托马修斯要求他的学生哪怕忍饥挨饿也得买一本或者去乞求一本（Grossmann 1982，pp.131—135）。同样，J.L.冯·莫斯海姆的《教会史的基本原则》（*Institutione's historiae Christianae*，1755）也力求理解基督教真理的不同表现，同时不受教派偏见的束缚。约翰·雅各布·布鲁克的《哲学批评史》（1742—1744）是哲学传统的通览。他引用格劳秀斯的格言作为自己的研究指南："既然从未有过哪个派别开明到能够洞察全部真理，因此，也从未有过哪个派别错误到毫无真理可言"。

和平主义的立场悄然转变成一种伦理，关乎情感、怜悯以及对通常以宗教名义犯下的人类暴行的恐惧。伊萨克·德·博索布尔的《日耳曼文库》（*Bibliothèque germanique*）很少为宗教宽容辩护，但是其中包含了关于许多世纪以来无数基督教派别所遭受的毫无意义的苦难的感人记述，并且表明那些教徒是多么虔诚和高尚，尽管他们的基督见证各种各样、诡异离奇。他耐心地揭 102 露通常被用来抹黑一些教派的虚假宣传，例如，频频针对它们散布令人生疑的性放纵指控。可怕的圣巴托罗缪节大屠杀（1572）是一个明显的主题。路易·梅西耶的剧作《让·埃诺耶》（1772）的男主人公是一位反对屠杀新教徒的主教。伏尔泰的许多辩论文章就是对许多世代以来基督教凶残行为的可怕叙述，如十

字军东征、宗教裁判所、圣巴托罗缪节大屠杀以及1641年爱尔兰大屠杀。他的史诗《亨利亚特》(1723)详尽地描述1572年骇人听闻的暴行。“不宽容致使地球上尸横遍野。”他声称,这是基督教的特殊遗产,异教的希腊和罗马根本就不存在宗教不宽容(Voltaire 1994c, ch.4, p.29)。与怜悯劝诫并行不悖的是讽刺风格。乔纳森·斯威夫特在《格列佛游记》中描述了一个社会如何因无聊的问题而恶性分裂:伟大的宗教创建者当初是想从尖头还是圆头打破煮熟的鸡蛋呢,应该穿高跟鞋还是低跟鞋。

在福音派的宽容辩护中,第三个也是至关重要的因素,就是否定奥古斯丁力主基督教皇帝用武力迫使多纳图派教徒重归教会的理由。宽容主义者认为,“强迫改宗”的观念基于一个根本性的错误。事实上,信仰不可能被强迫。从理论上而言,宗教上的强迫不可能达到它所宣称的目的。身体的外部行动可以受到强迫,但是内在的精神信念不会因强迫改变。论证和说服才是引起信仰变化——这种变化最终导致内心信念的改变——必要和唯一的手段。使用武力不会造就皈依者,只能造就殉道者或伪君子。这不是道德的或神学上的问题,而是这么一个问题,即从手段上而言,宗教上的强迫是完全不合理的。使用强制力量不可能是理性的,因为强制不可能成为达到它所宣称的目的的手段,因为物质力量和内在信念之间有一个根本的断裂。洛克写道:“在这种情形中,惩罚完全是不适当的;因为它们不是说服头脑的合适方式……惩罚绝不可能造成……信念……光明不可能来自肉体的苦难”(Locke 1983, p.27)。人们不断提到这一论点。普芬道夫写道:“强制力量和人身惩罚不会导致精神的启蒙和对教义的真正信服,只会导致虚情假意的顺从”(转引自 Grossmann 1982, 103 p.133)。在让·弗朗索瓦·马蒙泰尔的畅销小说《贝利撒留》(1767)中,贝利撒留在反对查士丁尼皇帝、捍卫宽容时说道:“使用法令的话,你只会创造出反叛者和无赖。英雄会成为殉道者,懦夫会成为伪君子,而各派别的狂热分子会成为狂暴凶残之徒”(Marmontel 1767, ch.15)。

就18世纪关于“误入歧途的良知”的争论而言,避免伪善差不多就是它的典型标记。这场争论见证了一种本质性转变,即从强调“误入歧途的良知”这一说法的第一个词转向对第二个词的强调。关于误入歧途的客观判断逐渐让位于关于良知的主观论断。如果个人的良知坚持错误,那么,他们的真诚以及他

们追求真理的诚意才是重要的。信仰(恪守教义)让位给“有诚意”。真诚成为主要的美德,良知变得神圣不可侵犯。好的行动是符合良知的行动,我们或许还得遵从错误,因为良知的权利是至高无上的,动机和意向比正确更重要。“上帝仅仅满足于要求……真诚而勤勉地追求真理”,培尔如此写道,因为“如果每个人诚心诚意地考虑上帝赋予他的启示,那就足够了”(Bayle 1987, II.9, p.182)。人们不必一定要把个人良知的宁静当作一种法律意义上的必然权利,倒是应当视之为热情追求真理的灵魂的恰当精神状态。可以论证的是,也正如康德和黑格尔的许多评论家所表明的,后来的个人自主学说、良知学说,或许还有浪漫派的真实性概念,因为都强调良知的权利,因此都受惠于路德派中的虔敬主义思潮以及清教徒中的福音派遗产,还受惠于自然法传统的法理学或绝对意志的形而上学。然而,真诚伦理观逐渐脱离了它的福音派根基。卢梭通过《爱弥儿》(1762)中的人物萨瓦牧师之口宣称:“真正的崇拜出自内心。上帝不会拒绝敬意,不管是如何呈现出来的,只要真诚就行”(bk 4)。

宽容主义者——至少是其中比较激进的人——的第四个主张在于国家事务与教会事务之间的功能区分。他们认为,拯救灵魂并非国家的目的。国家的存在是为了世俗的利益,是为了保护生命和财产。相反,教会存在的目的是为了永恒的幸福,尽管教会可能会驱逐迷途者,但是它并没有掌控物质力量。君主不是牧师;或者更确切而言,就他作为君主的身份来说,他不是牧师;和其他的上帝子民一样,他也是牧师,但是,身为基督徒这一事实,并没有为基督教统治者增添新的权力或功能。耶稣基督在看清了尘世王国时就离开了,因为“我的国不属于这世界”(John 18:36)。由于国家的功能是世俗的,因此,统治者在决定是否允许某种宗教活动时,唯一的标准就是:它是否损害国家或其成员的安全。洛克写道,国家的“起源、目的和事务”与教会“迥然有别”。“法律的职责不是为各种意见规定真理,而是为共和国提供安全保障。”因此,“拯救人类灵魂的工作不属于行政官员”(Locke 1983, pp.27, 33, 46)。通过引用洛克,伏尔泰也根据洛克的观点得出结论说,每一个公民必须获得宗教自由,“只要他始终没有扰乱公共秩序”(Voltaire 1997, ch. 11, p.71)。在《社会契约论》中,卢梭写道,所有的宗教必须得到宽容,“只要它们的教义没有与公民的义务发生冲突”(*SC*, IV. 8, p.151)。在早些时候,培尔写道:“在决定国家应当宽容哪种

104

观点的时候，衡量的标准不应当是看它们是对的还是错的，而应当是看它们是否威胁到公共和平和安全"(Bayle 1987，II.v)。

毫无疑问，我们很难确定哪些信念或活动确实对市民社会构成了危险。正如前面所提到的，洛克认为必须将天主教徒排斥在外。他也认为无神论者让人无法容忍，因为"诺言、盟约和誓言这些人类社会的黏合剂，无法约束无神论者"(Locke 1983，p.51)。恰恰相反，培尔并没有排斥无神论者，这有点让人感到震惊。他说道，世上存在品德高尚的无神论者和邪恶的基督徒。有神论信仰本身并不能指导人们在实践中如何行动(Schneewind 1997)。

我们已经考察了为宽容辩护的四种论点：基督教是仁爱的宗教；宗教之间的差异是无关紧要的；强制是非理性的；拯救灵魂不是国家的事情。这四种论点在洛克《论宗教宽容》以及 18 世纪许多作品中得到了表述。后两种论点在洛克的作品中尤其突出，而前两种往往在别处得到强调。这些论点都可以从福音派角度——即基督徒在传播真正宗教时能够合法地做些什么——来加以表达。然而，第三种和第四种论点最容易超越福音派范畴，为了指出它们所引起的一些哲学难题，我们需要对它们做出进一步考察。

第三种论点，即不可能强迫信仰的改变，其依据是一种更一般的信仰认识论，一种关于精神状态与外部原因之关系的主张。因此，它会遭到认识论上的反对意见，这些反对意见是当时以及后来提出来的。这些意见的论证路线如下：尽管强制不能够直接带来信仰的转变，但是能够震惊和激发不会反思之人重新思考他们的观念，在让一个不情愿的人正视证据和信息方面，强制可能是有效的，例如，让他们正视讲道、教义问答或书本。强制能够将那些拒绝审视真理的人"从昏昏欲睡中唤醒"。我们不可能强行使一匹马饮水，但是可以把它牵到水边。毕竟，在保罗前往大马士革的路上，上帝亲自造成惊骇，引导圣保罗重新思考自己的信仰，基督徒当然对结局拍手称赞。这一论点是由洛克的高教会派批评者乔纳斯·普罗亚斯特在 17 世纪 90 年代雄辩地提出来的，是一种基于对精神状态进行分析的奥古斯丁主义。[6]

第四种论点从福音派范畴转向司法范畴，因为宗教不属于国家的事务这一

6　引文来自 Bayle 1987，pt 2，ch.1，pp.87—88，他在那里考察了这种反对意见。关于普罗亚斯特的反对意见及其晚近的重复，参见 Goldie 1993b；Nicholson 1991；Vernon 1997；Waldron 1991。

主张，与如下观点结合紧密，即，人们在建立公民政府的时候，对政治权威的权限做出了理智的限制。正是在这一点上，洛克在《政府论》(1689)中提出的社会契约论，与他在《论宗教宽容》中为宽容做的论证联系在一起。宗教强制不可能是人们——他们对自身的利益有着理性的考虑——所订契约的一部分。宗教强制不可能是“人们同意赋予行政官员”的一种权力(Locke 1983, p.26)。在这里，宽容主义者的论证就具有近似于现代自由主义政治理论的特征。洛克着重论证教会与国家的分离，认为应当把教会理解为“自愿的团体”，理解为市民社会中的社团，它并没有与国家绑在一起。在18世纪，这是一种边缘观点，现实中几乎找不到范例。格雷古瓦神父在1793年会议上激昂地为宗教自由辩护，1795年，他成功地促使一条把教会与国家分离的法律获得通过；但它很快就被废除了(参见 Grégoire 1793)。更为持久的是美国宪法，它明确阻止国会制定任何法律来确立一种宗教。在《弗吉尼亚宗教自由法案》(1786)中，托马斯·杰斐逊草拟了类似条款，尽管并非美国所有州都实施政教分离。

在论及国家对教会的扶持时，培尔没有洛克那么决然。他偏爱更为古老的概念，如，神圣的君主是教会的“奶娘”。基督教君主应当“派出他的博士和传教士去驳斥异端”；教会可以期待君主“保护和珍爱它”，只要君主“不对任何人施加暴力”(Bayle 1987, pp.137—139)。应当重申的是，洛克本人虽然没有赋予行政官员特殊地位，但也没有免除个人(作为基督徒而不是公民)对他们自身以及教友们的信仰进行积极的相互审视。他主张宽容他人的精神状态，而不是主张让这种精神状态成为个人私事，听之任之(Dunn 1991)。 106

虔诚者的精神不会屈服于强制，实现宗教整齐划一不是国家的事务，这些主张能够以更**政治化**的方式加以表达。一方面，这些方式相当于一种“国家理性”论证，旨在证明不宽容行为会对国家的经济繁荣造成巨大破坏，另一方面，它们相当于一种心理学论证，探讨强制对少数派造成的心理反常和不安定的影响。受到宽容的少数派会对国家的商业活力做出有益贡献。有人论证道，作为一个历史经验问题，不宽容已经得到过试验，人们发现它毫无成效。它耗尽了国家的治安力量，同时也没有取得哪怕表面的一致。不宽容激起了骚乱，促使宗教怪癖转变为危险的狂热。人们主张必须镇压宗教异见者，因为他们是叛乱者，但是这种主张翻转了过来：正是迫害把少数派变成叛乱者，这是他们绝望的

结果。迫害在受难的少数派当中造成一种心理:固守公正、与世隔绝、甚至病态地渴求殉难。例如,马勒泽布的《论新教徒的婚姻》(1785—1786)就探究了被边缘化和异化的少数派的病态心理。允许所有少数派从事市集的普通商业活动,承认少数派在城镇、乡村和行业公会的团体自治的日常事务,他们就会变得正常而文明,他们的宗教就会成为一种私人的、平和的业余爱好。人们在公共场合的交往能够医治宗教狂热。这是"文雅"伦理的一个主题,18 世纪最初 10 年,约瑟夫·艾迪生在他的《旁观者》中宣扬这些美德,在随后几十年,它们频繁地得到整个欧洲哲学杂志的关注。它是伏尔泰《哲学通信》(1734,英文版书名《英国书简》)的一个主题。伏尔泰评论道,在伦敦证券交易所,"犹太教徒、伊斯兰教徒以及基督教徒相互做生意,就好像他们有着相同的信仰一样,异教徒一词只是用在破产者身上"(第 6 封信)。在这样一个世界——它依然距离社会因宗教战争而四分五裂的时代很近——商业和交际活动似乎是止痛软膏,是使行为举止变得优雅的方式,尤其是使宗教狂热分子的野蛮举止变得文雅的方式(参见 Hirschman 1977)。

主张宗教宽容的实用主义政治论证,在日益兴盛的政治经济学那里找到了一个立足点。越来越多的人认为,宽容有益于经济。这种主张之所以特别突出,原因在于,宗教少数派通常从事某些特定的贸易,由于这种群体通常移居国外,并且带走他们的技术,因此会对被舍弃社会的福利造成损害,因为它的财富和人口减少了。如何评价《南特敕令废止令》的人口影响有一场长时间的争论:这种影响对法国经济而言是消极的,对英国、荷兰和普鲁士的经济而言是积极的。18 世纪 30 年代,普雷沃神父在他的《赞成与反对》(*Le Pour et Contre*,1733—1740)杂志中,强调了《南特敕令废止令》对法国造成的经济破坏。

在一些地区性的环境中也发生了类似的争论。德意志北部城市国家阿尔托纳有意识地寻求将它的经济力量建立在宗教多元主义之上,它的邻邦和竞争对手汉堡拒绝了这种多元主义(汉堡的宽容鼓吹者很清楚这一点)。市政官尼古拉斯·马森反对正统派教士造成的愚蠢的商业破坏,因为这些人坚持限制那些只是在"少许教义的细枝末节"上有分歧的人。"这种城市是幸福的",约翰·彼得·维勒布兰特写道,"这里的人们考虑的,只是和平的居民和外邦人为公共利益做出了多少贡献,而不是担心他们信仰什么"(Whaley 1985, pp.147, 158;

参见 Méchoulan 1990)。在奥地利帝国,18世纪70年代宗教异端在摩拉维亚暴动时,考尼茨亲王建议实施宽容政策:迫害与国家利益相悖,会减少土地上的人口。在俄国,叶卡捷琳娜大帝在向东部移民垦殖的时候,向非东正教基督徒提供了自由。许多大臣注意到人口增长是经济发展的发动机,注意到宗教难民与很有经济价值的技术联系在一起,由此提出了宽容主张。

英国的情况有很大不同。事实上,自17世纪晚期以来,就有人从经济角度提出了一种维护新教少数派的宽容论证,非常有说服力地主张宽容非国教徒——他们集中在城市贸易和工匠群体中。然而,一个世纪之后,面对美洲殖民地日益加剧的骚动,英帝国考虑推进天主教徒的解放,尤其在征服法属加拿大之后,有必要确保那里的天主教徒的忠诚。加拿大天主教徒效忠的回报是《魁北克法案》(1774),该法案保证了天主教徒的自由。许多新教徒对于议会在帝国之内"确立"天主教感到震惊。然而,《魁北克法案》为英国《天主教解放令》(1778)铺平了道路,后一法案允许天主教徒获得和继承财产。在爱尔兰,在埃德蒙·柏克的帮助下,信仰天主教的地产所有者在1793年获得了选举权。当时,鉴于英国对其帝国领地内非新教徒的虐待,尤其针对爱尔兰天主教徒的凶残刑法,欧洲大陆的宽容之士对英国的各种宽容宣示往往不屑一顾。1755年,在查尔斯·奥康纳的《论罗马天主教徒》一书中,爱尔兰本土要求宽容的主张发出了第一声呐喊。它获得了柏克热情洋溢的支持,柏克的《致赫尔克里士·兰格里什爵士的信》成为天主教委员会大力宣传的文本,同时受到宣传的还有沃尔夫·托恩的《为爱尔兰天主教徒辩护》(1791)。柏克写道,他在圣公会的官方教义《三十九条论纲》中无法找到"值得把300万人变成奴隶"的任何依据(转引自 Henriques 1961, p.102)。但是,在实际政治中,发生决堤的是北美,英伦三岛天主教徒的解放之路始于《魁北克法案》。即便如此,政府的考虑和宽容主义知识分子的呼声受到1780年戈登暴乱的严重挑战。应该指出的是,18世纪英国发生的这次最狂暴、最具破坏性的暴乱,矛头直指天主教会。

以上所论述的,就是知识分子(大多数是有信仰者)从自己服务于真理的责任出发对强制问题做出的思考。[7] 有时候,基督徒对宗教不宽容的批评,与对基督教的抨击牵扯在一起。我们前面已经提到针对"教士权术"的反教权观点几

7　这一结尾主要受惠于 Wokler 2000b,第75—76页。

108

乎无所不在。在启蒙运动时期，信徒和无信仰者都持有这种观点，而后者认为，一切宗教只不过是一套压迫性谎言体系。据说教士并不是如此无知和愚蠢，只是心怀偏见而已，因为他们坚持他们的教义，就会带来物质利益。伏尔泰尤其 109 从培尔的著作中了解到，理性判断的首要障碍不是无知，而是偏见，许多法国启蒙哲人——赞同他发起的“消灭败类”号召——也同样受教于培尔。正是培尔煽动了对宗教的不敬。

最终，许多作家把接受神学教义等同于迷信而不是信仰。在 18 世纪后半期的启蒙哲人当中，宗教信念愈益被谴责为蒙昧的、非理性的盲目信仰。即便他们行动负责，遵守他们身为基督教徒的审慎，但是，他们也往往认为人性本质上而言是社会性的，这种看法不但与霍布斯和曼德维尔的相反，而且也与圣经相冲突，或者(当他们屈服于贝拉基派*时)认为人性是由柔软的黏土构成的，能够以完美的方式加以塑造。他们不再接受人类原罪这一神学教义(因为从哲学上他们这么做是不合适的)，而是把它视为教士创造出来的神话，目的在于控制对容易受骗的灵魂的拯救。

启蒙哲人全身心地投入到人类的进步教育当中，尤其对一切偶像崇拜的黑暗势力进行征伐。大约在 1750 年，“文明”一词首次获得了它当前的意义，在 18 世纪，它逐渐等同于抛弃各种宗教的装饰品，因为那些被神秘和启示包裹的福音只会模糊真理。现在，各派哲学家在理性之光的指引下，设法驱散使他们的敌人能够藏身的阴影。伏尔泰、狄德罗、杜尔哥、达朗贝尔、孔多塞以及爱尔维修、霍尔巴赫和其他唯物主义者，把人类历史理解为启蒙与反启蒙之间的一场伟大斗争，一方是邪恶的暴君、教士和野蛮人，另一方是具有科学文化知识的文明的、受过教育的、被解放了的人。他们认为，基督教神学的神秘教义应当对历史上的狂热主义和虚伪负责，即为宗教战争、宗教裁判所以及无处不在的偏执行为负责。秉持宽容理念的启蒙哲人们以历史和文明进步等概念为基石，力求战胜人类对福音的沉迷，因为那些福音不但妨碍每个人获取关于善的世俗知识，也妨碍他们将它付诸实践的渴望。

---

* 贝拉基派(Pelagian heresy)：公元 4—5 世纪基督教的一个异端派别，相信原罪并不会玷污人性，永恒的意志无需上帝的帮助就能区分善恶。——译者

第四章　启蒙世纪的虔诚与政治

110

戴尔·K. 范克利

先前的启蒙运动史学以捍卫或拒斥基督教信念作为它的出发点，将世界划分为“信仰者”与“无信仰者”，把政治思想当作这些团体的衍生物。无信仰阵营对君主制和社会等级制度发动了一次“自由主义的”进攻，而信仰阵营则起来捍卫这些制度，由此导致“保守的”政治思想（例如，参见 Martin 1962）。这种模式充分肯定了 18 世纪某种绝对新鲜的事物：被解放的、世俗的思想的出现。然而，它也有自身的局限性，主要是低估了“信仰者”群体（其中包括异议者）的“启蒙运动”。因此，这一章考察 18 世纪欧洲信仰者群体内“正统”和“非正统”之间不同的政治流派。本章将探究宗教和神学分歧——这些分歧使耶稣会士与詹森派教徒、正统路德派或加尔文派与虔敬派教徒，以及英国高教会派国教徒与非国教徒分道扬镳——在何种程度上采取了不同的政治观点，不仅涉及教会，而且也涉及国家和社会。由此，本章也将探讨不同的宗教情感与不同的政治思想之间的关系。欧洲启蒙运动时期最“敌视宗教的”中心，即法国，会对一切关于 18 世纪政治思想的宗教性解释做出严格检验。因此，法国必然成为这次欧洲大旅行的第一站和最长一站。

一、法国的高卢主义和詹森主义

18 世纪天主教法国的宗教争论史，在某种程度上而言，是 1682 年颁布的法国天主教会《特权宣言》的废除史。在路易十四（当时他与教皇英诺森十世处于冲突状态）的指示下，法国天主教教士全体会议的一次临时会议颁布了这一《宣言》，宣称法国国王在世俗事务上独立于教皇，法国天主教会在法规和仪式的

111

“使用”上独立于罗马。它还要求，在法国，教皇的教义决定需要得到法国天主教教士的同意，按照 1414—1418 年康斯坦茨大公会议的决议，这二者又应当服从普教会议的权威。《宣言》所考虑的民族的和普教的会议，与颁布它的会议一样，主要由主教组成。这种天主教政体概念是用主教贵族集团来修正教皇至上的君主体制，但是与《宣言》对法国绝对君主制的捍卫仍然相差甚远。

然而，这种教会和政治的“正统学说”刚刚得到宣布，它就与为了反对法国詹森主义而制定的“正统”神学发生冲突。为了反对詹森主义，国王及其主教求助于教皇。早在 1693 年，路易十四就否定了 1682 年《宣言》，或者至少否定了它的普教会议条款。1695 年，他颁布一项敕令，加强他的主教们对一批已被詹森主义渗入的教士的权威。这一敕令也增强了神职人员支配圣礼和学说的“精神”权限，以应对来自王室法庭的挑战，因为王室法庭现在倾向于以 1682 年界定的法国天主教会特权的名义来保护詹森派教徒。不过，君主战略性地从《宣言》后退，与詹森主义最终受到谴责所体现的王权溃败相比，就微不足道了。在年迈的路易十四的恳求下，教皇克雷芒十一世在 1713 年颁布了《圣子通谕》，它不但谴责詹森派的许多主张——它们来自帕斯基耶尔·凯内尔的《道德反思》(1693)，也谴责法国天主教会的一些主张，如，法国天主教会是整个“上帝子民的集会”这一主张。对教皇这一通谕的争论，一直持续到 18 世纪 70 年代，致使法国的 18 世纪不但是启蒙运动的世纪，也是《圣子通谕》的世纪。

然而，克雷芒十一世很可能发现，从凯内尔的专论中单单挑出“詹森主义的”主张加以谴责是很困难的，因为到 18 世纪早期，“詹森主义”已经与外部因素（其中包括高卢主义）结合在一起，这一术语现在所指的，不仅仅是 17 世纪这场运动奠基人的神学和道德遗产。18 世纪的詹森派教徒确实从来就没有抛弃如下遗产：一方面是詹森（以及奥古斯丁）坚持认为，“堕落的”和“贪欲的”人性需要依靠一种“有效的”恩典，而不仅是一种取决于忏悔者之自由意志的“足够的”恩典；另一方面是德·圣西兰神父对忏悔者“皈依”的标志所制定的严格要求：必须在赎罪仪式或接受圣餐之前悔悟或真正爱上帝。不管让·菲约在 1654 年对詹森派密谋摧毁天主教（说他们让信徒几乎难以获得圣餐）的谴责如何荒谬，事实上，18 世纪詹森派教徒进一步强化了首先由圣西兰和安托万·阿尔诺对频繁共餐发出的责难。菲约指控詹森派教徒将加尔文主义装扮成天主教学

112

说，不管这种指控如何荒唐，事实上，与加尔文主义一样，詹森主义也强调无与伦比的、庄严的上帝与尘世间贪婪好色的人类之间的无限差距。事实上，从君主政体的角度来看，詹森主义对上帝的赞美以及对其他一切事物的贬抑，是它的政治原罪之一，因为其中暗含着对神圣王权的贬抑。詹森主义最后一个与其政治神学相关的显著特征是它的绝对道德对比：堕落之前的自然纯洁与此后一切事物的颓坏，上帝的唯一正确性与其他一切事物的毫无价值，以及不存在任何与道德无关的行为。

这些教义和苦行遗产在18世纪得到热烈的认可。尽管勒迈特·萨西的方言版《圣经》在17世纪已经问世，但是18世纪詹森派的圣经学更富有战斗性，它补充了一些新译本，并且坚持让俗人能够阅读它们。这种圣经学容纳了《旧约》，激发了詹森主义对《诗篇》以及一些赞美诗的热爱。它也激发了另一项神学发展，即被称为索引派的圣经注解学的发展，《旧约》据此被解读成《新约》的预言，二者又被解读为当代事件（如《圣子通谕》）以及未来事件（如先知以赛亚的复临以及犹太教徒的皈依）的预言。18世纪20年代末巴黎圣梅达尔公墓中巴黎执事的坟墓周围显现的奇迹，以及随之而来的"动乱"，背后都有那种圣经注解学以及相关的迫害行动（Maire 1998, pp.250—326, 378—440）。

18世纪詹森主义最显著的特征，就是它那迅速而戏剧性的政治化。如果说这场运动被察觉到的颠覆潜力，以及它所特有的对个人良知的诉求，很可能是迫害的首要原因，那么路易十四摧毁波尔罗雅尔修道院的詹森派中心，枢机主教弗勒里发出的一大批逮捕密札，对教士、修士团以及索邦神学院的全面清洗，以及对他们的圣礼的公开否定，所有这些行动反而使那种潜力喷发出来。1771年，这一反抗达到高潮，对首相莫普改革和清洗法国高等法院的举措发动攻击。113 1772年，激进的报人皮当萨·德·麦罗贝尔在那场反抗活动的高潮期发表评论，欢迎詹森主义伸出援手来反抗"政治专制主义"的"九头蛇"，欢迎它向"爱国主义政党"转变（Mairobert 1774—1776, II, p.351）。

早在1717年，四位詹森派主教重申高卢主义的宗教会议特征，呼吁把《圣子通谕》提交给普教会议审查，政治化就此郑重开始。这一呼吁遭到政府的反对，同时也凸显了绝对主义和法国天主教会的遗产之间愈益扩大的距离，这些遗产现在已经成为反抗的詹森派意识形态的组成部分。在缺少主教大力支持

的情况下，这一呼吁也使得俗人和低级教士对詹森主义的支持变得戏剧化，詹森派神学家做出了反应，他们将教会界定为一个包括教区牧师和俗人在内的全体"信徒集会"。因此，这种高卢主义或里歇尔主义自我界定为法国天主教主教和君主政体的对立面，认为教区牧师的神圣使命直接来自耶稣，而不是经由主教间接得来，尽管从管辖权上来说，他们从属于主教，但是，作为"信仰的法官"，他们仍然有权利参加教务会议和普教会议。为了使那种教会学变得合法，詹森派神学家几乎不需要仰仗埃德蒙・里歇尔那部受谴责的著作，即《论教会和政治的权力》(1611)，他们更多地诉诸15世纪和16世纪早期法国天主教会索邦神学家们——如让・热尔松、约翰・迈尔以及雅克・阿尔曼等人——无可指责的"正统"言论(Gerson 1706)。

"里歇尔派"教会学也为俗人提供了机会，俗人即便不是"信仰的法官"，至少也是"真理的见证人"，他们有能力打破被遗弃阶层的沉默，发出"良知的呼喊"。事实上，这种俗人的见证(*témoignage*)意味着一种司法环境，尤其是巴黎高等法院中的律师阶层。詹森派牧师开始求助于这些人，来反抗反詹森派主教及其教会法庭的敌意判决。律师们的反应就是出版不受皇家书报审查的司法纪事，为世俗法庭干预精神事务辩护。在奥卡姆的威廉和帕多瓦的马西略的启发下，他们认为，高卢主义意味着法国天主教会是一种纯粹的精神制度，完全不存在强制和"支配精神"，教会，包括作为公民的教士，在一切与公共利益相关的问题上都服从国家。

114　上述论证思路的经典表述就体现在加布里埃尔・尼古拉・莫尔特罗特和克劳德・梅伊神父的两卷本著作《为法国世俗法庭反对教会分裂的判决辩护》(1752)之中。正如标题所暗示的，此书肯定巴黎高等法院的如下努力，即防止公开拒绝为那些早先拒绝《圣子通谕》或被怀疑信奉詹森主义的人施行临终圣餐和涂油礼。这部作品在某种程度上借助了卢万(地名，在今天的比利时)的圣典学者范・埃斯彭的权威。他那部受到广泛引用的著作《普世教士法》(1700)为反教皇的主教制主义和王权至上论奠定了神学基础。为了让范・埃斯彭的论点适合法国的环境，莫尔特罗特和梅伊几乎将卢万的这位圣典学者的主教制主义发展为教区会众自治论，并且把他的王权至上论应用到巴黎高等法院。他们认为，不但应该由天主教会的一致同意(不仅仅是普教会议)来最终确认教义

的合法性，而且这种确认行为是否发生，也只是一个“外在的”事实问题，“君主”（即高等法院）有权对此做出判断。反过来，这种激进的论点支持了高等法院在1757年就圣餐礼争论批驳主教团，也支持了它在18世纪60年代解散耶稣会（Van Kley 1984, pp.149—165）。

这种激进论点后来也被用来论证法国大革命在1790年对天主教会的国有化和根本改造，即著名的《教士民事组织法》，其理由是，主教管区的范围、主教选举模式以及法国天主教会教士与教皇的关系，显然都是国家权限内的“外部”事务，有别于由教会界定的纯粹精神信条。真正的詹森派教徒是否参与《教士民事组织法》的制定或为其辩护（他们的确这么做了）并不重要，重要的是，“高卢主义”被用来论证《教士民事组织法》，因为它早已被詹森派教徒彻底激进化了，与1682年的界定不一样了。

所有这些问题促使巴黎高等法院不但反对主教制，也反对王权。这里包含着16世纪宗教战争的遗产，因为在高等法院背后是由律师和巴黎教士组成的联盟所支持的一种貌似新教的学说，而站在君主政体一边的是主教集团。虽然高等法院为国王的王权辩护，反对搞神权政治的教会，但是，它用专门的司法术语不太招摇却非常明确地重新界定君主政体，即，把它界定为高等法院。

115 詹森派律师路易－阿德里安·勒佩奇很有影响力的作品《高等法院核心职能史论》（1753—1754）就是一个重新界定的尝试。该作品复兴了亨利·德·布兰维利耶的观点：整个法兰克民族曾经召开过公民大会，未经其同意，国王不可有任何作为；中世纪的三级会议与古代大会一脉相承，但自此之后，形势向专制主义方向愈走愈远（Boulainvilliers, 1727）。与福隆德运动——1648年反对王权的叛乱——的辩护者一样，勒佩奇也主张以巴黎高等法院取代失效的三级会议，由此为法兰西“民族”提供了一种“代议”制度。这种制度在18世纪的巴黎显得生气勃勃。即便它不能以民族名义进行立法，至少能拒绝“登记”那些侵犯历史上著名宪法或“基本法”的国王立法。勒佩奇笔下的三级会议具有詹森主义色调，尽管它显然还受惠于其他一些更早的资源；究其原因，是因为他笔下的高等法院“证明”或“见证”了王权专制主义这一谬误当中的古代宪政“真理”，这就如同呼吁审查《圣子通谕》“见证”了主教及教皇“隐晦”的背叛行为中的早期教父“真理”一样。

直到1770年前后，勒佩奇的宪政主义是司法领域抵制君主政体的主要理由，此后，当莫普对高等法院的改革（获得了短暂成功）和清洗揭露了这些腐败的法庭——作为国民意志的有效“代表”——的局限性时，勒佩奇的宪政主义就让位于一种普教会议的宪政主义。尽管这种宪政主义为高等法院留有一席之地，视之为国家宪法的司法卫士，但是它认为，高等法院抵制国王，不是因为它是法兰克人立法大会的一脉单传，而是凭借着暂时停开但更具代表性的三级会议的委托。这种宪政主义在某种意义上具有普教会议的特征，乃是因为其主要倡导者们再次利用15世纪索邦神学院激进的普教会议至上主义，认为三级会议是教会普教会议的世俗对应物。这种普教会议宪政主义之所以成为波旁王朝绝对主义的一个更大的潜在威胁，原因在于，它承认，尽管普教会议“不可能从耶稣本人确立的君主政体中创造出一种贵族政体或民主政体”，但是汇聚在三级会议中的民族“有权改变它的政府形式，当它有充分理由这么做时”（Maultrot and Mey 1775，I，p.269）。普教会议的宪政主义在莫尔特罗特和梅耶的116 重要著作《法国公法原理》中得到了最好表达，1787年7月6日，巴黎高等法院诉诸三级会议的权威，这种宪政主义臻于顶点，最终导致两年之后三级会议的实际召开。

因此，这里存在着一条政治思想和行动的直接发展路线：从1717年呼吁召开普教会议审查《圣子通谕》，到高等法院提出将国王财政法令上交审查，最后到1787年诉诸三级会议的权威。因而，司法詹森主义对革命意识形态的最大贡献之一，乃是通过普教会议的高卢主义促进了民族主权这个主题在法国的本土化，同时也确保了某种版本的法国史。

一种主张普教会议的、地方性的天主教会在所有外部事务上服从君主政体，后者反过来在立法上服从代表民族的高等法院。这种版本的高卢主义与1682年教士会议界定的高卢主义完全不一样，并且没有得到君主或法国天主教主教团的赞同。在詹森派的死敌耶稣会士的支持和唆使下，国王和主教们起来捍卫1682年的政治和教会“正统学说”，反对由詹森派支持的“异教的”高等法院。与詹森党（*Parti Janséniste*）相反，捍卫君主政体和宗教的主教和耶稣会士组成的同盟，就是众所周知的“虔诚党”（*Parti Dévot*）。与17世纪早期同名派别一样，这个虔诚党的政治学植根于一种独特的宗教情感当中。

虔诚党为一切自称高卢主义的事物辩护，这种做法在某些方面是自然的，但在另一些方面却令人惊讶。17 世纪早期的虔诚党由“天主教联盟”* 发展而来，因此，它显然是亲教皇的或信奉教皇至上主义；因而，当三级会议在 1614 年提出法国国王世俗的独立性这种主张时，它予以反对。耶稣会士主张教皇不受主教司法权的管辖，并且宣誓服从教皇，这两点一度使得他们成为绝大多数法国天主教主教诅咒的具体对象，因为这些主教服从法国天主教会的习惯法以及他们自己的司法权威。然而，时间已经改变了这些关系。王宫里的耶稣会士已经成为绝对主义的一种象征，在路易十四与教皇的冲突中，法国耶稣会士坚定地拥护他们的国王，这场冲突最终导致 1682 年的《宣言》。《圣子通谕》进一步调和虔诚党自相矛盾的双重忠诚，即对教皇制和君主制的忠诚，因为捍卫那一通谕也就是在捍卫曾经要求颁布和推行它的君主政体。在把“虔诚的”情感转化为与詹森党并驾齐驱的(即便是敌对的)“派别”的过程中，《圣子通谕》给捍卫神授君权的传统力量增添了协约的力量。

神授权利的绝对主义把国王当作上帝的有形代表，这完全符合巴洛克时期的虔诚倾向，即，把人类各种制度和有形物体当作恩典的通道和圣洁的象征。一种残存的亚里士多德主义尤其促使耶稣会士去适应 18 世纪对经验感觉和情感的新强调，这种感觉和情感一同出现在极其情感外露的耶稣圣心崇拜中，这是极其“虔诚的”热爱，也是法国宫廷的一种喜好(Languet de Gergy 1729)。与凯内尔不一样，“虔诚的”天主教并不是对《圣经》文本进行简单的“道德反思”，它很可能欣然地把《圣经》解释为一部原初的浪漫小说，耶稣会士伊萨卡·贝吕耶就是这么做的(Berruyer 1728—1755)。甚至为人类自由意志(反对詹森主义的有效恩典)所做的“虔诚”辩护，在政治上也是适当的，因为耶稣会士捍卫国王的纯粹意志的合法性，反对司法詹森主义的如下倾向，即，把这种纯粹意志归结给高等法院，并且以基本法来约束它。 117

然而，这种辩护存在显而易见的危险，即，致使波舒哀主教在“绝对”政府和“专横”政府之间所做的经典区分变得模糊不清，并且在与詹森派不同的方向上不忠于 1682 年《宣言》的精神。18 世纪 20 年代和 30 年代早期，虔敬的主教，如拉昂的艾蒂安·德·拉·法尔和苏瓦松的让·约瑟夫·朗盖·德·热尔日，要

* 法国天主教联盟系法国国王亨利一世在 1576 年建立的，旨在扑灭新教在法国的影响。——译者

求服从《圣子通谕》，从中已经可以看到一种比国王（La Fare 1730）、至少比他的首席大臣弗勒里枢机主教更强烈的王权主义倾向，而这种倾向在 18 世纪 50 年代和 60 年代得到更有力的表达，当时，一个真正的虔诚党开始在宫廷形成，然而，国王的宗教政策却在向高等法院让步，以换取七年战争期间的财政支持。"绝对的"君主制变成相当"专横的"君主制，至少在贝特朗·坎普马丁·德·肖皮神父的界定以及其他的界定中是如此。德·肖皮神父在 1754 年坚持认为，国王是王国的"主人"，而不仅仅是治理者，并且提出"国王即国家"，"国王意志就是国家意志"（Chaupy 1756, I, pp.53—54）。在 18 世纪 70 年代以及大革命前夕，激烈的报人西蒙·亨利·兰盖以世俗化的形式为相同主题辩护。他反叛詹森主义的教育，并且出版他的第一本为耶稣会士辩护的小册子（Linguet 1771, 1788）。

虔诚党反对詹森派的教区主义、为主教权威所做的辩护，也存在一些相同的弱点。勒科尔涅·德·洛奈神父在 1760 年声称，只有主教"拥有"基督交付给他们的神圣权力；只有他们才有权利把它委托给本堂神甫和其他下级。勒科118 尔涅明确表示，1682 年的"珍贵特权"在于神圣权力在主教"贵族阶层"当中的分配，而不是存在于独立的僧侣寓所里（Le Corgne 1760, pp.154, 336—337）。如果主教的财产需要受到保护以免遭到詹森派神父的侵害，那么，更要让这种财产免遭他们的世俗同盟者的侵害。勒弗朗·德·蓬皮尼昂主教坚持认为，法国天主教会的《宣言》在反对教皇主张、捍卫世俗权力时，"无意将法国天主教会的真正特权与一种耻辱的奴隶制混淆在一起，这种与耶稣建立的制度相背离的奴隶制，会把教会职能交给世俗权力（Pompignan 1769, p.348）。毫无疑问，为了保护那种精神权限，主教和耶稣会士颂扬君主政体的权力，要求它规训高等法院。通过将巴黎高等法院与英国议会加以比较，虔诚的信仰辩护者会宣称，他们正在拥护法国天主教会的正统学说，反对司法詹森主义所具有的国家全能主义、教区主义以及政权还俗主义等等"异端"倾向。但是，如果君主政体的宗教政策事实上与高等法院的没有太大区别，或者无力推行它自己的政策，那么，这些高卢派主教唯一能做的，就是完全否认"高卢主义"，以及让自己不那么绝对地服从王权。1750—1770 年间，当高等法院占据上风时，最"虔诚的"主教就是这么做的。勒弗朗·德·蓬皮尼昂在 1769 年承认，如果被迫在成为主张教

皇至上的“教皇代理人”还是成为“人民受托人”之间做出选择，他和同事将会选择前者。他认为，完全出于实际的考虑，“教皇至上派神学家”会坚持让教会成为“贵族制与君主制的混合物”，而詹森派律师所阐述的高卢主义则会使得教会沦为“骚乱”和“无序”的“人民法庭”（Pompignan 1769，pp.203—205）。只有在面对世俗的臣民时，绝对王权才是绝对的。

诚然，在1775年路易十六恢复了先前的高等法院后，主教和高等法院确实倾向于和解，二者联合起来共同捍卫“财产”，抗拒君主政体在18世纪70年代早期对捐官体制以及18世纪80年代对教会豁免权的攻击。大革命前夕，危急时刻为了捍卫特权结成的那种同盟削弱了主教绝对主义和教皇至上主义，这样一来，1788年法国天主教教士大会最后一次会议事实上代表高等法院的利益，反对大臣兼红衣主教洛梅涅·德·布里耶纳对高等法院的侵犯。1775年之后，法国的主教们已经成为“高卢主义者”和“爱国者”，他们温顺地同意了1789年法国制宪议会对教会财产的国有化，也同意政府在1790年2月对冥想修士团体的镇压。1790年4月，国民议会拒绝宣布天主教为法国国教，5月和6月，又通过《教士民事组织法》，这些做法使得法国的主教们从他们少有的非教条睡梦中惊醒过来，并且形成某种教士与国王的右派联盟。这时，在奥古斯丁·巴吕埃尔神父和伊曼纽尔·当特雷格斯伯爵的作品中（Barruel 1790；d’Antraigues 1791），原始保守主义的“王权和祭坛”再次昂起它们九头蛇的头颅，反对新教徒-詹森派-启蒙哲人联手“摧毁法国天主教”的阴谋。后来，在约瑟夫·德·迈斯特和博纳尔子爵的作品中以及拉梅内的早期作品中，“王权和祭坛”成为羽翼丰满的保守主义的口号。

119

二、意大利、伊比利亚和奥地利的“詹森派国际”

以上就是18世纪法国的状况，在那里，天主教徒相互竞争的虔敬行为，从宗教角度对自由主义和保守主义的形成做出了贡献，尽管还存在着自觉反天主教的启蒙哲人这个“第三党”。但是这个激烈反天主教的（其中某些情绪是反基督教的）启蒙运动是法国所独有的，它充分认识到了自己在宗教争论上与其他所有党派的差异。因此，对18世纪天主教欧洲尤其西班牙、奥地利和意大利各

邦国而言,法国的例子在何种程度上是有教益的呢?

在阿尔卑斯山或比利牛斯山的另一侧,我们一下子就能察觉到明显的差异。如果"高卢主义"是指普教会议或主教(而不是僧侣)独立于教皇的传统,那么,所有这些王国都不存在一种有待取消的"高卢主义"共识。在天主教欧洲的其他地方,唯一与高卢主义相似的因素,是王权独立于教皇以及控制教会的传统,即王权至上论或王权管辖论或在德意志地区人们熟知的"官房学"。这就意味着,在法国之外,法国主教们所享有的天主教"特权",还有待争取,而不是为其辩护,那些希望赢得这些特权的主教,他们必须采取与法国主教完全不同的方式来与天主教君主合作。在西班牙、奥地利和意大利各邦国,这种王权-主教的联盟是可能的,因为与所谓启蒙运动的故乡法国相比,具有讽刺意味的是,到18世纪末,所有这些天主教王国都吹捧相对"开明的"君主,最著名的有西班牙的卡洛斯三世、奥地利的玛利亚·特蕾西亚和约瑟夫二世,以及约瑟夫的兄弟、托斯卡纳的彼得·利奥波德(参见第17章)。在这些王国,一种"开明的"、信奉天主教的君主政体是可能的,因为这些地区的启蒙运动根本不是反天主教的,因此,"天主教启蒙运动"这一概念在这里完全适用,在法国则不行。虽然这些王国对"詹森主义"——或者至少是某种被称为詹森主义的事物——并不陌生,但它往往是一个晚来者。与法国不一样,在这些国家,我们更加难以把它与"开明的"甚或王室的事物区分开来。因为缺少与之共鸣的阶层或像法国高等法院这样的机构,詹森主义也向君主政体寻求支持(Cottret 1998)。

120

欧洲天主教启蒙运动的首都是意大利——事实上就是罗马。在普罗斯佩罗·兰贝蒂尼(本笃十四世)长期就任教皇期间(1740—1758),这一运动兴盛一时。在这里,在启蒙运动和教皇不谬说之间出现了一种非正式协定,它代表着共识,而"高卢主义"在出现时,作为有关《圣子通谕》争论的结果,采取了一种激进的形式,因此代表着两极化的开始。正如伯纳德·普隆格伦所刻画的,这种天主教启蒙运动阐释了一种新的"宗教人类学",这种学说强调基督教领域内"理性"的权利,并且也承认在一个等级制度不那么严格的基督教世界里有世俗改良的可能性(Plongeron 1969, pp.555—605)。因此,天主教的启蒙运动赞助人往往反对亚里士多德式经院哲学,支持"更加纯粹的"教父学资源,尤其是圣奥古斯丁的学说。他们同情对《圣经》的文本考订,甚至认可方言版《圣经》译本

以及不那么偏狭的教会史籍(即便这么做有损教会的声望),并且渴望清除天主教信仰之中的"迷信",即对圣徒的"偶像崇拜"以及对耶稣圣心的"外在"崇拜。这些倾向使得开明的天主教教徒成为彼得罗·本博和洛伦佐·瓦拉为代表的基督教人文主义的后继者——16世纪和17世纪充满敌意的宗教改革运动曾迫使这种人文主义转入地下。然而,"理性"并没有固步自封,而是指引着天主教启蒙运动更多地面向对自然和未来的考察,而不是面向基督教人文主义者所信奉的某种柏拉图式"理性"。

这种"理性"也使得开明的天主教徒批评教廷派(curialist)要求世俗权威的主张,也批评捍卫这种主张的教士,尤其是声名狼藉的耶稣会士。这些特征以及对许多虔诚行为的反对,为这种天主教启蒙运动以及所谓的"詹森主义"提供了共同的奋斗目标。因此,法国之外的天主教启蒙运动最显著的特征之一,就是它与詹森主义的悄然融合。然而,把天主教启蒙运动区别开的,是它那种典型"开明"的对"热情"或"狂热"的厌恶,因而也使之与詹森主义所特有的辩论狂热保持距离。因此,天主教启蒙运动的拥护者倾向于埃米尔·阿波利斯所说的天主教"第三党"(Appolis, 1960)。我们不要将这个第三党与法国反天主教启蒙哲人组成的"第三党"混淆在一起,这个特殊的天主教第三党努力与两个方面保持同样的距离:一方面是赞成《圣子通谕》和热情高涨的教廷派"狂热分子",另一方面是反对《圣子通谕》和激进的高卢主义詹森派。尽管《圣子通谕》在其他地方并没有像在法国那样引起重大争议和两极对立,但是,它对整个天主教欧洲都产生了影响,迫使各地神职人员依据它来界定自己的神学和教会倾向。

121

有一个人最好地体现了天主教启蒙运动和第三党这两个概念,即洛多维科·安东尼奥·穆拉托里。他著述甚丰,虽然是一位教士,不过,一生绝大部分时间是作为图书馆员为摩德纳公爵服务。他是基督教原始纯洁的使徒时代的敬慕者和史学家,但也培养了对世俗新事物的全面兴趣,写作电学小册子,称颂剧场是美德学校。穆拉托里反对耶稣会士为圣母玛利亚圣灵怀胎说做出的"狂热"辩护,不过,他称赞他们在巴拉圭是文明的传教士,称他们是开明的圣徒传记作者。作为《基督徒的献身规则》的作者,他批评流行的"迷信"信仰,主张把民众的物质幸福作为减少宗教节日的一个理由(Muratori 1747)。这本著作的

英文版在 1789 年问世，书名为《理性信仰的科学》。他支持“公共幸福”，反对追逐荣耀和竞争激烈的国家理性（*raison d'état*），认为这些是家长式绝对主义的事务，这种主张使得穆拉托里在政治思想上成为绝大多数启蒙哲人的盟友（Muratori 1749）。尽管他反对哲学怀疑论和异端教派，但是，他认为真理就是真理，即便在启蒙哲人和异教徒的作品中也概莫能外。

但是，即便在不再狂热的 18 世纪，在宗教上与所有人意见一致是不可能的，因此，穆拉托里就他关心的许多问题进行了持续的论战：与耶稣会士就信仰圣灵和圣灵怀胎说进行论战，与方济各会修士就“个人”启示的有效性进行论战，如此等等。作为一名恭顺的意大利人，他也接受教皇不谬说以及《圣子通谕》的权威，这使得他在神恩和服从问题上与法国詹森派教徒意见相左，尽管在方言版《圣经》译本和礼拜仪式的改革上与他们兴趣相同。诚然，穆拉托里在他的历史作品中也会批评教皇制度，审查每个教皇的道德，驳斥当时教皇提出的占有摩德纳的科马基奥（地名）的世俗要求。然而，穆拉托里的关怀与其说是教义上或司法上的，不如说是道德上的，属于洛伦佐·瓦拉批判“君士坦丁赠礼”（Donation of Constantine）的传统。当本笃十四世明显反对他的一些作品时，他感觉受到刺痛，马上表明自己的善意，并且主动删除一切异端内容（*Atti del convegno internazionale di studi Muratoriani*，1975）。

122

穆拉托里其实无须有太多的顾虑，因为本笃十四世基本上赞同他“开明”而温和的直觉，18 世纪前半期许多意大利人也与他同气相求，比如佛罗伦萨《新文学》杂志的编辑乔瓦尼·拉米。本笃于 1758 年去世，意大利天主教启蒙运动和第三党的全盛期也随之开始消失。正是在这个时候，法国詹森派神父奥古斯丁·克莱门特·德·比宗展开他的罗马之旅，此行的目的首先想从本尼迪克特那里获得对法国上诉人有利的教义声明，然后，在本尼迪克特死后，观察教皇的选举，或许还想在意大利亲詹森派友人——比如，他做客罗马时的主人、罗马教廷枢机主教科尔西尼——的帮助下对选举施加影响（Rosa 1992）。可惜，这些目的都没有达到。卡罗·雷佐尼克当选教皇，即克雷芒十三世，随之国务秘书阿尔贝利科·阿秦度去世，亲耶稣会的卢多维科·马里亚·托雷贾尼接任，所有这些对詹森派教徒的事业来说，无论如何都是灾难，克莱门特和他的意大利朋友就是这么认为的。但是，对耶稣会士来说，结果同样是灾难性的。

第一个结果就是，此前克莱门特和意大利一些奥古斯丁主义者之间断断续续的通信，现在得到加强并且正式化。这些人包括：乔瓦尼·加埃塔诺·波塔里，他是梵蒂冈图书馆首位管理员，枢机主教科尔西尼的亲信；朱塞佩·西苗利，他是那不勒斯大学教授，枢机主教斯皮内利的神学顾问；枢机主教多米尼克·帕西欧内，他即便不是詹森派教徒的死敌，也是耶稣会士的死对头（Ambrasi 1979）。身为意大利奥古斯丁主义者和反耶稣会士成员，他们现在加入到法国的詹森派国际当中。第二个结果就是耶稣会士在法国遭到镇压。

事实上，第一张坍倒的耶稣会多米诺骨牌是在地处边缘的葡萄牙，在那里，塞巴斯蒂安·卡瓦略·梅尔霍——即后来的庞巴尔侯爵以及若泽一世的首席大臣——声称耶稣会士图谋杀害国王，他这么做旨在将耶稣会士驱逐出葡萄牙及其美洲殖民地（Miller 1978）。葡萄牙的这一先例表明可以动手了，这无疑鼓励了法国依样行事。然而，对法国来说，更为关键的情况是，1758 年末到 1759 年初，克莱门特、勒佩奇以及他们的追随者从他们新结交的意大利朋友处得到的忠告：由于教皇可能永远都不会否认《圣子通谕》，因此，他们的法国盟友会“从一切与这一通谕无关的角度，或者从任何把他们与罗马教廷团结在一起的角度，来攻击耶稣会士”，一旦耶稣会士不复存在，《圣子通谕》也就不再重要，法国就能够凭自身力量清除基督教界的耶稣会士（Archives de la Bastille, MS 2883, fos. 152, 157）。诚然，意大利和法国詹森派教徒不可能创造出更好的时机了——1759 年法国耶稣会士在马提尼克岛传教使命的失败、舒瓦瑟尔公爵的有利位置以及他在同一时期的平步青云，不过，他们通过勒佩奇与巴黎高等法院的密切联系，就足以解释詹森党为何下决心利用这种或许是天意安排的有利时机。到 1764 年，耶稣会从法国消失了（Van Kley 1975）。

123

与葡萄牙的情况相比，法国耶稣会士的衰落更具有决定意义——正如意大利詹森派教徒所预期的那样。事实上，作为许多国家当中的一个国际政权，耶稣会士遭受了法国和西班牙联盟所带来的不利影响，通过舒瓦瑟尔的协调，法国和西班牙在 1761 年缔结了这种盟约或波旁王朝第三次“家族协定”，与此同时，巴黎高等法院对法国耶稣会士实施了第一次决定性打击。卡洛斯三世宣称耶稣会士是 1766 年 3 月马德里民众暴乱——即“帽子与斗篷”暴乱——的同谋，一年之后，他又颁布一项敕令，要求把耶稣会士从作为宗主国的西班牙和所

有殖民地驱逐出去，在此基础上，他和舒瓦瑟尔又扩大家族协定的条文，以便达到如下目的，即，最终促成教皇解散耶稣会，并且向波旁家族总督辖地那不勒斯和帕尔马施加压力，要求它们仿效西班牙和葡萄牙的做法，这两个地区分别于1767年11月和1768年2月这么做了。

然而，当弹丸之地帕尔马力图效法法国，宣称控制所有神职人员的任命以及取缔一切未经公爵同意的教皇通谕和诏书时，气急败坏的克雷芒十三世予以回击，他颁布一道通谕，宣布费迪南德的告令无效，并且发布了把他逐出教会的诏书——这些做法让人想起中世纪教皇要求世俗权力的主张，以及这些主张在教皇诏书《神圣一体》(*Unam sanctam*，1302)中得到极端表达的幽灵。现在轮124到波旁家族及其意大利支持者暴跳如雷了，当法国高等法院谴责克雷芒的诏书时，法国军队占领阿维尼翁和那不勒斯，夺取教皇飞地贝内文托和彭特克沃，并且唤来美男子腓力(《神圣一体》的攻击对象)的幽灵，即便不是受人憎恨的霍亨索陶芬家族的幽灵。因此，驱逐耶稣会士的动议，像一支回飞棒一样，又飞回到意大利，把意大利天主教徒分裂为后来的归尔浦派(教皇派)和吉柏林派(皇帝派)。于是，法国将自己国内两极分化的教会状况强加给了意大利(具有讽刺意味的是，这是意大利自己招来的)，在意大利，本笃十四世的时代由此终结。息事宁人的洛伦佐·甘加内利(教皇克雷芒十四世)1773年颁布教皇通谕，正式解散了耶稣会，但是局面也已经不可挽回。许多反耶稣会的意大利教士觉得，在波旁家族的最后通牒面前，教皇可耻地投降了。

随着教会和政治两极分化而来的，是宗教上更为严重的两极分化。没有了共同的神学敌人(耶稣会士以及在某种程度上的方济各会修士)，多明我会修士和奥古斯丁教团的教士愈益相互攻击，强调他们之间的神学分歧，由此造成了阿波利斯所说的"第三党的分裂"(Appolis 1960)。18世纪60年代和18世纪70年代，双方的裂痕进一步加深了，原因是奥塞尔的克莱门特和乌特勒支的迪帕克·德·贝勒加德策划了法国詹森派著作大传播，影响到与他们通信的北意大利许多奥古斯丁教团的教士(Vaussard 1959)。与18世纪早期严格主义的奥古斯丁教团教士不同，新生代从法国采纳他们的教会学和神学，把激进的或詹森主义化的高卢主义与本土的皇权至上论传统结合起来。多明我会修士，如托马索·马里亚·马麦奇，立即做出反应，不但为正统学说辩护，也为教皇特权

辩护。

尤其在北意大利,即热那亚共和国、皮埃蒙特王国、哈布斯堡家族的伦巴第以及托斯卡纳大公领地,一个大致由教士构成的"詹森党"在18世纪末形成。它的成员包括:主教,如普拉托和皮斯托亚的希皮奥内·德·里奇;大学神学家,如帕维亚大学的彼得罗·坦布里尼;以及教士,如阿巴特·巴尔托洛梅奥·福利尼,他是托斯卡纳《教会年鉴》(*Annali eccléesiastici*)的编辑之一,这本意大利杂志类似于《新教会人士》(*Nouvelles ecclésiastiques*)杂志。在1780年左右,《教会年鉴》在佛罗伦萨取代了拉米的更具和平主义倾向的《新文学》杂志,成为教会的主要新闻机构,与《新文学》相比,它更加热衷于论战。这本詹森派杂志咄咄逼人的姿态激起一种原始保守主义的反击,这就是马麦奇和路易吉·库卡尼在罗马编辑的杂志《罗马教会报》(*Giornale ecclesiastico di Roma*,1785—1798)。 125

1787年,在彼得·利奥波德大公的托斯卡纳,反教廷的詹森主义与"开明的"绝对主义的结盟达到了高潮。那一年,在利奥波德的鼓励以及坦布里尼的神学指导下,希皮奥内·德·里奇在他的主教辖区皮斯托亚和普拉托召集了一次教务会议。这次宗教会议对极端的巴洛克风格和大众虔诚的抨击,与拉米和穆拉托里的天主教启蒙运动存在某种联系。不过,它也赞同詹森主义的神恩概念以及1682年界定的法国天主教的特权。这次教务会议表明,采纳凯内尔的许多表述,以及明确地向普通教区居民推荐他的《道德反思》一书,就使得詹森主义神恩概念染上了一种反教皇的色彩。通过将教区牧师当作"合作者"和"信仰的法官",通过把教皇称作教会的"牧首",这次教务会议的反教廷主义比1682年的高卢主义走得更远,并且与法国高卢主义的发展保持着一致的步调。皮斯托亚教务会议准备把从教皇那里获得的权利转手交给世俗"君主"(即利奥波德),亦即,婚姻否决权、改革或废除修士团的权利以及重新划定教区的权利(Bolton 1969; Lamioni 1991)。

我们不太清楚,这次教务会议是否心甘情愿地把这些权利授予一个选举出来的世俗大会,因为利奥波德在实施计划创立这种大会之前,离开佛罗伦萨,前往维也纳去接替他去世的兄弟的职位。这次教务会议的各种改革很快就在神职人员和民众的敌意下遭到失败。不过,皮斯托亚教务会议中老练的詹森派教

徒，很快就将受到法国国民议会颁布的《教士民事组织法》的检验。后者基于完全世俗的权威推行改革，其中许多改革措施是皮斯托亚教务会议曾经敦促托斯卡纳大公彼得·利奥波德去实施的。

不出所料，一些意大利詹森派，比如锡耶纳的保罗·马尔切洛·德尔·马雷，反对《教士民事组织法》，其理由是，推行它同样需要教会的权威（至少是以普教会议的形式），但是《教会年鉴》的编辑们和里奇本人带头欢迎它，并且与法国立宪派教会非正式领袖亨利·格雷古瓦神父通信。对《教士民事组织法》的接受预示着意大利詹森派教徒对法国大革命本身的接受，1796 年至 1799 年间，法国大革命随着法国军队来到北意大利。与此同时，一些人，如《神学政治书简》(1794)的作者彼得罗·坦布里尼，依然忠诚于以彼得·利奥波德或约瑟夫二世为典范的开明绝对主义理想，对法国大革命粗暴地中断意大利本土教会改革表示遗憾，更多的人则接受了意大利各共和国，不过表现出来的热情不一，比如，热那亚《神学政治年鉴》的编辑欧斯塔基奥·德戈拉显然信奉天主教共和主义，而阿尔卑斯山南部共和国《共和国福音》杂志的编辑朱塞皮·波吉则是用狂暴的雅各宾主义消解他的詹森派过去。因此，在埃内斯托·科迪尼奥拉看来，詹森主义为许多人（甚至也间接地为马志尼和加富尔）在天主教和意大利复兴运动（Risorgimento）之间架起一座桥梁，“最终，为自由和革命事业赢得许多信徒和传教士的支持，这些人原本很可能对启蒙理性主义无动于衷”（Codignola 1947, p.312）。

126

詹森派共和主义者非常显眼，足以引起《罗马教会报》（*Giornale ecclesiastico*）的编辑们的关注，并且足以让人们信服如下论点：绝对王权冒着危险告别不会犯错的教皇祭坛。只要绝对君主体制或国王的公爵领地支持“詹森派”反对教皇的教会改革，那么，意大利亲教皇的辩论家往往就装成绝对主义的捍卫者，利用君主保护自己，反对激烈的教会改革所具有的政治危险；就《教会报》而言，其角色也没什么区别，它捍卫“真正的”奥古斯丁主义以反对詹森主义，有时候甚至捍卫 1682 年“温和的”高卢主义以反对皮斯托亚教务会议。但是，当法国 1789 年事件向君主政体发出的警告远远超出教皇的说教时，当法国国民议会向欧洲展示来自“下层”的激进的法国天主教会改革时，上述立场就改变了。于是，罗马天主教会的辩护者（以及前耶稣会士），如罗科·博诺拉和詹温琴佐·

博尔吉尼，就有可能通过改良主义的绝对主义来降低他们的损失，并且通过尼古拉·斯佩达列里《人权论》(1791)中至关重要的神学帮助，提出一种新托马斯主义的社会契约理论，这种理论把普通臣民对他们世俗君主的服从置于一个更广泛的"契约"当中，这个契约迫使这些君主服从等级森严的教会的精神权威。在这种状况下(很重要的状况)，教皇的祭坛支持受到威胁的君主(这种立场体现在《教会报》及其编辑们的其他著作中，这些人还发现埃德蒙·柏克和巴吕埃尔神父与自己同道)，并且谴责在雅各宾主义那里达到顶点的詹森派阴谋。这时，教皇鼓起勇气在《信仰的创造者》(*Auctorem fidei*，1794)通谕中谴责皮斯托亚教务会议，从而与《教会报》携起手来，加入到愈益喧嚣的、国际性的为王权和祭坛的辩护当中(Pignatelli 1974，pp. 107—113，139，145—147，151—203)。 127

那种辩护包含了西班牙王权，不过，与其他波旁家族的统治相比，西班牙王权花了更长时间来认识它的世俗拯救到底在于支持还是反对教皇无谬说。事实上，在庇护六世发布《信仰的创造者》通谕整整六年之后，卡洛斯四世才允许发行这一文件。直到18世纪最后几个月，他和首席大臣若泽·安东尼奥·卡巴莱罗才批准这一通谕的发布，与此同时，他们撤销了先前承认西班牙主教有权批准婚配(通常这是教皇的权力)的"高卢主义"许可。由此，他们象征性地使王权疏远詹森派启蒙运动反对教廷至上主义的事业，而这种联盟曾经是卡洛斯三世统治时期的特点之一。

西班牙的情况类似于托斯卡纳彼得·利奥波德的统治，卡洛斯三世也主持了一场启蒙运动。与稍早发生在意大利的天主教启蒙运动一样，这次也是完全意义上的天主教启蒙运动，百科全书式本笃会僧侣贝尼托·赫罗尼莫·费若·y.蒙特内格罗就是它的体现。与摩德纳的穆拉托里一样，费若热衷于一切事物：神学和哲学(这是毫无疑问的)，还有文学、历史学、地理学、自然科学以及数学；他也处处反对经院哲学、"迷信"以及对荒谬神迹的信仰。与意大利一样(不同于法国)，带有贬义的哲人(filosofos)一词几乎就是"詹森派教徒"的同义语，这个词可能用来指称那些主张国王进一步控制天主教会的大臣，比如，彼得罗·罗德里格斯·坎波马内斯，他是卡斯提尔政务会的主席；这个词也指称那些具有奥古斯丁神学倾向的人，比如，奥古斯丁修会会长弗朗西斯科·萨维里

斯·瓦斯克斯。18 世纪 80 年代和 90 年代，在政府部门内外，在西班牙启蒙运动和詹森主义这两个方面，加斯帕尔·梅尔希奥·德·霍维利亚诺斯都非常重要，他把在笛卡儿主义盛行的法国互不相容的各种概念调和在一起。

在“开明的”詹森派顾问的赞美声中，卡洛斯三世开始了他那场富有特色的“开明的”天主教改革运动：把各种资源从修会僧侣那里转移到世俗神职人员手中，规定发布教皇声明需要得到国王的同意或得到国王的许可证书，拔掉西班牙宗教裁判所的几颗尖牙——高潮是 1767 年对耶稣会士的驱逐。这一行动甚至也得到君主任命的主教团的广泛支持，《圣子通谕》在比利牛斯山另一侧所导致的两极分化在这里没有发生。

然而，与意大利的情况一样，对耶稣会士的驱逐也意味着共识开始结束，因 128 为奥古斯丁主义者与多明我会修士就教育和神学战利品展开争吵，无所不在的克莱门特神父前往西班牙招募新成员。尽管克莱门特在 1768 年没有找到太多真诚的“真理之友”，但是找到了一些身居高位者：安东尼奥·塔维拉·y. 阿尔马桑，卡洛斯三世的宫廷传教士；玛丽·弗朗西斯科·德·萨勒·德·波特卡伦诺和孔萨德·德·蒙蒂霍，他们在巴塞罗那主持一个很有影响力的沙龙；以及一些很有影响的“圈外朋友”，比如，神恩和司法大臣（minister of grace and justice）曼努埃尔·德·罗达·y. 阿列塔。不过，西班牙之旅有助于建立了一种通信体系和一张关系网络，奥古斯丁派与多明我会修士之间的冲突强化了这些联系，它们在 1780 年发展成为詹森党的组成部分（Appolis 1966）。

与意大利一样，西班牙詹森派教徒也指望国王加强主教和教士的权威（与教皇和修士相抗），指望国王向宗教裁判所施加压力，以便允许出版“优秀的”著作，并且指望国王支持大学的课程改革。在某种程度上，卡洛斯四世的政府被迫做出让步：任命富有同情心的宗教法庭审判官，允许詹森派教授在神学方面使用坦布里尼的著作、在教会法方面使用范·埃斯彭和约翰·冯·洪特海姆（费布罗纽斯）的作品，并且允许使用皮斯托亚教务会议颁布的法案以及《教士民事组织法》的条文（当可以找到它们的时候）。在卡洛斯四世统治时，詹森主义的影响在 1797—1799 年间达到顶峰，当时，霍维利亚诺斯掌管着神恩和司法部，他与马里亚诺·路易斯·德·乌尔基霍一起颁布了允许主教批准婚配的法令。

不过，那一法令是西班牙詹森主义最后的立法成就。因为詹森派改革家当然会引起一种原始的保守反击，反对者包括多明我会修士、方济各会修士、一些主教以及西班牙大贵族，同时也引发争夺君主政体之灵魂的斗争，以及（用让·萨拉伊的话来说）“詹森主义的支持者与罗耀拉的支持者之间”的最后“决斗”（Sarrailh 1951，p.19）。对于这种愈益加剧的分裂，法国大革命及其反对力量施加了强大的分化影响力，并且给保守派上了一课，让他们意识到绝对王权和教皇祭坛的分裂所具有的危险性。拿破仑侵入教皇国时，许多西班牙前耶稣会士流离失所，他们后来获准返回西班牙，其中包括洛伦佐·埃尔瓦斯·y. 潘杜罗，他是《人类生活史》（1789—1790）的作者，他认为，菲约所说的詹森派摧毁天主教祭坛的密谋，在与哲人结盟颠覆法国王权的活动中达到顶点（Herr 1958，pp.411—413，420）。这种版本的历史学终于在费迪南多七世统治时期获得胜利，其标志是前耶稣会士罗科·博诺拉的《论现代神学和哲学》（1798）西班牙文译本的出版，而这只是圣方济各会修士拉斐尔·德·维莱斯《为祭坛和王位辩护》（1818—1825）一书的先声。 129

教廷派的这种反击在1800年取得了胜利，卡巴莱罗的作为就是其体现，由此导致许多詹森派大臣和前大臣“失宠”遭到放逐，其中包括霍维利亚诺斯和乌尔霍基。虽然依照法国的标准，西班牙詹森派教徒很少遭到持续迫害，但是他们也失去了对君主政体的一切影响力。当拿破仑在1807年让他的兄弟登上西班牙王位时，一些年长的詹森派教徒（包括乌尔霍基本人）后来为约瑟夫·波拿巴服务；而更年轻的詹森派教徒，比如约阿希姆·洛伦佐·比利亚努埃瓦，则借助于一种神秘的西哥特人宪政史（类似于勒佩奇的法兰克人宪政史），以自己的方式思考民族主权原则和某种共和国（尽管是一种天主教共和国）。在1808—1810年间以及1820—1823年间的革命议会中，詹森派教徒将雅各宾党人挤到一边，就足以表明西班牙的自由民族主义的宗教起源。

与西班牙形成鲜明对比的是，在1794年的维也纳，在大约60个被揭发出来的“雅各宾派”密谋者中没有一个詹森派教徒。在奥地利，利奥波德二世（即前面提到的托斯卡纳的彼得·利奥波德）于1792年去世之后，一切与启蒙运动或天主教改革运动相关的事物都遭到无情的扫荡，以至于除了遥远的外省伦巴第和奥属荷兰之外，哈布斯堡家族统治下的詹森派没有任何机会从新高卢主义

的王权至上论再发展出什么了。

事实上，奥地利许多詹森派教徒来自哈布斯堡家族统治下的意大利和荷兰，这些人是玛利亚·特蕾西亚女皇（她的母亲是一位新教徒）在18世纪50年代和60年代引进的詹森派教徒。詹森派著作促使女皇转而信奉天主教。然而，女皇在她的政府部门使用詹森派教徒，并不是为了促使新教徒皈依天主教（尽管她关心这一点），而是在连续败于新教国家普鲁士之后，对整个哈布斯堡帝国进行现代化改革的组成部分。第一批詹森派教徒来自意大利或者是曾经在那里学习过的奥地利人，其中包括朱塞皮·贝尔蒂耶里、彼得罗·马里·加扎尼加，尤其是西蒙·斯托克。斯托克在由耶稣会士管理的罗马德意志大学发现了"真正的学说"，他接管了维也纳大学的神学教育（以牺牲部分耶稣会士的利益为代价）。尽管他们都敌视耶稣会士和大众虔诚，但是他们相当温和，受到穆拉托里式天主教启蒙运动和《基督徒的献身规则》的影响。后来，来自奥属荷兰的一批詹森派教徒更加激进，其中包括杰哈德·范·施威滕，玛利亚·特蕾西亚的私人医生；让·德·特米，维也纳大学斯托克的继任者；安东尼·德·哈恩，他在施威滕之后成为女皇的私人医生，也是受到教皇谴责的乌特勒支詹森派主教管区的土著居民。与意大利和西班牙的情况不一样，奥地利的詹森主义不能归咎于不懂德语的克莱门特神父，而应当归咎于他的朋友和通信者，即，无处不在的乌特勒支主教管区的代言人迪帕克·德·贝勒加德，1774年，贝勒加德在前往罗马时，中途在维也纳逗留。

维也纳学校里经过革新的神学和教会法教育，与范·施威滕管理下宽松的书报审查制度结合在一起，最终增强了本土詹森派的力量：例如，修道院院长斯蒂芬·劳滕斯特劳赫，他与人合著反教皇的作品《教皇是什么？》，此书出版于1781年，当时正值庇护六世出访维也纳之际；马克·安东·韦托拉，詹森派杂志《维也纳教会报》（*Wienerische Kirchenzeitung*）的编辑。这本相当于《新教会人士》的奥地利杂志、詹森派著作的翻译和出版、女皇私人医生和顾问的轻松当权、一些富有同情心的主教、对维也纳大学神学教育以及布尔诺和来巴哈神学院的控制，在彼得·赫歇尔看来，所有这些因素"让人不能把奥地利詹森主义当作昙花一现"，至少在1780年前后，也即它最具影响力的时候，不能这么认为（Hersche 1990, p.256）。

不管是否是昙花一现，如果奥地利詹森主义没有为玛利亚·特蕾西亚及其儿子和继承人约瑟夫二世的猛烈进攻——攻击巴洛克式虔诚以及奥地利天主教会的“外在”形象——提供一种天主教神学证明的话，那么它很可能就与18世纪政治思想没有什么关联了。到“约瑟夫改革”尘埃落定之时，约瑟夫二世利用他世俗的政治权威，迫使所有教皇信函接受帝国的审查，切断奥地利修士团与他们那些身处罗马的“外国”修道会长的联系，废除所有冥想的修士团，把修士数量减少一半以上，重新划分教区和主教管区，废除主教管区的神学院以便支持一些普通神学院，向各种形式的迷信或流行的巴洛克式虔诚宣战，以及（最后一点但并非最不重要的一点）禁止《圣子通谕》。除了奥地利詹森派教徒大力追捧的法国《教士民事组织法》之外，这种约瑟夫版的新高卢主义比其他所有类似的教会改革都更为激进。

毫无疑问，这种改革方案的意识形态后盾并非完全是詹森主义。在18世纪后半期，海顿和莫扎特——莫扎特创作了具有共济会精神的《魔笛》（1791）——的奥地利难免受到另一场启蒙运动的影响。131在一些政论家和教授的稍微“开明的”官房学派政治思想中，也不存在明确的詹森主义内容，例如海因里希·戈特洛布·冯·尤斯蒂、卡尔·安东·冯·马丁尼以及约瑟夫·冯·索南费尔兹等往往利用自然法来论证国家对所有事务（包括教会）进行改良主义的干预（参见第18章）；甚至特里尔副主教洪特海姆（别名费布罗纽斯）也是如此，他的《论教会的状况》（1763）一书把一种激进的新高卢主义混合物（普教会议至上主义和王权至上论的混合物）输入德意志天主教世界，该著作也成为一本广受喜爱的教材（Bernard 1971）。

然而，在这里，正如信奉特伦托公会议决议的天主教欧洲其他地方一样，新高卢主义或詹森主义的王权至上论与各种更开明的王权至上论之间的界限并不明显。此外，约瑟夫的整个改革方案具备一种明显的天主教外貌，即，以纯净的、发自内心的虔诚来从事宣扬活动，以此对抗皇帝本人所说的“可笑的外在化”的宗教，这么做是为了有用的、质朴的教区教士的利益，而不是为了无用的修道院僧侣的利益，这种做法的依据在于新高卢主义的观点：基督教君主即便对教会“精神”职责的公共和外在方面也拥有合法权限。如果没有这样一种外衣，这个改革很可能更早招致更激烈的反对。

不过,“正统的”天主教最终会起来反抗,并且表达它自己的看法。在奥属荷兰,詹森派教士和教授直言不讳地捍卫约瑟夫的改革,前耶稣会士弗朗索瓦·格扎维埃·德·费勒是保守的《历史与文学杂志》(*Journal historique et littéraire*)的编辑,1787 年,他重印了耶稣会士路易·帕图耶的著作,后者是由菲约在 1654 年首次提出的詹森派方丹堡密谋说的升级版。沙维尔在序言中解释了这个长长的密谋导火线如何延伸到当时的约瑟夫阶段(Sauvage 1787)。在不受哈布斯堡家族统治的德意志天主教地区,一些前耶稣会士通力合作,出版反约瑟夫改革的小册子和专论,其中有美因兹的《宗教杂志》和奥格斯堡的《批评评论》(*Kritik über gewisser Kritiker*)。在维也纳,身兼枢机主教和大主教的克里斯托夫·安东尼·米加齐进行一场无望取胜的战斗,以捍卫受到威胁的王权和教皇祭坛;直到约瑟夫死后,一种更为公开的反击才得以形成,体现为利奥波德·霍夫曼的《维也纳学报》(*Wiener Zeitschrift*),这一期刊主张通过攻击一切形式的“无信仰”来防止“君权被埋葬在自身的废墟之中”(1792, pp. 2—6)。然而,霍夫曼主张捍卫的宗教,似乎是一般意义上的基督教,不但有益于天主教,也有益于新教,因此,也是面向德意志新教地区的。

132

三、德意志路德宗的虔敬主义

与特伦托公会议主宰的欧洲地区天主教启蒙运动相对应的,是路德宗支配的德意志地区发生的一次同样虔诚的启蒙运动。如果说在 18 世纪行将结束之际,路德派虔敬主义发现它无法再与德意志启蒙运动——例如,弗里德里希·尼古拉和他的期刊《德意志万有文库》(1765—1806)——并肩同行,并且也在这场启蒙运动中再次发现它曾经试图超越的路德派正统学说的理性主义,尽管如此,在 18 世纪前半期,它与这场启蒙运动有着许多共识。17 世纪 80 年代末,虔敬主义运动创始人之一奥古斯特·赫尔曼·弗兰克及其创立的哲学学院在莱比锡受到正统派抨击,此时,弗兰克找到了一位雄辩的辩护人,这个人就是德意志启蒙运动之父克里斯蒂安·托马修斯。事实上,他们共同创办了哈勒大学。莱布尼茨的弟子克里斯蒂安·沃尔夫也在这所具有虔敬主义起源的大学中谋得教席,他认为自己的理性主义神学促进了基督教的净化——由路德开启并且

为虔敬派继续的净化工作。虔敬派强调纯洁的生活，以反对纯粹的信仰，启蒙学者莱辛的剧作《智者纳坦》(1779)对这种主张做出了开明的响应，就莱辛本人而言，他在其对话作品《人类的教育》中为基督教找到了一个明确的(即便是暂时的)位置。著名的摩拉维亚社区(被称为海尔恩胡特)创始人、虔敬派教徒尼古拉·路德维希·冯·青岑多夫区分了单纯的、常识性的理解(*Verstand*)和危险而毫无用处的思辨理性(*Vernunft*)，他所采用的区分方式预示了康德哲学对形而上学和体系化神学的批判，而康德本人就是虔敬主义教育的产物，也任教于一所具有浓厚的虔敬主义气氛的大学(Herpel 1925, p.16)。与青岑多夫和虔敬派的宗教大致一样，康德的宗教无疑也是属于实践理性而不是纯粹理性。虔敬派和德意志启蒙运动都敌视经院式的路德派正统学说，偏好一种务实而有用的学说，对慈善事业和教育非常感兴趣，并且支持宗教宽容(参见 Lagny 2001; Melton 2001a)。

菲利浦·雅各布·斯彭内尔的作品《虔敬的愿望》(1676)的出版，预告了虔敬主义运动的来临。这场运动主要想通过路德宗教会以及在某种较小的程度上通过归正教会，来对宗教改革运动做出改革。虔敬主义运动所设想的这场新改革运动，较少涉及教义，更多针对道德。这是依据加尔文对摩西律法"第三次"或神圣使用而做出的一种努力，也是依据路德最初提出来的以下主张而做出的一种努力：即，"基督徒的自由"自发而必然地在一些"善功"中自我体现出来。因此，虔敬主义代表和主张的，是基督徒的虔诚实践(*praxis pietatis*)而不是对客观真理的理性赞同，是圣经学而不是正统神学，是所有普通信徒的教士身份而不是少数神职人员的教士身份，尤其是一种对《福音书》进行内在的、经验的、个人的使用，而不是教义或圣礼的形式主义(Stoeffler 1965, 1973; Wallman 1990)。 133

既然詹森主义是这次通盘考察的出发点，那么，将它与虔敬主义进行简单比较有助于让虔敬主义凸显出来。与詹森主义一样，虔敬主义也强调"皈依"和"新生"或者虔敬派所说的"再生"(*Widergeburt*)的证据，这种再生充分体现在慈善生活当中，而不敢依赖"唯信称义"这种可疑的殊荣。皈依前和皈依后人们状况之间的差异，亦即使徒保罗所说的"旧人"和"新人"之间的差异，是根本性的，并且深深震撼了这两个宗教派别，促使两派都敌视某种道德中立概念或不

置可否论(*adiaphora*,即认为行为本身无所谓好坏)。虔敬派牧师由于拒绝与未皈依者进行交流,并且在新生者和毫不悔改者之间做出截然区分,因而,他们与詹森派教士一样,常常与建制教会关系紧张。尽管这两场运动主要发生在各自的教会内部,并且努力避免教派分离,但是与詹森派教徒一样,虔敬派信徒往往分裂为各种秘密宗教集会——斯彭内尔所谓的教会中的小教会(*ecclesiolae in ecclesia*)——并且建立教派中的教派。

在虔敬主义和詹森主义之中,一些俗人最典型地体现了秘密宗教集会的虔诚。因为虔敬主义也主张一种等级制度不太严格的、参与性更强的教会学,并且想方设法缩小神职人员和俗人之间的距离。那种政权还俗主义体现在:采纳方言版《圣经》,强调世俗的《圣经》研究,对赞美诗的兴趣,以及一种更为便利的礼拜仪式。这两场运动都非常珍视一种更为实用的牧师神学,这种神学与令人厌恶的经院式正统学说形成鲜明对比。因此,这两派也敬奉奥古斯丁和早期教会其他教父的神学,认为它们优于中世纪其他类型的神学。这两派认为自己的时代是一个有缺陷的或叛教的时期,它们不但回溯既往,也期待千禧年。在虔敬派教徒当中,斯彭内尔、约阿希姆·朗格以及(尤其)维滕堡的约翰·阿尔布雷希特·本格尔沉迷于末世论诠释和犹太教徒的未来皈依。因此,与詹森主义的"见证真相"(*témoignage de la vérité*),或者艰难和晦暗时代少数派"见证真理"的说法相对应的,是虔敬主义的"真理的证据"说(*Zeugnisse der Wahrheit*),后者在戈特弗里德·阿诺德于18世纪初出版的《公正的教会和异教史》(1699—1700)一书中,显得格外突出(Roberts 1973, pp.151—152)。

134

不管在教义和信仰方面如何相似,这两种宗教现象恰恰在富含政治可能性的领域分道扬镳了。毫无疑问,与詹森派教徒一样,虔敬派教徒也经常诉诸个人良知,后来也转变为"爱国者",但是,就虔敬主义而言,这些都没有转化为敌对的政治活动。18世纪的詹森主义强调奥古斯丁的神恩,反对《圣子通谕》,与此不同,虔敬主义与路德派"正统学说"的争论,事实上并不是教义上的。虔敬派教徒可能不太希望大力强调教义,他们也没有提倡一种不同的教义。他们重视心灵而贬抑理性,这使得虔敬主义在政治上一直温温吞吞。即便在教会学领域,也不存在尖锐的主张,尽管斯彭内尔的就职演说谴责了国家高于教会的主张,并且不能忍受严格的圣职等级制,但是,虔敬主义并没有真正要求进行结构

改革。虔敬主义并不存在与里歇尔主义或教会会议至上主义相似的内容。

因而，与詹森主义带有笛卡儿主义的残余不同，虔敬主义更为一贯地规避理性、强调情感，倾向于一种强烈的宗教感情以及一种对神圣之物更为感性的认知。青岑多夫在18世纪40年代对基督的血和伤口的崇拜，就是这种情感的极端体现。这种重情感的和情绪化的感受能力与耶稣会士对圣心的敬仰——或者，正如阿尔伯特·里奇尔在19世纪所认为的，与中世纪晚期修士虔诚中的许多因素——有着更多共同之处，与詹森主义则大相径庭。它或许促使虔敬主义对世俗的和教会的当局保持一种更加恭敬的态度(Ritschl 1880—1886)。最终，与虔敬主义中这些巴洛克因素相伴随的，是对各种神秘主义和寂静主义的长期迷恋，尤其对雅各布·伯麦的学说的迷恋，而詹森派教徒坚决反对法国这类人物——反对居伊安夫人和弗朗索瓦·费奈隆(Angermann *et al*.1972, pp. 27—95)。

由于虔敬主义避免了被一锅端的迫害，因此，我们并不清楚，到底是它的政治神学还是具体环境致使它不愿意挑战当时的各种权威。根据玛丽·福布卢克的研究，在信奉路德宗的符滕堡公国，虔敬派教徒走到最接近对抗性政治的地步。他们受到图宾根正统神学家——约翰·沃尔夫冈·耶格尔之类的人——的猛烈抨击，其中一些比较激进的牧师受到了训诫，1710年，斯图加特一个喧闹的夜间集会被查禁，一些参加集会的信徒被关押。正统派的反对——以教会的主要法庭为中心——阻碍了虔敬派的各种改革，如强制讲授教义问答，给婴孩洗礼增添成人坚信礼，以及圣餐礼之前做更严格的忏悔准备。然而，符滕堡的路德宗教会采纳了所有这些措施，其高潮是1743年颁布的《虔敬公告》，该文告允许在符滕堡任何地方举行教会机构之外的宗教集会，只要有牧师主持即可，路德宗教会由此成功地吸收了虔敬派教徒(Fulbrook 1983, pp. 76—80, 130—152)。

135

对虔敬派教徒有利的因素是，在推动这些改革时，他们能够在与教会较量时不将政府卷入其中。因为与法国高卢主义教会或神圣罗马帝国其他地方的路德宗教会不同，符滕堡的路德宗教会并不是王宫的附属物，它的主教的晋升是独立的，他们与市民一起出席公国的等级代表会议。这种独特的体制意味着，虔敬派教徒能够与其他教士共同奋斗，捍卫宪政的和教会的“特权”，反对狭

隘的符滕堡－蒙培尔格拉德王朝周期性的尝试，即试图摆脱等级会议对它的所有财政和立法控制，试图模仿帝国境内较大邻邦以及法国的绝对主义倾向。事实上，恰恰在18世纪初期虔敬主义力量抵达顶峰时，维腾堡公爵埃伯哈特·路德维希首次进行了上述尝试。他仿效路易十四，违反宪法进行征税，建立常备军，并且在路德维希堡建造了一座充斥着情妇、音乐和法兰西假发的巴洛克式宫廷。

在等级会议与符滕堡公爵的第一次宪政冲突中，士瓦本的虔敬派教徒最明显地显示了他们是一个群体——约翰·雅各布·斯图谟被关押三年，而宫廷牧师约翰·莱因哈德·赫丁格在英勇无畏地布道，反对高层人士的不道德行为。18世纪30年代，在卡尔·亚历山大公爵与等级会议之间爆发第二次冲突，虔敬派教徒的表现大不如前，即便这位天主教公爵不但侮辱宪政，而且还进行宗教凌辱，即试图使公开的天主教礼拜合法化。在第三次被谴责为"专制主义"的尝试中，卡尔·欧根公爵利用七年战争期间法国盟友的财政援助装备自己，但是136他遭到帝国著名宪法学家、虔敬派教徒约翰·雅各布·莫泽的坚决抵制，莫泽当时是等级会议的法律顾问。七年战争结束后，这种宪政危机才告一段落，莫泽被关押五年，在奥地利和普鲁士的帮助下，等级会议或多或少获得过成功。

莫泽本人卷入这场冲突以及他在获释后的喋喋不休，使得我们对这位虔敬派教徒在压力之下的政治反思有一个大致了解。当时，法国司法大臣莫普对高等法院的宪政主义发动的绝对主义抨击，迫使詹森派教徒从消极的宪政主义转向更为积极的普教会议宪政主义。莫泽的早年著作《德意志国家法》(1737—1753)是一座杂乱的博物馆，收容了德意志帝国存留下来的司法资料。这部既崇古又反历史的汇编显得消极无为，与之相反，勒佩奇同期出版的著作《高等法院核心职能史论》，提出墨洛温王朝时期的国民大会与18世纪的高等法院之间具有历史连续性，以此证明消极反抗和有限的政治目的的正当性。但是，在经历霍恩特维尔监狱五年牢狱生活，以及随后与等级会议的小委员会爆发冲突之后，莫泽开始创作更多小册子以及《德意志新国家法》(1766—1779)，这本著作比较大胆地展现了莫泽的教派色彩，概念的使用也更加连贯一致，兼顾描述和规定之间的平衡，并且以"爱国主义"名义谴责"专制主义"。詹森派政治思想经历了从司法宪政主义向普教会议宪政主义的过渡，与此相对应的，是莫泽在司

法和立法之间做出了更明晰的区分，他同时谴责等级会议还不足以代表符滕堡的全体公民。

不过，莫泽并没有把立法主权甚或共同主权赋予等级会议；他的公爵"主人始终是主人"，事情就是这样（转引自 Walker 1981，p.270）。此时詹森派天主教徒梅伊和莫尔特罗特求助于塞缪尔·普芬道夫以及埃默里希·瓦泰尔这类新教政治理论家，以便对具有历史意义的"基本"法与自然法做出哪怕是不稳定的却是有力的综合，以此反对波旁王朝的绝对主义，而虔敬派新教徒莫泽则继续排斥普芬道夫的理性主义，以纯正的虔敬主义方式，求助于原始"经验"，并明显地轻视"理性"。尽管正如莫泽所说的，阿谀奉承的法国重农学派、巴伐利亚的约翰·亚当·冯·埃克斯塔特及其堂兄弟彼得·约瑟夫·埃克斯塔特也诉诸"理性"来证明统治者对臣民"专制"统治的正当性，但同样真实的是，仅凭难以名状的"经验"不足以反抗绝对主义的国家理性（Krieger 1957）。137

因此，至少可以说，虔敬主义的经验性政治神学妨碍它作为一种抗辩性政治良知的发展。例如，与路德维希公爵时代虔敬派政治活动相反，在卡尔·欧根公爵时代，莫泽只是在陈述自己的意见，很少代表他人发言。莫泽于 1764 年获释之后，尽管雅各布·海因里希·丹恩这类不容置疑的虔敬派教徒为他恢复职位的事情奔走呼号，但是，他们似乎并没有在等级会议中形成一个虔敬派政党。莫泽不但独自行动，而且独自承受苦难，而虔敬派教徒早就不会因虔敬主义之故而遭受迫害。自 1743 年的《虔敬公告》颁布之后，虔敬派教徒非常成功地融入到符滕堡的宗教环境之中，因而，他们能够要求主教和等级会议的市民代表来捍卫他们的利益。

在 18 世纪的勃兰登堡－普鲁士，显然存在一种完全不同的政治发展轨迹，它更像利奥波德治下托斯卡纳或约瑟夫二世治下奥地利的詹森主义或天主教改革运动的发展轨迹。在勃兰登堡－普鲁士地区，斯彭内尔与弗兰克自动结束了他们的改革生涯，而虔敬主义不仅没有受到迫害，反而成为某种国教，与王权联合起来，对抗路德宗教会和普鲁士等级会议（Gawthrop 1993）。在这里，改信新教或加尔文宗的霍亨索伦王朝所统治的是路德宗教徒为主的若干领地。统治者欢迎来自路易十四治下法国的胡格诺派避难者，与此同时，开始把平和宽容的路德宗虔敬主义作为自己面临路德宗正统学说时的教派孤立状态的解毒

剂。在普鲁士,路德宗教会受到各种等级会议的控制,而霍亨索伦王朝恰恰此时为了补足向绝对主义迈进的动力,牺牲同样由贵族支配的等级议会这种地方政治势力,因此,作为同盟者的虔敬派教徒往往也要履行双重责任。最终,奥古斯特·赫尔曼·弗兰克在哈勒大学草创的教育、慈善以及经济事业令人印象深刻,被腓特烈一世和腓特烈·威廉一世当作充分动员人文和物质(甚至精神)资源的最完美方式,来为他们那种井然有序的、家长式的军事国家服务。正如弗兰克在1711年向腓特烈·威廉一世所说的,虔敬主义承诺"在所有阶层和职业当中培养诚实的臣民和忠心的仆人"(Deppermann 1961, p.166)。

虔敬主义提供了以上帮助,并且为普鲁士选侯制向君主政体过渡戴上光环,它由此获得的好处是,在路德宗正统学说的敌视面前受到了保护。这种敌视在18世纪初表现得最强烈,保护也就体现为创建哈勒大学。这所大学最初是一块虔敬派的保护区,并且也为弗兰克从事的其他慈善和教育事业提供了许多特权。稍后,同一位国王又将虔敬派教授安排在柯尼斯堡大学,从而把这所大学转变为虔敬派的另一个堡垒。虔敬主义和普鲁士主义之间这种愈益强烈的共生关系,在18世纪20年代和30年代达到顶峰,当时,普鲁士政府开始把哈勒大学和柯尼斯堡大学虔敬派毕业生分派到所有路德宗的教区,甚至那些以前受到容克贵族保护的教区,与此同时,霍亨索伦王朝强化了它对普鲁士生活的宗教层面以及其他公共层面的控制。斯彭内尔在1676年出版《虔敬的愿望》时对路德派诸邦国的国家高于教会的主张还持有保留意见,但是到1705年他在柏林去世时,这些保留意见显然已经荡然无存了(Spener 1676, p.17)。

因此,在18世纪的普鲁士,虔敬派政治思想采取的是一种官房学理论,支持国家干预,以便使物质福利最大化。用马克·拉伊夫的话来说,这种政策"有利于国家利益和统治者的权力,并且为基督徒的生活方式提供了合适的准则"(Raeff 1975, p.1225)。因此,虔敬派的官房学——在遭到符滕堡的卡尔·欧根打击之前,甚至莫泽也对它跃跃欲试——可以媲美天主教奥地利或西班牙的詹森派官房学,只是路德宗教会在普鲁士的自治程度不如那些国家的天主教会。

虔敬主义依赖普鲁士的绝对主义,并且为它做出了贡献,由此付出的代价在腓特烈二世(腓特烈大帝)统治时期变得非常明显。腓特烈二世不但喜欢说

法语胜过说德语，并且把伏尔泰请到波茨坦，但是支持“开明的”牧师——而不是虔敬派和正统派教士——到路德宗的教区任职。因而，虔敬派对这一事态变化的反应，往往融入它对法国大革命的反应之中，从而与其他各种保守的声音交织在一起。到18世纪90年代，虔敬派对路德宗正统学说的挑战早就成为历史遗迹，因此，德意志的保守主义已不可能显示出一种明显的反虔敬派倾向。例如，当路德维希·冯·格罗尔曼与约翰·奥古斯特·斯塔克主办的保守杂志《幸福》(*Eudämonia*，1795—1798)恶毒斥责“所有那些觉得可以肆意向君主和祭坛投掷污物的流浪汉”时，主要指的是德意志启蒙运动中的光照派，尽管斯塔克在他个人阐发的所谓反王权和祭坛的启蒙运动密谋中(毫无疑问，这种密谋的顶峰是法国大革命)，还添加了新教反对派以及天主教詹森派(Epstein 1966, pp.511, 514, 516, 540)。

最后，虔敬主义最显著的政治遗产，就是通过18世纪晚期“爱国主义”方式对德意志民族主义做出的贡献。正如科佩尔·平森在1934年以及格哈德·凯泽在更晚近的时候所论证的，虔敬主义和德意志民族主义文学思潮之间的联系，最明显地体现在莫泽之子弗里德里希·卡尔的“爱国主义”以及德意志狂飙突进运动许多代表人物——如歌德、哈曼、诺瓦利斯、施莱尔马赫——的虔敬主义背景中(Kaiser 1961; Pinson 1968)。不过，它也明显表现在以下方面：反对法语，支持德语；拒绝“理性”，赞同炽热的感情和情绪；恢复平民或人民作为虔诚(后来被“民族性格”取而代之)的真正载体；以及青岑多夫对教派多样性而不是民族多样性的颂扬。诚然，1746年的时候，青岑多夫在伦敦用民族主义(nationalismus)一词来指英国人、法国人以及西班牙人(但不是德意志人)拥有的某种事物时，这应该是在所有欧洲语言当中最早使用这个词的一个例子(Zinzendorf 1962, VI, p.111)。但是，与18世纪70年代初反教皇绝对主义也反“专制”的詹森派“爱国主义”不一样，德意志的“爱国主义”很大程度上不带有那种宪制因素，或许约翰·雅各布·莫泽及其儿子弗里德里希·卡尔除外。德意志民族主义最终向权威主义而不是宪政主义演变，这种情况或许可以在某些方面揭示德意志旧制度和政治现代性之间宗教联系的本质。

139

四、欧洲的加尔文宗和英国的非国教徒

如果说18世纪的詹森派比虔敬派更具有对抗精神，从某种程度上而言，那至少是因为他们的神学和教会学与加尔文教的有点类似，那么，加尔文派教徒本身又是怎样的呢？加尔文派教徒在16世纪当之无愧地获得政治上不服从的声誉，他们在18世纪还配得上这一声誉吗？本章最后就对这个欧洲新教群体做一个简短考察。

毋庸赘言，加尔文主义在其取得胜利并且成为建制教会的地方，比如日内瓦和尼德兰北部，与其他所有建制教会一样，它也同样出于既得利益而要维系自己的永久存在，因此也有种种理由要最大限度地减少自我颠覆的潜在可能性。这种颠覆取决于那些建制教会内部的异端挑战。但是，虔敬主义——这种挑战在18世纪常常采取的形式——与路德派建制教会内部的挑战一样，也没有产生政治影响。另一种极端的情况发生在法国南部和上普法尔茨，那里的加尔文主义被连根拔起，因此反抗力量几乎荡然无存。然而，在荷兰和英国的胡格诺派离散群体确实对18世纪反绝对主义的政治思想做出了不小贡献。这种贡献始于皮埃尔·朱里厄的《牧师来信》(在《南特敕令废止令》颁布之后，这部作品竭力鼓励法国本土的胡格诺派群体)，终结于法国大革命前夕的法语期刊(这些期刊为整个法国知识界提供政治新闻)(Popkin 1989)。当梅伊和莫尔特罗特这类詹森派教徒求助于格劳秀斯、杰拉德·德·努特以及普芬道夫等人的作品(这些作品在18世纪70年代带来了毁灭性后果)时，胡格诺派教徒阅读的版本是让·德·巴贝拉克的法译本。巴贝拉克是路易十四时代法国全盘天主教化时的另一位逃难者。

在北美革命时期新英格兰地区的讲道坛上，加尔文主义对政治思想和政治行动产生了最重大的、富有特色的影响，但是新英格兰并非欧洲。英国本身才是欧洲，在这里，詹姆斯·布拉德雷(还有其他人)的作品重新关注亲美主义政治活动中以及18世纪晚期共和主义意识形态向政治激进主义转变过程中，新教徒或加尔文派“老派不从国教者”(Old Dissent)扮演的角色(Bradley 1990，2001)。理查德·普赖斯、约瑟夫·普里斯特利以及伦敦协会的激进主义或许

因为过于“开明”而无法被描述为加尔文主义的，不过，布拉德雷提到一些享有议员选举权的市镇中的地方牧师，比如布里斯托尔的凯莱布·埃文思、纽卡斯尔的詹姆斯·默里以及诺里奇的戴维·里斯，他们的主张看起来完全算得上是加尔文派的。他们的公理会分离主义使得那些非国教徒受制于《宣誓法》与《市镇机关法》，尽管这些条例很难称得上是宗教迫害，但是把他们排斥在公职之外，使他们维持了一种少数派心态。在这些牧师或杰出的平信徒领导下，非国教徒一直投票选举辉格党候选人，并且为他们请愿，这种意识形态上的连续性持续到18世纪60年代后半期，然后在18世纪70年代和80年代反对诺思内阁的美洲政策。

在这个时期，这些牧师布道宣传和出版作品为美洲殖民地的反叛活动辩护，反对乔治三世和诺思内阁的政策，有时候显得非常不忠。与同一时期法国反莫普的“爱国”运动的詹森派小册子作家一样，他们也援引“古代宪法”和真正的“爱国主义”来反对专制的堕落，力主以上帝和宪政的名义拒绝对暴政的“消极服从”。这些大胆行为的背后，存在一个非常超越的上帝概念，它往往贬低所有世俗的等级制度，最后为基督教人民之声（把它当作上帝之声的最好呼应）的世俗主权辩护。依据布拉德雷的看法，更为重要的是公理会政体（比詹森派政体更激进），它有效地抵制安立甘宗政府的“统治”，同时扮演了世俗统治的典范。最后，尽管这些牧师主要都是从圣典尤其《旧约》出发来进行论证——比如，依照詹姆斯·默里的说法，一个所罗门抵得上“一千个卢梭”——但是，他们同样诉诸由共和派政论家尤其洛克所界定的“理性”和“自然权利”，并没有觉得这么做有任何不妥。 141

事实上，约翰·卫斯理领导的“新的非国教徒”，即循道宗信徒，也从洛克那里获取教益。然而，卫斯理的洛克不是“理性”的洛克或写作《政府论》的洛克，而是感官经验的辩护者和写作《人类理解论》的洛克。与虔敬派一样，信仰对卫斯理来说不是理解问题，而是经验问题；对个人重生的最后验证不是“理性”，而是“情感”。卫斯理极其怀疑推论式的理性，他的经验主义始终如一，表现为他追随孔狄亚克，否定纯粹内省是观念的来源之一，并且终其一生都在实验他的“宗教感”这一假说，而这种宗教感在其自身领域可以媲美弗朗西斯·哈奇森的道德感（Dreyer 1983，pp.12—30）。与虔敬派一样，他的学说也是一种“改革，

不是观点的改革(琐碎之事不配这一名称),而是人们的性情和生活的改革"。他与英国国教的争论不是教义上的,甚至也不是教会学意义上的。相反,卫斯理参与的最漫长的教义争论,是他为人类意志所做的"阿明尼乌主义的"辩护,反对"思辨的唯信仰论和厚颜无耻的加尔文主义",尤其反对凯莱布·埃文思这类传教士。

不过,与虔敬派或耶稣会士的情况一样,这种为自由意志的辩护也没有演变为自由主义政治学。在整个18世纪60年代和70年代,卫斯理及其追随者坚决捍卫王权神授原则和"消极服从"义务,为议会开除约翰·威尔克斯以及向美洲殖民地征税的政策辩护,尤其谴责加尔文派非国教徒,认为他们应当对殖民地反叛和国内骚乱负责(Semmel 1973, pp.56—80)。

不过,没有人像国教会牧师那样满怀信心地宣传政治权威的神圣起源以及消极服从义务。显然新的活力使他们得以如此。作为对威尔克斯派骚动以及美国革命和法国大革命的反应,托利派的权威主义复活了,与欧洲大陆兴起的教皇绝对主义政治理论相互呼应(Clark 1985, pp.216—257)。国教高教会派 142 (High Anglican)对汉诺威王朝的看法变得如此崇高,以至于在1776年有人把17世纪晚期詹姆斯党人撰写的一篇政治专论的节选匿名再版,用来为新时代辩护,似乎以前为被废除的斯图亚特王朝国王詹姆斯二世"不可取消的权利"所做的辩护,也同样适用于汉诺威家族篡位者乔治三世[*]一样。与法国德·蓬皮尼昂在1769年反对卢梭和詹森派教徒所做的论证一样,后来英国的劳德派[**],如威廉·琼斯、约翰·惠特克以及乔治·霍恩等,在反驳洛克和非国教徒时论证道,既然支配个人或任何其他人生命的权利不可能来自假定的自然状态,那么政权权威必定来自上帝而不是人民。尽管这些理论家当中的一些人,比如塞缪尔·霍斯利,为各种不同的政府形式(甚至包括一种"制衡"体制)都留有余地,但是,他们的观点显然偏向君主制,并势必主张王权与教权的密切联合。

似乎完全可以说,对柏克的保守主义的起源而言,卫斯理和国教高教会的政治神学构成的背景是很重要的。柏克写道(显然是在反对法国大革命的理性

---

*　乔治三世(1738—1820),英国汉诺威王朝的第三个国王(1760—1820)。——译者

**　劳德派(Laudian),17世纪早期英格兰教会内部的一个改革派,发起者为大主教威廉·劳德(William Laud, 1573—1645)。——译者

主义)："我们知道，我们从内心里觉得更美好的事情在于：宗教是文明社会的基础"，在这么说时，他是在支持卫斯理而反对非国教徒的"理性"。当他坚持认为(显然是在反对《教士民事组织法》)，教会对英国人而言是"宪制的……基础，借助于宪制及其各部分，它支撑了一个不可分割的联盟"时，他是站在英国国教一边，反对唯意志论的公理会(Burke 2001, pp.254, 264)。

有人认为，英格兰之所以避免了法国大革命之类的事件，原因在于循道宗吸纳了大量英国工人阶级的成员，从而削弱了阶级意识和政治激进主义(Thompson 1963)。如果这种观点成立的话，那么，19 世纪反国教革命的缺席，以及循道宗和其他形式非国教徒所承担的重要角色，让人们很容易承认宗教在英国政党和政治现代性形成(或改造)过程中的地位。通常而言，欧洲大陆尤其天主教欧洲更难出现这种情况，在那里，"詹森派"或天主教改革的替代方案成为反天主教革命和天主教反动之间相互冲突的牺牲品。然而，所谓詹森主义、高卢主义、王权至上论以及费布罗尼主义(Febronianism)等等，它们对自由主义的民族主义做出重大贡献，就如同虔诚的或狂热的天主教对保守的民族主义做出重大贡献一样，这种观点也是本章所提出的主要假说之一。

另一个结论(必然更加不确定)则涉及政治化过程中宗教情感这一因素的作用。真实的或想象的迫害环境，有时候对于从既定的宗教情感当中提炼政治含义似乎很重要，但对于决定这种宗教情感的基本倾向似乎并不是至关重要的。一方面，没有哪个宗教团体遭受到耶稣会在 1765 年之后所遭受的那种迫害，然而，那场迫害只是凸显了社会对教会等级体制和政治等级体制的偏好，即使在为这种制度辩护时，一些前耶稣会士也反对一些大主教。另一方面，我们很难想象，到底多大程度的迫害才能够促使德意志虔敬派像法国詹森派那样在政治上变得好斗，尽管它们之间存在许多宗教上的联系。在强调情感、反对推论性理性时，他们出现了分歧，这似乎是向政治化迈进的关键所在。对 18 世纪的虔诚来说，一个重要的悖论就在于，经由情感经验而能够为人类意志所了解的上帝，往往倾向保守主义，而相反的上帝形象，即推论性理性(而不是情感意志)能够认识的超验的上帝，创造了最任性的政治，并且向自由的道路迈进。 143

第二部分

新的理性之光

第五章　政体和社会的比较研究

梅尔文·里克特

一、比较方法的含混性与资源

18世纪的欧洲思想家通过比较和对比来刻画他们的国家、欧洲大陆以及他们所处历史时代的特征。他们的做法是，把一个国家的制度安排与其邻邦的情况加以区分，将欧洲的政体、社会、经济、文化和宗教与世界其他各地的情况加以对比，以及把他们自己的时代与此前的时代加以比较。在启蒙运动的拥护者及其敌人之间的冲突中、在绝对主义的捍卫者和反对者之间的尖锐对立中，以及在关于建制宗教及其神学的争论中，这种比较分析法都得到了应用。尽管政治理论通常是通过欧洲各种政体之间的比较和对比而展开的，但是这种方法应用于世界其他地方也同样很有意义。一些现代阐释者认为，欧洲思想家假定他们大陆的优越性，因而"启蒙运动"与对非欧洲人的帝国主义征服是相伴相随的。相反，另一些人声称，盛行于欧洲知识分子当中的是崇外和惧外，以及确信欧洲的劣势、衰落和腐败(Baudet 1988, pp.50—51)。

这一章讨论欧洲著作家在比较论述中所使用的一些复杂方法。我们将考察，在这种论述中，理论家们在各自国家的内部争论以及欧洲国家在欧洲大陆和海外争夺殖民地爆发冲突时的争论中的偏好和立场，在何种程度上影响了一些关键概念。我们将探讨人们在欧洲人对世界其他地区的优越性，或者欧洲的征服、殖民和商业(包括奴隶贸易)的合法性等问题上是否存在共识。

可以看到，比较最终变成一种非常暧昧和富有争议的方法，容留了许多完全不同的意图和方法。当伏尔泰、吉本以及罗伯逊这类著作家把18世纪欧洲 148

与其中古的、派系林立的过去加以对比时，他们往往对它的未来表示出谨慎的乐观。他们把此时的欧洲视为一个繁荣的商业社会，已经从宗教战争中恢复过来（通过宗教宽容的胜利或者绝对君主制所强加的和平），已经缓和了国际冲突（通过创造均势格局），并且正参与到史无前例的科学、技术和知识的进步之中。尽管一些人认为这个良好的欧洲已经成为一个进步的共和国，但是另一些人并不这么认为。卢梭警告波兰人在接受被他视为属于商业化欧洲特有的划一生活方式时谨防丧失自己的民族特性。赫尔德强调欧洲各民族之间的差异，并且把它们的价值归因于它们的独特性。赫尔德谴责比较，声称它真正的作用在于压制欧洲以及其他地区人类文化和语言的丰富多样性。他还讽刺苏格兰“启蒙运动”的四阶段理论过于简单化，同时也奚落了哥廷根“普世史学家”或“世界史学家”约翰·克里斯托夫·加特雷尔、奥古斯特·路德维希·冯·施勒策尔的图表、统计学和体系理论。亚当·弗格森强调商业社会的到来所造成的道德代价，亚当·斯密有时候也这么做。安基提尔－杜佩隆质疑人们为何理所当然地认为欧洲思维和崇拜方式优越于亚洲各大文明。J.R.福斯特谴责在不同社会或历史时期之间寻找“相似性”的企图。托马斯·潘恩根据民族性的差异而做出一些解释（Paine 1945，II，p.249）。在论证那些取代现存制度的方案的价值时，人们通常是将它们与非欧洲的政体（所谓东方的政体），或者与新大陆、南太平洋的“野蛮”社会，或者与其他历史时期（据说那时曾经兴盛过让人喜爱或受人谴责的模式）加以比较或对比。上述这种论战可能会发展到质疑比较分析的价值或质疑它所凭借的经验证据的品质。

人们进行分析的主题和范畴非常广泛，比较方法也五花八门。不过，许多著作家的理论基于对道德原因和自然原因的区分之上：孟德斯鸠和休谟强调前者；狄德罗强调后者；赫尔德强调两者之间的相互作用。人们越来越注意检验一般的归纳是否适用于所有已知民族、大陆和习俗。在《风俗论》（1756）中，伏尔泰嘲笑波舒哀只讨论 6 个民族的历史。到 18 世纪末的时候，全世界由同一个体制构成的信念，不但为斯密和罗伯逊所认同，而且也得到加特雷尔和施勒策尔的认可。

149

有教养的欧洲人是从何处获取他们的信息呢？当他们将各种社会和政体加以比较时，又是如何整理这些信息的呢？自 15 世纪以来，广大读者就对有关

异域社会的描述表示出极大兴趣，这些作品的作者是商业旅游者、探险家、外交家、传道士以及殖民地官员。政府，尤其是占有或正在寻找殖民地的政府，同样渴望了解殖民地人民生活方式的重要细节。从16世纪哈克卢特和帕切斯的资料汇集开始，这种资料常常得以翻译和出版。几乎所有欧洲作家（这里所讨论的）都以他们掌握了第一次探险时代以来的游记文献而自豪。许多人都试图通过布干维尔、库克以及福斯特父子等人的作品去了解和消化他们时代的地理发现。不过，即便对于那些有购买能力的人来说，把这些作品都收集起来也并非易事。游记作品大多被收入18世纪出版商大力推销的大部头的全集中。这些全集在国内和海外常会遭到盗版。

这类英文作品主要有：由出版过洛克作品的书商丘吉尔兄弟出版的《航海游记全集》(1704)，另一种游记文丛由约翰·哈里斯编纂(1705)，此外还有托马斯·阿斯特利的《新航海游记全集》(1745—1747)以及斯摩莱特和坎贝尔的《世界史》(*The Universal History*, 1765)。法语的此类杰作是普雷沃神父的《航海通史》(20 vols., Paris, 1746—1789)。正如较早前据称是洛克创作的《航海史》(*The History of Navigation*, 1704)被译成法文一样，《世界史》也被译成了法文。普雷沃最初只是想把阿斯特利作品的前七卷翻译成法文，不过，他后来改变了想法，在对他收集的各种资料做了全盘考察之后，他就致力写作直到他生活时代的地理发现和殖民通史。他写的这部历史在题材上类似于《百科全书》。普雷沃作为小说家和报人所拥有的技巧，使他有能力写作一部能够捕获普通大众的迷人之作，同时也为要求更高的读者们提供了珍贵的信息。雷纳尔神父也获得类似的成功。[1]

事实上，这些表面上毫无关联的论述旨在为欧洲各国推荐政治体制以及确定的宗教、社会和经济组织的形式，而在这些论述中，各种持续不断的比较起着重要作用。但是，比较的词汇没有像人们预期的变化那么大。一些概念（“社会”或“文明社会”、“原始人”和“原始状态”、“蛮族人”和“野蛮状态”）呈现出新的意义，获得了新的、对偶的反义概念，或者被安置在某种模式化的发展阶段论中。然而，理论家们并没有创造新词汇来表达新的概念，而是令人吃惊地维持比较术语的连续性。不过，对于这些术语，这些作者觉得可以随意地重新定义，150

1 有关对游记文学的合宜叙述，参见 Marshall and Williams 1982, ch. 2, and Duchet 1995, ch. 2。

或者他们认为不需要明确的讨论,读者就会理解每一位作者的特殊用法。理论家们很少提到同时代人所使用的相同术语的不同含义,也很少提到前人使用比较方法时的理解。伏尔泰就是一个惊人的例子,尽管他需要引用洛克来界定一些论述的术语,但是,他自己从来没有阐明过《风俗论》标题中的关键概念。

其他一些对比较分析的讨论更具批判性。在《百科全书》中,"比较"词条声称,进行比较可能会导致错误,导致去证明一些并不存在的相互关系。在18世纪,最典型的错误就是将现代"原始人"与从古典资料中了解到的古代世界居民加以比较。在《美洲印第安人的习俗与原始时期的习俗之比较》(1724)一书中,耶稣会传教士拉菲托神父力图证明,加拿大土著人的宗教信仰与那些据说盛行于欧洲古典古代的宗教信仰之间存在相似性。不过,《百科全书》的这个词条最后得出结论:人类比其他任何生物都热衷于比较。人们在《不列颠百科全书》第一版(1771)"比较"词条中可以见到具有休谟风格的同一结论:

> 一般而言,比较就是考虑两个人或两件事物(当被放在一起进行比较时)之间的关系,我们据此来判断他们(它们)的一致或差异……当一个衣食无忧之人将自己与生活窘困之人加以比较时,他更容易感受到自己的幸福。

约翰·泽德勒编纂了一部堪与法国《百科全书》媲美的18世纪德语百科全书(1733—1764)。尽管18世纪这两部最伟大的百科全书有许多差异,但是,从比较的角度看,它们的词条非常相似。这两部著作都提到这些概念的拉丁语词源。泽德勒的关于Sitten(风俗)的词条一开始就把这一概念等同于mores(拉丁文:风俗),然后等同于moeurs(法文:风俗);而习惯(Gewohnheit)对应的拉丁文是consuetude,则与法文coutume同义。这些持久却不加思考的重复行为的产物,被归于亚里士多德的habitus范畴。在关于风俗(Sitten)的长篇讨论中,泽德勒把习俗和民族性格做了许多区分,对于"民族性格"的各种成分做了概述,并且解释了它形成的原因。关于这个概念的来源,泽德勒援引了约翰·巴克利拉丁文版的《性情素描》(*Icon animorum*, 1614)以及博丹的《简便历史研究法》(*Methodus*, 1565)和《国家六论》(*De Republica*, 1576)。就"性格"

151

(character)这一概念而言,他援引了特奥夫拉斯图斯和拉布吕耶尔。到底是不同的政体决定民族性格呢,还是相反呢?他对这个问题也给予了关注。

这些例子证明,18世纪关于各具特色的民族性格的概念是一个比较概念,旨在强调每个民族的独特性及其与其他民族的差异。在18世纪早期,朗格莱-迪弗雷努瓦编写的一本很有影响的手册,把对民族性格的研究提到法国历史学家的议题上。后来,孟德斯鸠、伏尔泰、狄德罗、赫尔德以及休谟都使用了这个综合性概念。不过,每个人以他自己的方式使用它,并且是为了达到各自的目的。正如比较研究的其他术语一样,无处不在的"民族性格"概念更多的是隐藏差异而不是指向共识。一些人认为,政治体制决定着一个民族的制度、"礼仪"或风俗。其他人则认为,风俗对于立法的作用远远大于政体。人们常常把宗教当作性格的最终决定因素。民族性格到底是代表一种有机的独特性呢,抑或应当把它理解为内部矛盾的不稳定结果,人们对此争论不休。

二、孟德斯鸠

18世纪后半期,从俄国到美国的政治、社会和法律等方面的理论,都聚焦于孟德斯鸠为比较研究设计的各种范畴。孟德斯鸠在《论法的精神》(1748)第2至第8章中所介绍的政体类型——共和政体、君主政体和专制政体——主导着政治理论。今天所说的社会理论,其核心就是他在第18章中依据各民族的生存方式做出的新分类:未开化民族或渔猎民族;蛮族或游牧民族;以及文明民族,后者或是农耕民族,或是商业民族。法律学家依据各种体制对法律、风俗和礼仪的依赖情况,同时也根据是否存在宪法对政府的限制,来讨论孟德斯鸠的体制分类。最后,孟德斯鸠在第19章中对所有这些主题加以综合,提供了一个关于总体民族性格或一般精神的类别和宗旨的一览表。他声称,这种民族性格 152 统领了每个民族的生活,并且也将各个民族相互区分开来。几乎每一位论述政治、社会和法律的著作家都觉得有必要捍卫或反对孟德斯鸠的分类。[2] 他招来了大量充满敌意的批评家,包括各种各样的理论家,比如伏尔泰、兰盖、安基提

2　至此为止,政治、社会和法律研究是联系在一起的。比较法尤其如此。有关法律研究对现在所谓社会科学的重大意义,参见 Kelley 1990。

尔-杜佩隆、赫尔德以及尤斯蒂等人。那么,孟德斯鸠是如何重新界定他所继承的比较词汇的呢?

孟德斯鸠认为,就分析各种人类集体而言,比较是绝对必要的。人们只有在能够引用别处某种可供选择的制度安排时,他们才能理解政治和社会现象。孟德斯鸠使用比较方法往往旨在证明一件事:令人痛心的做法和法律可以被更好的措施取而代之。他坚持认为,只有把各民族和政府划分为理想类型(像他所建构的那样),比较方法才能够建立在严格的基础之上。他雄心勃勃,率先在政治理论当中系统地研究"法律、习俗和所有民族的各种风俗",宣称自己已经发现了一些适用于所有政府、社会和法律体系的一般法则。依据这些法则,所有个别的资料都能够得到解释;而每一个法则与另一个法则联系在一起,或者源自一条更一般的法则(*SL*, I)。事实上,通过提出例外情况,他常常推翻了这种所谓的规律性。

孟德斯鸠一方面想确立在时空上广泛分布的各种政体和社会的相似性;另一方面想了解到底是什么使它们各不相同,他在这两方面的兴趣不相上下。人们赞扬他在这两种分析上取得的成就。涂尔干把他视为社会学的真正先驱,认为他确立了所有社会的一致性。不过,孟德斯鸠也迷恋差异、复杂性以及有机的和毫无计划的历史发展。他偶尔也会发现习俗的潜在智慧,并且会谈到宗教信念普遍有益的(即便是无意识的)影响。相反,伏尔泰很少让习俗或有组织的宗教有用武之地。与伏尔泰一样,休谟也厌恶教会和教派,不过他并不像伏尔泰那样满腔热情地把理性作为判断现存各种制度的标准。休谟认为,只有习俗才使得判断成为可能,习惯是政治稳定和文明社会的基础。

153 孟德斯鸠认为,比较研究首先要求分析者"拉开距离"。只有这样,分析者才会把自己社会的各种特征当成是有问题的,而不是理所当然的。在《波斯人信札》(1721)中,孟德斯鸠把相对主义作为新的比较方法。《波斯人信札》是他的第一部著作,以两位以前从未离开过自己国家的波斯人的通信构成。孟德斯鸠想通过外人的眼睛来看待自己的社会,尽管他并不是使用这种策略的第一人,不过,他在这里把自己的政府、社会和宗教当作有待加以客观考察的现象,并且在分析中显示出了一种非凡的能力。16 世纪蒙田的哲学和宗教怀疑主义,现在成为一种用来分析新近揭示的政府和社会的广泛多样性的方法。通过将

风趣、恶毒和寓言结合在一起，《波斯人信札》成为少数几部玩世不恭地讨论严肃问题并且具有真正哲学影响的作品之一。孟德斯鸠提供了一种全新的、超脱的看待法国的视角，法国生活的方方面面几乎都被相对化，成为怀疑和调侃对象。这种方法可能会消解传统价值和思维模式。

这种方法尤其被应用于《波斯人信札》的政治议题，即抨击路易十四所建立的绝对君主政体，后来，在《论法的精神》中，这种政体被重新界定为专制政体。在这部较早的作品中，孟德斯鸠通过郁斯贝克（两位造访巴黎的人当中，更具哲学气质的一位）与他的后宫（孟德斯鸠称之为妻妾）以及她们的监护者太监之间的持续通信，对上述主题做出了间接讨论。这部作品的许多篇幅被用来描述后宫的生活，孟德斯鸠由此创造了一种全新的专制主义意象，包括它的细节，对维系它的人类情绪所做的引人注目的描述，尤其是它作为一种权力体系的表征。

在妻妾的书信中，专制关系涉及三方：郁斯贝克，这位身在巴黎的后宫主人；由他授权的太监；他的妻子们。这是一种包含悖论和矛盾的权力体制。它表面上旨在确立一些规则，它的主人认为，这些规则对于维持婚姻所固有的纯洁、服从和端庄（正如波斯人所做的那样）是必不可少的。毫无疑问，人们马上会提出一个问题，即后宫是否合乎人性和自然法。相对主义对此是模棱两可的，如果习俗和制度仅仅被认为是一个社会的自然环境和历史经验的产物，那么，被西方人和基督徒认为是自然而然的事物，就如同东方的任何习俗一样，也是任意武断的。 154

郁斯贝克相信后宫是有美德和义务的；他认为，后宫的维持与权威和依赖的维系密不可分。郁斯贝克是这么一个人，他希望他的妻子们把他当作一个丈夫来爱，而不是当作主人而感到恐惧。不过，他和她们都是某种体制的组成部分，这种体制的逻辑就是将爱和恐惧联系在一起。这是专制统治的突出特征。专制主义不可能是开明的；它的原则是恐惧，尽管郁斯贝克本人多方努力，这种体制还是无法得到节制或制衡。太监体现了专制统治无法改变的逻辑。不过，孟德斯鸠并没有夸大这种制度的无上权威或永久性。即便对于这种制度而言，某种同意也是必需的，正如罗克珊娜在她最后一封信中所指出的。与其他制度相比，绝对统治不但更容易腐败，而且一旦发生动乱，它会引起更暴力的后果。孟德斯鸠的这种分析很大程度上是心理学的；稍后他会从政治和法律方面做出

分析。

在《论法的精神》中，孟德斯鸠将政府划分为三种类型，每一种都有自己的性质和原则。所谓政府的"性质"，指的是政府的结构或架构，掌握权力的人或团体只能在其中运作；所谓"原则"，指的是某些人类情感，一个政体要想强大而有效运行或想继续存在下去，就必须用这些情感来激励这个政体的参与者（*SL*，III.1）。从性质上来加以划分，政府可以分为三种类型。共和政体就是全体人民（民主政体）或某些家族（贵族政体）掌握权力的形式。君主政体就是君王依据既定法律进行统治的形式，这些法律创造了中间集团，成为使君主权力顺畅行使的渠道。在孟德斯鸠的例子中，这些渠道包括：掌握地方司法的贵族阶层、具有政治功能的高等法院、拥有公认权利的神职人员以及具有历史特权的城市。专制政体就是一个人完全按照自己的意志和心情、不受限制的统治。

这些政府的原则是不同的：美德是共和政体的原则，荣誉是君主政体的原则，恐惧是专制政体的原则。孟德斯鸠将共和政体进一步分为民主政体和贵族政体。他的民主政体意象来自古典时期的希腊和罗马。当他认为美德是共和政体特有的原则时，他旨在表明，这些政治品质对于维系它们而言是必不可少的：就民主政体而言，是对祖国的爱、对平等的信仰，以及会使人为了共同利益而牺牲个人愉悦的节俭和禁欲。他的贵族政体的范例，是现代早期实行集体统治的意大利城邦，比如威尼斯。因此，他是按照自己的特殊的理解，把贵族政体和民主政体都归为共和政体。尽管这种贵族共和国对统治阶级的美德提出了要求，不过贵族所采纳的美德是节制，这种美德有助于减轻他们特有的弱点。

孟德斯鸠认为，君主政体——按照他的界定——是一种现代制度，最适合统治那些规模适中、以商业经济为主的自由社会。他认为君主政体的原则是荣誉，这一原则基于团体精神（*esprit de corps*）——对一种社会结构的归属感，这种社会结构不但要求特权，也承认特权。当君主自愿赋予这种特权时，君主政体下的贵族就被视为国王和人民之间半自治的中间集团。尽管贵族的主张是自私的和排他的，不过，通过抵制国王超出其宪法特权的任何企图，他们也就帮助维护了自由。孟德斯鸠深信这种贵族对（与专制政体不同的）君主政体而言是不可或缺的，他总结道，"没有君主便没有贵族；没有贵族亦没有君主政体。因为没有贵族的话，只会存在一个暴君"（*SL*，II.4）。不过，他还坚持认为，君

主政体必须承认其他各种中间集团。

孟德斯鸠把专制政体当作一种政体类型。18世纪后半期，人们通常在贬义上广泛使用专制政体这一概念，从而也帮助破坏了法国君主政体的合法性。专制政体取代暴政成为腐败的君主制的代名词。法国大革命的参与者自称正在推翻一种专制制度。尽管欧洲的绝对政府此前通常被称为暴政，不过，这种说法始终隐含着一层意思，即糟糕的统治者能够被取而代之。在孟德斯鸠的概念中，专制政体是系统的，与法国格格不入，这种制度或许能够被根除，但是永远无法得到改善。

与其他两种政府制度一样，专制政体的动力也是一种有效的情感，即恐惧。不过，孟德斯鸠并不奢望他的政府类型能够在现实中得到完全体现。例如，波斯国王或许能够迫使一个儿子杀死父亲，但是他可能无法迫使他的臣民去饮酒。孟德斯鸠避免对宗教做出论断；不过，他小心地区分宗教对每种政体的影响。在君主政体下，必须存在一个包含神职人员在内的依法建立的团体。它对君主政体而言很有价值，但是，它对共和国而言很危险。由于没有其他权力能够影响到暴君，因此，唯有宗教偶尔能够制约这种政体（*SL*，II.4）。孟德斯鸠就宗教的政治影响做出的这种论述，与伏尔泰和休谟形成鲜明对比，他们两人认为有组织的宗教毫无积极意义可言。在他们看来，宗教只会制造迷信、狂热以及非理性的热情。伏尔泰对罗马天主教会的权力心怀怵惕；休谟则对17世纪英国动乱时期的新教派别不能释怀。 156

“法律在形成一个民族的风俗、礼仪和性格中的作用”是《论法的精神》中至关重要的一节，该标题包含了几个关键概念（*SL*，XIX.27）。在书中，他的政治和法律社会学被用来分析英国，从而极大地扩展了此前提供的有关英国公民自由受宪法保护的画面（*SL*，XI.6）。这次，他又将英国与法国做了仔细详尽的（即便是含蓄的）对比。孟德斯鸠追问，到底是何种社会力量创造了一种自由政体。在他的解释中，关于民族多样性成因的理论显得至关重要。为何一个民族拥有特定的法律、制度和社会结构呢？他的主要回答是，每个民族都有自身的一般精神，这种精神不但由自然原因决定，也由道德原因决定，后者包括法律、风俗、礼仪、宗教、教育、共同的思维方式、谋生方式、经济以及贸易（*SL*，XIX.4）。由此带来的就是一套涉及方方面面的明确的秩序。其中某些方面可能与

其他方面相冲突。孟德斯鸠并没有假定社会始终是和谐一体的；他常常强调体制内部可能会导致腐败和衰落的内在矛盾。

孟德斯鸠声称，政府应当与人民的天性（法文：naturel）相一致，它就是为了他们而建立的。各民族的天性存在巨大差异，以至于一个民族的法律几乎永远不适合另一个民族。因此，法律应当符合政府的性质和原则以及民族的自然和社会特征（*SL*，I.3）。

孟德斯鸠的出发点与休谟一样，休谟在其《论政府的起源》一文中写道："这正是我们人性的……弱点，即无法让人始终……走在正义之路上……人性的这一巨大弱点是无法治愈的"。因此，"在每一种政体中，自由必然要做出巨大牺牲。"（Hume 1994a，pp.20，22）。孟德斯鸠认为，为了维持秩序，任何政治社会至少需要对人的意志和想象力做出某种抑制。然而，他比休谟更具有社会学意识，因此这种抑制可以通过宗教或公民依据道德原则对冲动进行自我抑制来完成，因为公民受到的教导就是要把共同利益置于个人利益之上。

在第十九章中，孟德斯鸠把法律和宪法当成影响人类行为的一种方式。这也是政府所使用的方法。文明社会还有其他的方法：风俗、礼仪和宗教。这些可以代替刑事制裁所强行实施的法律，它们能够拥有与法律不相上下的强制力。这些起源于文明社会的力量也能够限制和制约政府的行动。风俗对行为施加了内在的限制；礼仪施加了外在的、社会的限制（*SL*，XIX.16）。尽管从分析的角度看，法律、风俗和礼仪有差别，但是它们可以共同起作用，或者，其中之一可能居主导地位，并且确定一个民族的基调。日本由法律统治，斯巴达由风俗统治，中国由礼仪统治。中国人的基本法律主要用来建立国内和平。行为的方方面面都受到礼仪的规范。当礼仪得到严格遵循的时候，中国就得到很好的治理。但是，只要统治者力图使用酷刑作为惩罚手段，这个国家就陷入到无政府状态，因为中国政府的一般精神受到了致命的破坏（*SL*，XIX.17）。

宗教是独立于政府之外的另一个影响民族性格的道德原因。由于宗教是一种有效的力量，人们甚至不那么需要国家权力。宗教甚至可以拯救一个政府，如果这个政府只是凭借警察力量，那么它就有可能被推翻。宗教也能够决定一个民族对待经济活动和自由的态度。孟德斯鸠评论道，英国最擅长如何将宗教、商业和自由结合在一起，这句话后来被马克斯·韦伯所引用。

157

第 18 章阐述了其他一些概念和理论。这一章表明孟德斯鸠对多样性的另一个来源做出的反应：欧洲之外所发现的社会并不完全属于同一种类型。其中一些社会，像中国和奥斯曼帝国，是有发达文化的，拥有成文法、科学、艺术、文字档案以及官僚制度、司法和军事机构，这些堪与欧洲媲美。另外一些社会则是渔猎民族和采集民族，或游牧民族，它们依赖口头相传的习俗，也没有国家机器。第三种社会建立在定居和农业之上，在那里有可能分配土地和发展维护私有财产的法律。

为了讨论这些不同的社会，孟德斯鸠又基于谋生方式、气候和地形特征等，提出了其他的范畴。他把这些范畴都归入自然原因之列。他声称，气候和其他环境因素有时候可能会决定性地影响到一个民族的性格和生活方式。孟德斯鸠在一些著名段落中夸大了气候的影响。然而，他最终还是拒绝了环境决定论。他认为道德原因比自然原因重要。有些人声称，在加勒比海和北美殖民地，非洲奴隶是必不可少的，因为欧洲人无法在热带工作。他的回应是，在世界任何地方，最好的农业耕作都是由自由劳动者完成的。休谟在《论民族性格》(1748)一文中完全否认了自然原因的重要性，他或许是在反对孟德斯鸠，但是他们都承认民族性格最好用道德原因来解释。 158

在第 18 章中，孟德斯鸠关注不同的谋生方式以及与之相适应的法律类型。与完全从事农耕的民族相比，致力于贸易的民族需要更广泛也更详尽的法律。与那些几乎不需要法律规则的游牧和狩猎民族(后者需要的法律是最少的)相比，即便是农耕民族也需要更多的法规。孟德斯鸠在分散的、以狩猎为生的“未开化”民族和小规模的、以游牧为生的“蛮族”之间做出了受到广泛认可的区分。然后，他叙述了未开化民族和蛮族的法律与政府如何有别于从事农耕和使用货币的民族。他所使用的例子是美洲土著、阿拉伯人、鞑靼人和非洲人，同时也提到凯撒和塔西佗笔下的日耳曼人。所有这些民族与那些耕种土地或从事商业的文明民族形成鲜明对比。

虽然孟德斯鸠也把风俗和政府的差异归之于谋生方式，不过，与后来的苏格兰理论家相比，他无意于依据某种发展程度的上升序列将各民族做高级和低级区分。他的语气相当平静。他指出，在那些不使用货币的民族中，存在更小程度的匮乏和更大程度的平等。在那些从来不分配土地的民族中，风俗，而不

是法律，居主导地位。在它们当中，长者拥有最大权威，因为他们掌握着关于过去实践活动的记忆。孟德斯鸠也不认为自由是由谋生方式决定的。在游牧民族中，阿拉伯人是自由的，鞑靼人则不是。在这些民族当中，只有路易斯安那的纳齐兹部族人（Natchez）建立了专制的政治制度（*SL*，V.13）。

孟德斯鸠通过比较来表明不同民族及其法律之间的差异，并且证明它们之间的相似性。值得注意的是他的论证方式，即他在时空中自由穿梭，为他的比较分析寻找证据。他将古典古代的政体与现代欧洲的政体加以对比；他率先做出如下探究：把封建欧洲的法律、政府和财产视为一种体制，把它与此后由商业、政府和社会发展所创造的全新社会类型加以比较。在一些关键之处，他就英国社会和中国社会进行持续的对比。一个欧洲政治哲学家在其主要论著中如此行事，这是前所未有的。

孟德斯鸠把自己看作是世界主义者和人道主义者，谴责残忍和不宽容。在159人类多样性问题上，他所持的是一种多元主义观。他谴责欧洲的征服活动、殖民主义和奴隶贸易，也抨击那些支持这些活动的观点。他嘲笑为奴隶制辩护的观点，指斥它们要么建立在对那些具有不同风俗的民族的歧视之上，要么基于一个荒谬的假定，即认为一个被贬为奴隶的民族会皈依真正的信仰。孟德斯鸠认为，不管以基督教热情的名义来行强盗之实是多么令人愉悦，奴隶制都侵犯了自然法。功利主义的理由同样无法证明它的合理性。奴隶制对主人和奴隶都是有害的，从长远来看，它对君主政体和共和政体是极其危险的。在谴责殖民主义时，他不但提出道德理由，还补充了经济理由，认为占有殖民地会削弱而不是充实宗主国的力量（*Lettres persanes*，letter 121）。雷纳尔和狄德罗后来都追随他的思路。

三、伏尔泰

伏尔泰也认为比较是哲理史学必不可少的。他给出了完全不同的理由。他宣称，只有把欧洲的历史与欧洲之外民族的历史加以比较，才可能获得历史真理，亦即，有别于基督教正统学说的哲学启蒙。他还从实用的角度论证：现代商业社会所需要的知识只有通过比较才能够获得，同时他也让政治家和市民留

意他们必须仿效的事物，如果他们打算改善技艺、农业和商业的话（Voltaire 1966, p.323）。所谓的仿效，伏尔泰指的是学习其他民族以便与之进行有效的竞争，正如路易十四和科尔柏购买英国的织袜机以便法国能够在袜子制造方面自给自足一样：路易十四的主要兴趣之一就是激发“仿效精神，没有这种精神，所有企业都会失去活力”（Voltaire 1966, p.141）。自巴克利和博丹以来人们所熟悉的一个概念统领着伏尔泰的分析，这个概念就是：每个民族都有独特性格。伏尔泰宣称，民族性格很少变化。历史上一切值得了解的东西都能够在“民族的精神、风俗和习惯”之中找到（Voltaire 1963a, I, p.195）。《风俗论》的读者会发现，伏尔泰对民族性格做出的最持续不断的描述，是他对《旧约》时代以来所谓犹太人不变品性的猛烈抨击。

17世纪理论家对人性的相似性和差异性的程度做出了各种阐释，而伏尔泰对此则含糊其词。尽管他经由蒙田认识到欧洲之外或其他历史时期生活方式的丰富多样性，但是他并没有谴责帕斯卡尔和拉布吕耶尔的人性同一论。这种模棱两可明显体现在他对自然和习俗的对比中。“一切与人性紧密相连的事物在世界各地都是相似的：所有取决于习俗的事物都是有差异的……习俗在宇宙、自然和共同体中散布多样性”（Voltaire 1963a, II, p.810）。 160

习俗通常被等同于过去的残留物。因此，用“习俗的力量”可以解释法国神职人员的特权（Voltaire 1966, p.200）。与迷信、无知和狂热一样，习俗也抗拒理性和启蒙运动。因为习俗是非理性的，因此，多样性就是偶然的、不能得到最终证明的。对孟德斯鸠来说，人类的多样性是可解释的和可取的，对伏尔泰而言，整齐划一才是所渴求的。伏尔泰在1764年写道，尽管多年来一直受到相同原则的统治，但是，如今法国和英国政府的差异之巨大，犹如摩洛哥与威尼斯的差异。他委婉地解释说，英国是自由的，法国不是（Voltaire 1994a, pp.55—61）。他在同一年发表了一篇论法律的文章。他再次断言只有英国拥有良好的法律，否定了其他地方的一切法律和宪政制度。他使用一个令人震惊的、煽动性的比喻，鼓吹抛弃其他各地（包括法国）的现存法律。“只是在化为灰烬之后，伦敦才变成值得居住的城市*……如果你想拥有良好的法律，那么把现有的付之一炬，创造新的法律”（Voltaire 1994a, p.20）。

---

* 指1666年伦敦大火后城市重建。——译者

《风俗论》最后一章的标题是“与我们的风俗相比较的亚洲风俗”*。这种持续的比较，对于确定伏尔泰的欧洲中心主义和“东方主义”的程度是至关重要的，对于评估他对欧洲之外高级文明（他赞美过它们）伟大之处的认同程度也是至关重要的。他热烈地为自己所讨论过的近十个世纪以来的亚洲民族辩护，反对孟德斯鸠把它们的政府说成是专制的。这是因为伏尔泰拒绝专制主义这一概念。他还批评孟德斯鸠的证据不够准确。孟德斯鸠的理论中那一丁点儿合理的成分，至多就是对君主政体与其滥用权力的区分。因此，伏尔泰摒弃了孟德斯鸠所认为的存在于欧洲和亚洲之间的那一最重要差异。对伏尔泰来说，否定一切本质上的差异，鼓励相互“仿效”，似乎是很自然的。不过，最终他又令人费解地从这一结论退缩，宣称“他们与我们之间的一切事物都存在差异：宗教、秩序的维护、政府、风俗、食物、服饰、文风、表达以及思想”（Voltaire 1963a，II，p.808）。

伏尔泰评论了欧洲的征服活动、殖民以及奴隶制。他对不义以及残忍行为的憎恨，使他不可能轻易认同欧洲人的行动或为之辩护。他猛烈批评了欧洲的探险者、传教士和商人。他为那些人所“发现”、侵袭和剥削的土著居民辩护。他认为下述说法是站不住脚的，即所谓其他大陆各民族的野蛮行为曾经与欧洲最糟糕历史时期的暴行相差无几。不过，这也无法阻止伏尔泰形成关于犹太人和非洲人的所谓先天品性的偏见（Bitterli 1976，pp.274—280）。不过，他确实赞同蒙田、雷纳尔、狄德罗和孟德斯鸠的观点，即，文明的欧洲人在海外的作为，犹如野蛮人一样。

四、休谟

苏格兰和法国的思想传统与政治忠诚之间存在着一种源远流长的关系。大卫·休谟和一些同时代苏格兰人与巴黎的沙龙和启蒙哲人联系密切。休谟和斯密拒绝“粗鄙的辉格主义”，这种学说认为，法国人生活在政治奴隶制之下，而英国人则是自由的（Forbes 1975）。在《论公民自由》（1741）一文中，休谟把法

---

* 《风俗论》最后一章的标题全文是：路易十四美好时代以前的全部历史概述——历史大事——风俗——奴隶制——与我们的风俗相比较的亚洲风俗。——译者

国描述为一个现代商业社会，受到法律的统治，这些法律保护公民自由以及国民的财产（Hume 1994a，pp.54—55）。在休谟的政体类型学即《论民族性格》当中，法国是一个“文明的君主国”，其特征是“文雅、人道和知识”（Hume 1994a，p.85）。

巴克利的《性情素描》在整个欧洲推广了一种文风，而《论民族性格》一文或许是这种风格最精致的英文范例。巴克利是第二代法国化苏格兰人，他给史学家的议题增添了“民族性格”——朗格莱-迪弗雷努瓦* 那本很有影响的论历史研究的小册子，把巴克利和博丹当作论述这一主题的典范。休谟追随伏尔泰和孟德斯鸠对这种文体做了改进，把民族的精神、它们的习俗及其“礼仪”当作哲理史学富有特色的主题。不过，休谟也有独特的贡献。

休谟在一致性和多样性之间加以平衡。他的《人性论》（1739—1740）所表明的，是他对人类共性的持久关怀。这是他的认识论、道德哲学以及政治科学规划的基础。休谟也在一定程度上关心多样性、政体和社会中的各种变化，尤其要在古今之争这一争论中阐明自己的立场，从而在古典时代的欧洲和现代欧洲之间做出对比。在《道德原则研究》（1751）最后的“一篇对话”中，休谟对这场争论做出了答复：“风尚、风气、习俗和法律是一切道德决定的主要基础”，广泛的差异把文明的本性与野蛮的本性区分开来（§25：Hume 1998，p.116）。休谟认为，不同的结论乃是出自普遍原则，这一事实是通过如下方式发现的：“对事物……向更高层次追溯，考察每个民族所确立的有关责备或谴责的首要原则”（§26：Hume 1998，p.116）。 162

休谟非常敬慕牛顿。对他来说，解释人类的精神活动就意味着把复杂情况简化为少数几个原因，通过可核实的经验来发现精神活动的规律。因此，他对人性的讨论以及稍后对政治的讨论会获得成功，只要这种讨论是简单的、经验主义的，并且不会受到各种不确定的变量的影响。休谟相信，政治科学不但是可能的，也是必需的。与伏尔泰一样，休谟也把人性看成是一成不变的，并且认为行为、制度和信仰中的绝大多数多样性都应当归因于习俗、礼仪和民族性格。不过，与伏尔泰不同的是，他认为大多数的人类差异能够用政体的差异来加以

---

* 朗格莱-迪弗雷努瓦（Nicolas Lenglet Du Fresnoy，1674—1755），法国学者，在史学、哲学、地理学等领域都有著述。——译者

解释：

> 人类离开社会就无法生存，离开政府就无法结合起来。政府划定人们的财产，确定人们的等级。这就产生了工业、交通、制造业、诉讼、战争、联盟、同盟……以及所有其他的行动和对象，这些既导致了人生中的多样性，也维持了人生中的一致性。（*THN*, II. iii. i, p.402）

休谟在稍后的作品《人类理解研究》(1748)中是否依旧保持着此前的人性观呢？批评家对此争论不休。有些人强调指出，休谟的一些表述表明他没有承认历史和文化的可变性，比如"人类在一切时空之中是如此一致，以至于历史不能告诉我们任何新东西"。其他人则关注休谟的限定条件："然而，我们不得期待……相同环境下所有人会完全一致地行动，而不允许性格、偏见和观点的多样性"(Hume 1975, pp.83—84)。

与伏尔泰不同，休谟抨击理性主义，并且肯定地看待人类的习俗和习惯。作为一个温和的怀疑论者，他着手证明单凭理性无法证明我们的判断。他宣称，这些判断都是我们想象的产物。在《英国史》中，他宣称："我们从一切事物中发现，人类的统治原则是习俗而不是理性"(Hume 1884, v, p.184)。对伏尔泰而言，习俗是理性政治的障碍；但是休谟不相信抽象原则，怀疑关于政治和道德的先验推理。

163

休谟认为，比较不仅仅是一种智力活动。它还包含痛苦、愉悦、怨恨以及嫉妒等感情。"我们因为他人的苦难，而对我们的幸福有一个更为生动的观念，因为他人的幸福，而对自己的苦难有一个更为生动的观念"。比较通常是"一种颠倒过来的怜悯心理，也即是说，旁观者所感到的感觉和他所考虑的那个人所感到的感觉是恰恰相反的"(*THN*, II. ii. viii, p.375)。其他民族是受到赞美还是批评，完全是因为比较者的心理作用。"这就是为何旅行者通常大加赞美中国人和波斯人，与此同时，他们贬抑他们的邻邦，因为这些邻邦可能与他们自己的祖国形成竞争"(*THN*, II. ii. viii, p.379)。在这里，休谟做出了一种分析，它所针对的不是轻视"他者"的欧洲中心主义，而是如下论断：与相隔甚远的社会相比，近邻反倒更容易受到憎恨。亚当·弗格森也强调了欧洲社会内部和外部都

是严重分裂的。

从《人性论》到最后一篇论文《论政府的起源》(1777),休谟一直强调政府的关键作用。政体的比较包括对它们的相对优点的判断,而不是参照"事物本质之中固定不变的标准"。休谟自视为超越地方偏见的客观观察者和欧洲公民,力图提出一套新的政治分类。这项任务是在一系列论文和历史著作(而不是专论)中完成的。他区分了绝对君主制和自由政府,以及有序的政府和专横的政府。他倾向于把既是绝对的又是专横的政体称为"野蛮的君主制"或专制,把它们等同于罗马的皇帝或"东方的"皇帝统治,即亚洲或东方的政体,如奥斯曼帝国。不过,这种政府也可能在欧洲出现。休谟把奥利弗·克伦威尔的"护国公统治时期"称为"黩武的和专制的";它"把人民划分为众多细碎的奴隶状态"(Hume 1983, VI, p.74)。但是绝对君主政体有可能是"文明的",休谟的意思是说,尽管它们的国王握有主权,不过他们根据一般法来进行统治。他认为法国君主政体就是这样的。国王受到"习俗、先例和自身利益意识"的约束。在法国这个文明的君主政体下,盛行的是自由,而不是专横的强制。财产是安全的,"工业受到鼓励;艺术繁荣,君主与臣民安然相处,就好像父亲与自己的孩子安然相处一样"(Hume 1994a, p.56)。 164

自由政府"允许少数成员分享权力,他们联合起来的权威不逊于(通常大于)任何君主的权威;但是他们……必须依照一般的、平等的法律来行动,这些法律早就为所有成员以及所有国民所熟知"(Hume 1994a, p.23)。自由政府的两个类型分别是有限君主政体(比如英国)和纯粹共和政体,后者最糟糕的形式是直接民主制。不过,只要以他所详细描绘的各种方式加以改善,即便共和政体也能够变成"完美的共和国"(Hume 1994a, pp.221—233)。

休谟对绝对君主政体和自由政府的比较,缩小了在它们之间做出选择的必要。他声称,法国和英国都有规则地推行正义之治,保护臣民的财产。它们之间的差异并不重要。与文明的君主政体相比,自由政府更加鼓励商业;不过,在文明的君主政体下,艺术更加繁荣。因此,休谟颠覆了"粗鄙的辉格派"所珍视的那种老生常谈的对比,即法国奴役状态和英国自由的对比。他认为,自己这个结论批驳了英国人自以为是的偏见。他的这个评价偏袒法国君主政体,忽视了法国人对本国君主制的批评。依照他的分析,他去世之后爆发的法国大革命

就无法得到解释。

作为一位比较分析家，休谟的敏锐更明显地体现在方法问题上，例如体现在他那篇论民族性格的文章中。这种敏锐并不包含对现实社会做出持续的经验分析。（他就集体特性做出的最广泛的比较出现在他的“一篇对话”中，在那里，他戏耍着将古代雅典人和现代法国人加以对比。）在《论民族性格》当中，休谟接受了一个常见的概念（不过做出了限制），即每一个民族都有一套特殊的“风俗”。民族多样性不是出于道德的原因就是出于偶然性；自然原因不会产生明显的影响。人类的历史表明，风俗通过政府制定的法律而传播。这样一来，一种统一的民族性格甚至能够在一个庞大帝国打下烙印。尽管气候多样，但是中国人在风俗方面有着最大的相似性。在这里，休谟是在抨击孟德斯鸠似乎很显然的气候决定论，不过他忽视了如下事实：孟德斯鸠声称道德原因会压倒自然原因，而且孟德斯鸠通过仔细分析礼仪的使用来解释中国人的一致性。

在《论技艺的改进》(1752)一文中，休谟叙述了他所认为的当时欧洲文明的鲜明特征。当商业和工业繁荣时，时代精神就影响到所有的技艺和人们的心智。优雅的技艺越发展，人们就越好交际。他们涌向城市，学习接受和传播知识；学习展现自己的智慧和教养、优雅的谈吐和生活方式。当男人和女人可以以一种轻松的、社交的方式相会时，他们的行为变得更加文雅。因此，“工业、知识和人道被一条牢不可破的锁链联系在一起”(Hume 1994a, p. 107)。在商业和制造业使人类理性变得优雅精致之前，法律、秩序、治安和纪律不可能得到完善。

休谟热衷于把当时欧洲和古典古代加以比较，从而表明自己在“古今之争”这个问题上坚定地站在现代人一边。他认为现代英国和法国是迄今为止最文明、最优雅的商业社会。在《英国史》中，他甚至偏离主题，转而把数个世纪之前处于较低阶段的风俗和政府与现在加以对比。他不同意卢梭和弗格森对现代艺术和科学的抨击。休谟对欧洲之外的世界兴趣不大。孟德斯鸠和狄德罗将法国与欧洲之外的世界加以比较，希望客观评价他们自己社会的制度安排，也希望以此给法国社会改革提供见识，休谟对这种做法毫无兴趣。休谟对非欧洲民族的评论专断而随意。休谟的《论古代民族的人口稠密》(1752)是一篇令人印象深刻的文章，但是，文中根本不存在细致的限定、对证据的权衡以及对材料

的批判。对休谟来说，最重要的比较或许是英国和法国之间的比较，就这种比较而言，他确立了一种区分：一方面是所谓“科学的辉格主义”，另一方面是同时代英国人表现出来的“粗鄙的辉格派”的沾沾自喜（Forbes 1976）。不过，休谟所拒斥的观点，正好是许多法国人接受的观点。

五、雷纳尔、狄德罗、《两个印度》以及《布干维尔游记增补》

雷纳尔神父的十卷本著作当时受到那么广泛的阅读——此后又那么被冷落——就此类比较研究作品而言，这种情况实属罕见。它的巴洛克式标题道出了它的方法和全球关怀：《欧洲人在东西印度的殖民和贸易的哲学与政治史》；简称是《两个印度》。与伏尔泰、孟德斯鸠和卢梭一样，雷纳尔也属于其著作被频频翻译成外文并且受到广泛讨论的法国作家。他的这部著作有 30 多个版本 166 和 24 个节略本，是一本国际畅销书。在世界各地，人们以不同的、常常相互争辩的方式阅读和阐释它（Lüsebrink and Tietz 1991）。有人认为它启发了海地革命家杜桑・卢维杜尔，也促成拿破仑入侵埃及。

《两个印度》是一项浩大的工程，花费了雷纳尔 20 年时间，它包含 48 幅地图，以及大量可资利用的有关欧洲在全球扩张和商业活动的统计资料。尽管雷纳尔在某种程度上依赖游记，不过，他的数据主要来自数量空前的政府文件，这些文件出自由整个殖民当局的官员和消息提供人构成的网络。这部内容广博的著作与大胆的道德判断结合在一起，表达出一种反殖民的立场，并且对欧洲政府做出激进的批评。在这部著作的影响下，欧洲的征服活动、虐待非欧洲人的行为以及奴隶贸易等现象受到普遍谴责。1781 年，巴黎高等法院谴责该作品的第三版，称它是“一本容易引发民众骚乱的书”，然后由行刑人把它付之一炬（Benot 1970, p.163; Feugère 1922, p.278）。1769—1789 年间，在法国非法畅销书排行榜上，《两个印度》名列第五（Darnton,1995）。仅仅在美洲殖民地就销售了 25000 多册（Wolpe 1957, p.9）。

尽管人们最初认为《两个印度》的作者只是雷纳尔一个人，事实上，他争取到或购买到一些与《百科全书》相关者、尤其狄德罗的合作。因此，《两个印度》继续着启蒙哲人的事业（Wolpe 1957）。该书内容的矛盾和歧义之处以及前三

版之间的差异，表明它是一部合著。它是一种多声部作品。不过，雷纳尔对它做出了筹划、收集了资料以及控制着它的组织结构、印刷和发行（Benot 1991; Duchet 1991）。

事实上，在这部雄心勃勃的著作中，所有的已知民族都出现了，并且成为逐一比较的对象。该书从法律、政府、宗教、道德观念、习俗、习惯、商业和普遍精神等方面对殖民者和殖民地人民加以对比，还探讨了当时人们激烈争论的政治问题，即如何评价中华帝国和俄罗斯帝国。

《两个印度》以及其他重要的事例表明，到 18 世纪末，许多欧洲思想家超越了他们自己大陆的界限。与 18 世纪其他许多重要著作相比，《两个印度》更加系统地改变了此前的观点，即认为旧世界在政治和道德上具有优越性。长期以来，欧洲思想在野蛮和文明、野蛮人和文明人之间做出截然划分，《两个印度》颠覆了这种两极对立的价值观。狄德罗在谴责欧洲人的征服和殖民活动时，也推翻了上述为人们熟悉的、不公平的两分法。他所得出来的结论乃是蛮族与文明民族之间对比的总结（Diderot 1992, pp. 193—197）。狄德罗生动地证明野蛮民族的优越性，用“文雅的”欧洲社会的腐败和不义来反衬他们的生活方式。他谴责欧洲的活动违背了它自诩的价值。

167

第三版的读者被振聋发聩的呼吁所震撼，它们不但义正词严，而且动之以情。在评论奴隶制的时候，狄德罗向他的受众说道：“读者，难道你不是像我一样，读到这里时也义愤填膺吗？”在论及欧洲人发现美洲是否有益时，《两个印度》明确表示，这一发现导致了灾难性结果。欧洲人在其他地方的行为也同样糟糕。在谈到葡萄牙人在印度的表现时，狄德罗说道：“欧洲的野蛮人……我发出严正抗议……你们不比掠食的猛禽更好。你们并没有更多的道德，没有更多的良知”（Raynal 1780, bk I, ch. 24, pp. 225—226）。传教士的劝教行为、对美洲土著民的虐待以及奴隶贸易，都受到了猛烈批评，这种批评显然是在召唤海外被压迫人民起来反抗，有些人认为，这种批评之声也暗含对欧洲革命的吁求。[3] 在谴责东印度公司的统治时，狄德罗写道：“正义早晚会得到伸张。如果没有，我会

3　这一段有两种对立的解释。第一种就是，他确实在呼吁欧洲的革命（Benot 1970, p. 194; Strugnell 1973, p. 209）。第二种就是，狄德罗从未放弃对有限君主政体的忠诚。即便在赞扬诛杀暴君者的时候，他对取代法国君主政体的新秩序也毫无概念（Mason 1982, pp. 345—346）。

向人们说：'你们愤怒的呼喊常常让你们的主人瑟瑟发抖，你们还等什么呢？你们有火炬和街道的铺路石。把他们撕成碎片吧'"（Raynal 1780, bk II, p.398）。

尽管狄德罗为《两个印度》所写的文章直到20世纪中期才得到确认，不过，他的《布干维尔游记增补》（1772; publ. 1796; Diderot 1992, pp.35—75）就并非如此了。如同孟德斯鸠的《波斯人信札》一样，《增补》中的比较与妙语结合起来，形成一种精彩的修辞，旨在促使读者关注一些富有争议的观点，这些观点因为过于危险而无法做出明确叙述。与狄德罗许多其他著作一样，《增补》也是对话体，旨在激发人们对法国和欧洲文化尤其基督教性道德的反思和批评。《增补》的副标题道出了主要观点：以道德和宗教法则来限制人们性生活的做法是不符合自然的、有害的。狄德罗把塔希提人的性规则与欧洲的性规则加以比较，否定了后者。他讲述了一位名叫奥图鲁的塔希提人，这个人是由布干维尔——勘探南太平洋的法国使团的指挥官——带回法国的。奥图鲁习惯了自然的自由，把法国的习惯和法律视为束缚。当他返回故土时，塔希提人无法理解他讲的法国情况，"因为在将他们自己的方式与其他人的相比较时，他们宁可认为奥图鲁在说谎，而不愿认为我们会如此疯狂"（Diderot 1992, p.40）。 168

尽管狄德罗在作比较，但是他的观点并不是相对主义的。人性是他的标准。他之所以谴责欧洲人的性态度、法律和社会习俗，原因在于，它们对自然的行为做出专横武断的评价。欧洲人通过他们的民法和宗教，向自然人引荐了造作的人，并且在他们之间挑起争端。在塔希提岛，宗教、道德和法律并不会压制自然的性冲动，财产概念并不适用于妇女或两性之间的关系。塔希提人的社会实行的是多配偶制，根本不存在通奸、乱交、性忠诚以及（尤其是）贞节等概念。在欧洲人的一切习俗中，塔希提人最难理解的是神职人员的独身宣誓，塔希提人奥鲁与船上天主教牧师的对话充分体现了这一点。塔希提人的热情好客致使奥鲁向这位牧师主动献上自己的妻女；这位牧师最初拒绝了她们，不过，最终他决定不能伤害她们的感情。

毫无疑问，狄德罗受到男性性乌托邦主义这一重要传统的影响；他笔下的塔希提岛建立在男性雄风和女性生育力之上。此外，他那种戏弄的激进主义最后得到的是仔细调节的改良主义结论。总而言之，A询问的是从塔希提人的风

俗和习惯中可以得出什么结论。B 回答说，当法律与自然相冲突时，法律就无法实施，因为它们创造的风俗与个人相冲突。欧洲人究竟是应该设法废除他们糟糕的法律呢，还是接受他们民族的习惯？《增补》的结论同时适用于政治和道德安排："我们必须大声反对愚蠢的法律，直到它们得到改善，与此同时，也要遵守它们。任何人……违反糟糕的法律，也就是授权其他人违反良好的法律"（Diderot 1992, p.74）。

六、赫尔德

任何关于 18 世纪比较方法的讨论，都无法回避赫尔德的作品。绝大多数著作家认为，世界各地的人民基本上是一样的，因此能够加以比较，而赫尔德却轻视在人类社会中建立可比性的所有努力。赫尔德的第一部重要作品《另一种历史哲学》（1774）就嘲笑比较方法以及所有力图把它付诸实践的人。对生活方式、文学和政治制度的比较是毫无意义的，对它们做出分类和排序的努力同样如此。这么做完全忽视了它们各自的特征。人性和幸福感随着环境和气候的变化而改变。多样性应该得到颂扬，没有任何一条标准适用于无限多样的文化。"所有的比较都是毫无成效的"（Herder 1969, p.186）。

赫尔德从哈曼那里学会把同时代重要学者非常推崇的一些品质视为浅薄（Berlin 1981, pp.1—4）。"我们这个世纪普遍的、哲学的和博爱的思想基调，就是希望把'我们自己的理想'（有关美德和幸福）推广到每一个遥远的民族，甚至推广到历史上最遥远的时代"（Herder 1969, p.325）。赫尔德之所以提出这种批评，在某种程度上是由于他强调差异；在某种程度上是由于他不相信抽象概念。他后来对孟德斯鸠一直心怀敌意。这是令人困惑的，因为他们有着许多共同的看法。两人都仇视当时的绝对君主制，赫尔德认为，对公民美德以及道德义务而言，这种政体是最危险的。尤其令他难以忘怀的，是俄国专制政体对里加共和政府的威胁。两人都抨击欧洲的殖民主义和征服活动，以及商业和宗教使命的联合。赫尔德评论道：

> 欧洲的殖民地很快就会随处可见。当世界各地的蛮族更加喜欢我们

的白兰地和奢侈品时，他们改宗的时机也就成熟了……贸易和罗马天主教会，你们已经对这一伟大事业做出了如此大的贡献！西班牙人、耶稣会士和荷兰人：你们都是博爱的、无私的、高贵的和注重德性的民族。（Herder 1969，p.206）

赫尔德指责孟德斯鸠使用空洞的抽象概念，但是忽视了后者对经验研究的投入以及对传统价值的关注。他误以为对政治体制的理想型分析是简单粗糙的。

在我们的政治经济学和政治科学中，哲学为我们提供了一种鸟瞰图景，而不是就国家的真正需求和状况进行努力探求……孟德斯鸠所阐发的原则，允许在政治乘法表上对许多不同民族和国家加以即兴演算。（Herder 1969，pp.198—199）　170

可以说，赫尔德的批评是更广泛地抨击法国文化价值霸权地位的一部分，也表达了对普鲁士腓特烈二世这类亲法派君主的不满。事实上，赫尔德只有几次到德意志境外参观，与他所批评的许多法国著作家相比，他的世界观远非世界主义的。在《论人类的历史哲学》（1784—1791）中，赫尔德本人对非洲人和中国人的讨论，就来自未经批判的欧洲价值标准。

作为一位路德教派牧师，赫尔德的敌意还有其他原因。他谴责培尔的后继者——孟德斯鸠、伏尔泰、狄德罗和休谟——把欧洲推入怀疑主义旋涡当中。他们的抽象概念基于他们精神上的空虚。赫尔德对所谓孟德斯鸠的简化论（reductionism）的批评，表明了他自己的历史哲学形态："所有时代和所有民族——它们的前后相继构成伟大而生动的上帝之言——的历史被简化为三堆整齐区分的废墟……唉，孟德斯鸠！"（Herder 1969，p.217）。赫尔德对差异的颂扬源自一种神学，在这种神学中，文化被等同于历史中神圣的启示。世界上存在一种与神圣计划相一致的人类发展方案，其中后继的文化蕴含着此前的文化。"没有东方人就没有埃及人，没有埃及人就没有希腊人；罗马人把整个世界背负在身上。事实上，这就是真正的进步，连续不断的发展"（Herder 1969，p.188）。

在晚期作品中，赫尔德认为所有民族、艺术和科学正在迈向一种共同的人道精神(Humanität)。

现在已经成为正统的看法是，启蒙运动时期的比较分析完全取决于在欧洲和“他者”之间做出二元划分，而这种分析旨在强化欧洲对非欧洲人的统治。诚然，欧洲文化优越性的论断当时很流行，对殖民主义和征服活动的辩护同样如此。然而，一个重要的少数派用欧洲人的主张来反对欧洲人自身，他们的著作赢得了一个读者群。对世界其他地区的经验所做的结构性分析，当时成为对欧洲习惯和价值进行批判的一个资源。正如亚当·斯密忧心忡忡地看待现代商业制度的影响一样，其他人以相似的担忧看待现代国际体系的影响。1791 年，苏格兰教会和爱丁堡大学的重要人物威廉·罗伯逊写道：

171

> 欧洲人在他们取得统治地位的世界每一个角落，发现当地居民……肤色和……生活习惯……与他们有别。在非洲和美洲，差异是如此之大，以至于……欧洲人认为他们有权利把非洲土著贬为奴隶，把美洲土著赶尽杀绝。(Robertson 1791, I, p.80)

第六章　百科全书与知识的传播

丹尼尔·罗奇*

与18世纪其他出版事业相比,《百科全书》通过其概念、产品和发行,更加有力地证明了两件事情:这一时期新哲学是如何得到传播的,以及启蒙时代的思想市场是如何组织起来的。[1] 当前对百科全书派及其盟友和敌人的研究清楚地表明,出于技术和政治原因,各种支持和抵制他们这项事业的经济和社会力量,参与到同一个意识形态世界。由于读写能力以及它所服务的经济、文化和科学制度的发展,书籍在整个18世纪开始获得前所未有的重要性。商业社会的到来使得铅字通过报刊杂志和其他出版物而广泛流通。作家能够凭借他们的著作谋生。知识分子可能成为一个政治阶级。符号体系能够转变为思想体系,革命性思想通过传播到被它们打动的读者那里,最终可能具有革命含义。

事实上,这部"不朽的著作"——伏尔泰曾经这么称呼《百科全书》——从其完成以来一直就是18世纪文化的里程碑。不过,从理论上而言,它被当作一部参考书以及从其他资料中提炼出来的知识纲要,在25,000页篇幅里总共收集了70,000多个词条,由17卷文本和11卷插图以及7卷增补和图表构成,事实上,它在欧洲"文人共和国"里占据一个重要地位,甚至成功地帮助欧洲"文人共和国"塑造了它的政治景观。《百科全书》不但受到欧洲主要政权的迫害,同时

---

* 乔治·圣安德鲁、希尔瓦纳·托马塞里由法文翻译成英文,罗伯特·沃克勒节编。

1 在过去30年,有关《百科全书》的知识从研究图书生产史和图书贸易史专家的工作中获益良多,也从那些研究这一文本本身的人那里获益良多。这项工作的开端是 Lough 1968, 1971; Proust 1962, 1972。索引和目录参见 Schwab *et al*. 1971—1973。关于作为一项事业的《百科全书》,参见 Bowen 1969; Kafker 1976; Venturi 1946; 尤其是 Darnton 1979。关于它早期的印刷问题,参见 Birn 1967; Lough 1971, pp. 98—111。关于更广泛的思想背景,参见 Chartier 1990; Furet 1965; Roche 1965—1970, II。

也得到它们的保护,《百科全书》通过其出版和发行史,证明了1750—1800年间政治现代性创生之时的一些最重要特征。

狄德罗在"企划书"中写道:"自从文学在我们时代复兴以来","在某种程度上,我们把遍布整个社会的普遍启蒙归功于辞典……因此,拥有这么一部作品……指导那些有勇气探索的人……启蒙那些只为自己而学习的人……是多么重要"(Diderot 1875—1877, XIII, p.130)。在宣布即将出版《百科全书》时,狄德罗进而承认自己受惠于文艺复兴和人文主义时代以来的巨大知识成就;人们编纂大量的普通辞典和科学辞典,定义词语和解释概念的意义,从而建立了西方文明的教育方式。他和达朗贝尔即将开启的事业,将会被证明与众多前辈大不一样,而且也只有到此时才首次成为可能。即便它也保留了继承下来的遗产,即广博的学问和奇闻逸事,但是它采取的是一种新视角,这种视角假定了一个由普通读者构成的新群体,并且接受一种整理已知事实的分类秩序,还吸纳方言里承载的智慧。百科全书派抛弃中世纪神学家的宇宙体系和规范原则,也抛弃文艺复兴时期人文主义者所采纳的古代和现代传统的对话方式。他们受到技师、几何学家和经验科学家的工作的启发,通力合作,大胆尝试新的模式。这一事业与新一代读者的爱好和能力完全契合。

一、英国哲学、百科全书知识和技术知识

在18世纪的知识氛围中,至少三个相互联系的特征使得上述转变成为可能:首先,笛卡儿哲学的分析方法与英国经验主义视角的碰撞;其次,功利主义的兴起,依照这一学说,知识的详细目录是社会进步不可或缺的;最后,欧洲文化社交活动的新标准,它们带来了一种可以感知的权力和知识体制的结合。

174 洛克的《人类理解论》(1689)通常被认为开启了整个启蒙时代。在整个18世纪,它都受到法国评论家的高度赞扬。如伏尔泰在《哲学通信》(1734)中、达朗贝尔在《百科全书》的绪论中都重点提到洛克的著作,明确指出当时的法国思想家受惠于英国哲学。在讨论从事物理学研究的人所感知到的简单观念时,洛克曾经表达出如下希望,即,他们用来描述他们已知事物的词语,应当配上可以表现这些词汇的小版画。甚至在洛克之前,培根的《新工具》(1620)——达朗贝

尔借鉴了它的科学分类体系，并且把这种体系置于《百科全书》的开头——以及随之而来的笛卡儿的《谈谈方法》(1637)和牛顿的《自然哲学的数学原理》(1687)，都已经表达了科学家和哲学家日益强烈的需求，即要求对已经能够用精确的语言明晰描述的知识加以系统的整理(参见 Fuert 1965)。牛顿把词语描绘成对现实的不可化约的概述，洛克专注于思想和词语之间的基本关系，这些都证明了一点，即人类精神的进步是如何与表达一般观念的具体术语的使用联系在一起。因此，牛顿和洛克对语言的分析表明：语言的谨慎使用对实验科学而言是必不可少的。他们认为语言是一种积极的认知工具，不再是用来界定本质或表示先天观念，而是用来描述现实。

洛克及其追随者强调感觉是观念的最终来源，强调对现实做出经验主义的理解时语言的用途。他们影响了当时的知识潮流，促使英吉利海峡两岸的辞典纷纷采用具体的数据。因此，对科学精确性和数学精确性的追求，为世俗化精神做出了巨大贡献，这种精神成为整个 18 世纪英法两国书籍生产的特征。批判精神对于这种发展同样必不可少，早就在培尔的《历史批判辞典》(1697)中表露无遗。这部著作还表明，一本辞典简单地按字母顺序，而不按照任何演绎原则和等级序列来排列，单凭这种体裁就具有潜在优势。因此，理论上而言，依据词汇而不是重要性进行分类的词条，每一条的内容都同样适合于单独考察(Matoré 1953；Rétat 1971)。这一事实的胜利逐渐使形而上学和历史学也发生了革命性改变，它体现了百科全书派的一种基本态度：以一种新的观点看待人类精神的一切产品，同时乐观地相信人类理性有能力逐渐赢得真理的胜利。《百科全书》成功地将培尔仅仅用于神学和历史学的方法应用于整个人类知识。但是，它致力于以知识的词汇顺序来对事实进行分类，这也意味着控制知识的新方法。狄德罗和达朗贝尔把得自他们前辈的归纳法应用于社会制度和政治概念(就像应用于自然现象那样)，由此开启了一种前景，即依照英国实验科学和物理学描绘的思路来组织和分析人文学科。 175

1750 年的企划书承认《百科全书》受惠于一些更早的英语辞典，其中包括约翰·哈里斯的《技术词典》(*Lexicon Technicum*，1704—1710)和托马斯·戴奇的《新编通用英语辞典》(1735)，《百科全书》主要在它的词汇编排和批判态度方面追随这些先辈，而没有重复具体词条。《百科全书》也受惠于伊弗雷姆·钱伯

斯的英文版《百科全书，或艺术与科学百科辞典》。后者初版于1728年，本身受到更早的法语、意大利语和英语辞典的启发。《百科全书》出版商安德烈·弗朗索瓦·勒布勒东最初只是打算把钱伯斯的作品翻译过来，如果这种想法得以实现的话，那么结果就大不相同了。不过，对狄德罗来说，约翰·雅各布·布鲁克的《哲学批评史》(1742—1744年间在莱比锡首次出版，1766年出版了一卷增补)一直是一个典范。狄德罗撰写的许多哲学和政治词条，差不多就是把这位德意志牧师的拉丁文本翻译成法文，而布鲁克的词条则受到普芬道夫和培尔的启发。狄德罗也从其他文献中借鉴了许多资料，其中包括加布里埃尔·吉拉德神父的《法语同义词》(*Synonymes français*, 1736)，而霍尔巴赫的哲学词条则大量吸取(而且也经常提到)《人类知识与艺术百科辞典》的内容，后者是在1732—1750年间出版于莱比锡(Matoré 1968)。

二、法国的百科全书知识、学院以及公共领域

17世纪晚期和18世纪早期的所有这些以及其他辞典和百科全书都被当作参考书，因为它们能够包容古代和现代科学与知识，并且用新的习语来表述它们。不过，就法国而言，至少有三个非同寻常的优势结合在一起，使得辞典有可能在公共领域呈现出重要的文化意义。首先，巴黎几家出版社雄厚的财力为它们印刷物的版式提供的力量是欧洲其他地方无法相比的。其次，法语的普世主义应用及其精确的词汇、严格的语法和丰富的词库，有助于提高政治上被描述为绝对君主制的法国政体的霸权地位。第三，达朗贝尔和(尤其是)狄德罗扮演的富于生气的角色，他们的热情、能力以及所选择的合作群体，促使他们能够在适当时机编辑他们的作品，也使得他们有可能伸张作为知识分子的自由和自主。

176

这两位主编为他们的事业征集了一个文人群体，由此对文雅和有教养的谈话做出新的界定，同时排除陈旧的术语、杜撰的新词、淫秽的语言以及下流轻浮的用语，其做法有点类似于皮埃尔·里什莱在1680年、安托万·菲勒蒂埃在1690年编撰古典语言学辞典的方式，也类似于第一本《法兰西学院辞典》(1694)的方式。但是，这些早期辞书通常把绅士词汇与工艺、技术专家词汇二者加以

区分，他们对此丝毫不感兴趣。菲勒蒂埃本人力图把日常用语词汇表添加到他的辞典中；《百科全书》出版之前出现的大量技术手册和医学教材表明，当时人们日益要求一种新的、更专业的科学概念，以及培根式的实践活动和思辨的结合。但是，百科全书派极其关注工匠的技艺和职业的细枝末节，因此，他们对此前古典主义时代被认为不值得严肃考察的商业世界做出了更深入的探究。他们转向并且恢复了一个更加古老的传统，即一些论述技艺和工艺的实用论文，这在一定程度上受到 16 世纪和 17 世纪机器剧场（*théâtre des machines*）的启发；他们也利用 17 世纪晚期和 18 世纪早期的许多专论和文集（它们也利用了那一传统），其中包括托马斯·科尔内耶的《艺术与科学辞典》、肖梅尔的《经济学辞典》以及雅克·萨瓦里·德布吕卢斯的《商业通用辞典》（*Dictionnaire universel de commerce*，1723）。正如迪雷·德·努安维尔在《字母表》（*Table alphabétique*）中所记录的，到 1758 年为止，公众可以利用的辞典将近 500 本（Matoré 1953；Proust 1962）。

这种辞典和手册热证明了一个新兴市场的成长，整个西欧和中欧的出版商都渴望从中获利，巴黎出版商拥有最丰富的手段来培育这一市场。这种新风尚 177 也具有政治意义，狄德罗与之尤为合拍。此时也恰逢法国政治经济学著作开始出版（Perrot，1984）。在 18 世纪早期经济危机——包括 1720 年前后约翰·劳改革方案的失败，这严重动摇了法国的社会结构——之后，人们随意提出了各种关于自我改善和经济流动的新方案，它们的实施步骤可以像词汇表那样得到遵循和设计。尽管存在轻率的神学偏见（或许甚至是因为这种偏见），不过，诺埃尔·安托万·普吕什神父的作品《自然奇观》（1732—1750）象征着新的精神状态，它将两件事情结合在一起：一方面是务实的、功利的目的，即逐一记载自然界的知识并且加以传播，另一方面是关于人类的发展和进步的哲理史学。这部作品提出了一种顺从天意的工作伦理，为人的事业心和抱负正名，这有助于破坏基督教政治经济学的整体的、静止的、缺乏冒险精神的原则，迎接企业时代的到来。在对上帝创世的奇迹充满惊讶的同时，普吕什同样迷恋发明家和科学家的天才，他邀请他们与哲学家合作，以便推广历代工匠积累起来的实用经验。他认为，人类思维和科学进步与物质进步不可分离。他在颂扬经济生产力的同时，也对信条表现出应有的尊敬，我们从中可以发现一个把 18 世纪法国与其古

典遗产分离的重大裂痕，也能够发现一只看不见的手和一股无形的力量将主导一种新的社交文化。

狄德罗在1755年发表的“百科全书”一文中，批评欧洲学术团体过度的专业化以及对组织计划和研究原则的忽视。不过，18世纪中期那些内容详尽的艺术和科学辞典也是17世纪诞生的欧洲学术团体和学院运动的直接或间接产物。百科全书派参照的一些新术语来自《法兰西学院辞典》(1718年和1740年版本)，他们也采纳《法兰西铭文学院备忘录》(*Mémoires de l'Académie des inscriptions*)和《法兰西科学院历史与备忘录》(*Histoire et mémoires de l'Académie des sciences*)中的一些资料，这些充分证明了上述联系。尽管法国君主控制着国家科学院的成员资格和出版物，不过，这些科学院和狄德罗及其撰稿人构成的圈子之间，还是存在大量的合作与交流：“一部百科全书并不是按照命令就能产生的”(Diderot 1992, p.22)。在比尼翁神父、里摩和丰特奈尔的启发下，科学院的成员在档案室积累了大量手稿和科学文献，因此，他们也大致以百科全书派的方式收集了有关工艺和技术程序的作品和图样。通过《学者杂志》(*Journal des savants*)、萨瓦里的《辞典》或法兰西学院主办的刊物，百科全书派可以直接获得这种知识，并且为它的传播做出了巨大贡献。他们以自身的方式遵奉了法兰西学院终身秘书丰特奈尔(他活了一百岁)的思维方式、方法和风格。

178

法国外省很快就追随首都，仿效设在巴黎的法兰西学院和法兰西科学院的体制。18世纪早期，大约有20个学术团体获得书面许可，它们把当地有名的业余爱好者和专家集合在一起，以便培育科学和文学。其中第戎科学院1749年有奖征文活动(主题为“艺术和科学进步的道德影响”)开启卢梭的职业生涯——卢梭既为《百科全书》撰写论述音乐和政治经济学的重要词条，也是启蒙时代启蒙运动以知识促进美德这一核心追求的主要批评者。达朗贝尔在其为《百科全书》所写的“序言”中，驳斥了卢梭就以上主题撰写的第一篇论文。与布里斯托尔、爱丁堡、柯尼斯堡、洛桑以及那不勒斯等城市的学院一样，法国有些外省科学院——贝桑松、波尔多、里昂、梅斯、图卢兹以及第戎的科学院——更多地以开放的伦敦皇家学会而不是以巴黎那些过于专业化的学院作为范例，因为在它们吸纳的学者和科学家中，业余者尤其博学多才。不过，与巴黎的科学

院一样，它们也为《百科全书》的撰稿人提供了庞大的信息网络，而且通过各自的全国性和世界性联系，也让启蒙运动的这项重要的合作出版事业呈现出高度的一体化(Proust 1968；Roche 1978)。

为实用目的而致力于知识进步的知识分子聚集在一起，具有重要的文化意义，除此之外，这种聚集也是政治组织，因为它们的成员在各自的社群中非常有影响力，而且占主导地位的各种权威机构为他们的集会提供了便利条件。事实上，法国政府通过认可17世纪晚期的科学院及其在18世纪的大量涌现，也暗中参与了各种改革方案，从而把自己的绝对主义原则描述为进步的和开明的。法国教会当局多次试图压制《百科全书》，而皇家出版总监马勒泽布也不止一次进行干预以便挽救它。正如他的《图书备忘录》(*Mémoires sur la librairie*，1758)所记载的，爱尔维修的《论精神》(1758)出版之后受到查禁，随之狄德罗的作品也有被查禁的危险，此时，马勒泽布出面保护《百科全书》的印版。从许多方面而言，狄德罗和达朗贝尔的国际性“文人共和国”提倡的社交标准，与他们自己(尤其狄德罗)相比，在政治上显得更加保守，也更加循规蹈矩。不过，通过他们的创造物——哈贝马斯称之为资产阶级公共领域——以及相互合作(这种合作优先考虑的是天赋而不是高贵的出身)的机会，他们有助于为一个新的知识分子阶级提供前所未有的社会地位和政治影响力(Habermas 1989)。他们的努力使得古老的自主和自由概念获得一种特殊含义，他们主要的社会和经济成就与其说是为了确保资产阶级的胜利，不如说是为了知识的解放。

179

主要依据上述发展，我们依然可以认为共济会与《百科全书》之关系这个问题是非常重要的，即便我们没有足够理由来假定任何因果联系(Venturi 1946，pp.16—23)。毫无疑问，自18世纪30年代晚期以来，安德鲁·拉姆齐骑士加入共济会时的演讲在共济会地方分会已众所周知。这篇演讲在许多方面不同于狄德罗和达朗贝尔的原则，但是，它表达了启蒙公共舆论这一大致相同的热望，确定无疑的是，被列入百科全书派阵营的许多撰稿人，事实上是各种不同背景的共济会成员。共济会对18世纪“文人共和国”的主要影响或许存在于他处，因为共济会地方分会(更甚于学术院)以前所未有的规模将“英才统治”的理想付诸实践，而这种理想也是百科全书事业的特征。事实表明，所有这些制度是一种新的唯才是举的社交文化的载体，它们由此摧毁了旧制度最重要的(即

便是非正式的)支柱之一,同时却不用直接抨击它的政治结构。通过自由结社精神以及抛弃等级制的束缚,即便秘密会社(它们对推广新科学的成果毫无兴趣)也能够像百科全书派那样,为革命性转变做出贡献。同样漫不经心的宗教和政治官僚机构也有可能如此,它们内部分裂,怀疑自己的权力,并且害怕激起民众的反抗,不过,它们最终还是反对狄德罗的事业。《百科全书》在其出版和发行方面极其幸运的成功,很大程度上要归因于它的敌人的犹豫不决。正如狄德罗后来发现的,让他不寒而栗的是,他自己的出版商竟然是主要的审查官,后者因担心冒犯国家和教会而删掉了许多段落,而它们绝无可能造成冒犯。

180

三、审查制度与启蒙运动的商业化

作者、出版商以及政府认为,18世纪中期蓬勃发展的法语图书市场以及那些迎合这种市场的人所获得的丰厚利润,都过于庞大而无法约束。在要求皇家出版特许制度给予合法的承认时,法国图书贸易也包含一种日益增长的、甚至更受欢迎的经济特征,若没有这种特征,这种经济的选择偏好和税制原则使之很难赢得更进步的舆论仲裁人的支持。勒布勒东1745年的初衷是出版钱伯斯辞典的法译本,他后来改变想法,先后招募古阿·德·马尔韦斯神父和狄德罗来扩展这部作品并且争取其他撰稿人,这些都需要当局的合作,尤其因为该作品的主编(指狄德罗——译注)当时不幸身陷囹圄。卢梭给当局所写的哀怨信件并没有让他的朋友早早获释,几位受委托的行政官员——掌玺大臣、警察总长以及司法大臣达盖索——的共同努力获得了成功。马勒泽布后来甚至声称狄德罗和阿盖索共同策划了这部作品的方案。狄德罗的责任由此发端,乃是为了证明国王行政部门的特定氛围与百科全书派之间所形成的典型关系的第一个具体事例,反过来,这种关系要求启蒙哲人,尤其狄德罗本人,做出许多形式上的让步,这样一来,他在行使他的创造性自由时就能够得到政治上的保护。1750年之后,马勒泽布的关注成为常态,他的干预也变得频繁,从而保证了这项事业的圆满完成(Gordon and Torrey 1947; Grosclaude 1961)。

1752年,在耶稣会士的《特雷武月刊》(*Journal de Trévoux*)谴责德·普拉德神父的博士论文以及他为《百科全书》写的相关词条(“确定性”)之后,马勒泽

布暗中抵制官方禁令、恫吓司法程序，从此对启蒙哲人藐视教会和高等法院（这些机构想方设法压制他们的作品或对之进行审查）的各种策略睁一只眼闭一只眼。1757 年，达米安刺杀路易十五未遂，这一事件激发了一场通过报刊和讽刺小册子诽谤路易十五私人生活的运动。到 1759 年，马勒泽布趁势再次让反对《百科全书》的法律程序无果而终。1759 年 1 月，巴黎高等法院谴责这部作品，5 月，国王政务会收回了国王的出版特许，但是马勒泽布成功挽救了这一事业，他确保随后各卷的出版能够在默许下进行。事实上，取消所有的特许对编辑们有好处，因为这样一来反而使他们免除了严格的初审，后者原本很可能伴随着对文本的先期审查。 181

出版商的主要观点被马勒泽布所接受，通过他也被国王所接受：如果《百科全书》在国外出版，那么法国政府和这部作品的生产所雇用的人们，就会遭受巨大的经济损失。纸张制造商、印刷工、装订工、书商以及那些从事的职业与印刷这一新兴行业联系在一起的熟练工人，都会失业，与此同时，日内瓦、列日、卢卡甚至圣彼得堡——这里的其他工厂正在迫不及待地等待它们的机会——出版的盗版版本会涌入法国市场。"因此，古老的特许制度……本质上是绝对主义的体现，却被用来服务于经济上和意识形态上的自由主义事业"（Proust 1962, p.76）。事实上，《百科全书》中那些神学主题的词条，与培尔，尤其伏尔泰的相比，温和了许多，它的哲学和政治词条即便不是完全单调乏味，常常也是相当温和。只有联想到犯罪活动时，比如刺杀国王的企图，人们才会认为《百科全书》对既定秩序构成的威胁变得清晰可见。依照批评者的说法，当改宗者受到它那种所谓不敬权威态度的煽动时，那种威胁就会突然爆发出来。因此，百科全书的战争机器（*machine de guerre*）可以被描绘为：它似乎是不同政见的漩流，正在地平线上聚集动量。不过，不管如何来衡量，它在意识形态上的成功都更加平淡无奇。它的哲学辩护士不但比它的诋毁者更为坚决，他们还发现了一种乐于接受其魅力的经济，因为 17 世纪在英格兰和荷兰得势的理性和公共舆论的权威，现在已经来到法语世界，旨在摧毁教会和国王的传统霸权。

到 1765 年为止，17 卷正文已经问世，字母表也正在得到完善，不过，插图、增补以及索引卷都还没有出版。巴黎出版商勒布勒东是亲英派，他最初着手于一项比较平凡的计划，即把几十年前出版的一本辞典翻译过来，希望以此迎合 182

公众潜在的对论述新奇事物的学术文章的兴趣。不过,《百科全书》事业启动14年之后,他已经变得非常富有,从几千个订购者、400万里弗的营业额中收获了250万里弗的利润。尽管他必须与那些不太有名的合作者——克劳德·布里亚松、安托万·达维德以及洛朗·迪朗等人——分享利润,不过,到1779年去世时,他遗嘱上的财产达到150万里弗,这差不多是他40年前结婚时资产的30倍。他不但激起教会和国家权威的鄙视,而且同样也激起百科全书派的鄙视,因为他们发现自己的信任被滥用了。他不但推动了延续至今的巴黎知识阶级的建立,也激起了同行的嫉妒。在30多年间,他们竞相模仿他的成功,在日内瓦、里窝那、卢卡、纳沙泰尔、洛桑以及伯尔尼等地出版他们各自翻版的《百科全书》,因此,到1782年,这一著作印刷了25,000多套。这些在巴黎之外出版的《百科全书》成本都非常低,因为它们的开本较小(Darnton 1979; Kafker 1976; Lough 1968, pp.1—51; Merland and Reyniers 1979)。

所有这些活动都发生在瑞士和意大利,并且完全掌控在一个人手中,这个人就是夏尔·约瑟夫·潘寇克。他从里尔来到巴黎后,计划创造一个遍布欧洲的编辑帝国,而这种目标只有20世纪少数自负的出版巨头才有可能再次实现。事实上,他雇用科学院、沙龙、贵妇闺房以及书店的写手和多产作家,组织了一个有效的新闻网络,以此确保对一系列法语报刊杂志的控制,其中包括《信使报》(the *Mercure*)、《公报》(the *Gazette*)、《布鲁塞尔杂志》(*Journal de Bruxelles*)、《日内瓦杂志》(*Journal de Genève*)。通过把许多穷困潦倒的二流政论家与伏尔泰和布丰这种学界名流集合在一起,他展示了企业家一视同仁、泰然自若的气概。此外,在他的管理下,对狄德罗和达朗贝尔伟大成就的仿制品显得更加温和,也适合更广大的读者。对后者来说,那种使勒布勒东《百科全书》的出版遭遇麻烦的胆大冒险,是毫无意义的。在传播启蒙时代的语言时,潘寇克让它变得稀释而温和。潘寇克首先再版对开本,然后补充目录表和增补,随后商定出版四开本,最后在1781年着手更为庞大的《方法百科全书》(*Encyclopédie méthodique*),该作品旨在把此前出现的与《百科全书》相关的内容纳入其中,甚至超越它。在传播《百科全书》的内容时,潘寇克也成功地去除了爆炸的引信(Bowen 1969; Darnton 1979; Tucoo-Chala 1977)。

183

启蒙运动在潘寇克那里被毫无道德地商业化。在为重版和改进《百科全

书》而展开的许多契约谈判中所采取的策略、错误的叙述以及规划，都充分证明了这一点(Darnton 1973)。潘寇克的生涯充分体现了资本主义的企业家精神。在法国之外从事出版活动，他无疑摆脱了高等法院和法国神职人员曾经想方设法对他的巴黎先驱(指勒布勒东——译注)施加的种种干预，同时为一部作品增添了魅力，因为人们可以描述这部作品如何才摆脱野心勃勃的审查者的毒手。此外，与勒布勒东一样，潘寇克在法国也有很有权势的官方保护者，他们的鼎力相助使他的投机事业利润丰厚，与此同时，通过谨慎的促销，也为各卷书稿(已做好被禁准备)的出版铺平了道路。如果说1759年危机暂时妨碍了《百科全书》最初的出版工作，那么，在教皇认可巴黎高等法院以及法国皇家政务会对《百科全书》的指责后，意大利卢卡共和国拒不附和教皇的谴责，既体现了托斯卡纳独立于罗马教廷，也体现了当地对遥远的进步潮流的接受(Rosa 1972)。

英格兰具有一种更普遍的出版自由传统(即便依旧受到限制)，那里的公众对欧洲大陆的这种冒险活动似乎感到迷惑不解而不是拍手称快。18世纪50年代之后，英格兰人甚至没有想过出版盗版的《百科全书》。亚当·斯密在1756年致《爱丁堡评论》的一封著名信件表明，至少在开明的苏格兰，人们很容易对百科全书派的大胆行为以及他们的思想所带来的政治和经济影响产生兴趣，不过，在英格兰，1772年启动的《百科全书精粹》(*Esprit de l' Encyclopédie*)的翻译活动被证明是不成功的。1778—1780年间，钱伯斯的《百科辞典》(五卷本)得以再版，不过没有人因此而提及最初以它的形象进行规划的巴黎《百科全书》。《不列颠百科全书》(1768—1771)第一版的编者威廉·斯梅利认为，法国《百科全书》与他所凭借的其他作品大同小异。《不列颠百科全书》——它是由印刷师傅科林·麦克法夸尔和镌版工安德鲁·贝尔这两位爱丁堡人委托编撰的——预计的市场比法国《百科全书》的要小得多；在找好了斯梅利这位具有学者气质的熟练印刷工之后，他们就开始编撰三卷本的参考书，最初的设想是每周出版部分内容，该作品的规模也比较适中，与勒布勒东、狄德罗和潘寇克的目标相差很多。 184

《不列颠百科全书》的词条没有署名，它们通常出自斯梅利之手，其中大多数词条的篇幅不超过15行，最有分量的关于政治主题的词条“议会”对立法程序做出了温和的描述。读者或许能够从词条“政府”中察觉到编辑对当时欧陆

政府滥用君主特权的敌意，但他们更有可能在关于《圣经》和教会史的词条中察觉到对自由宽容神学表现出来的同情，最重要的是，读者还可以参考关于医学、数学和博物学主题的（基本上是非常权威的）综述，斯梅利自己认为后者是最有魅力的内容。直到 1814 年，当詹姆斯·穆勒开始为《不列颠百科全书》第四、五、六版的增补撰写"教育"、"政府"、"法理学"以及"出版自由"等词条时，人们才把英文百科全书解读为好斗的政治宣传品。直到 1819—1820 年间，随着亚伯拉罕·里斯编撰的 45 卷本《百科辞典》出版，英语订阅者才能够购买到与法国《百科全书》相当的鸿篇巨制。启蒙运动时期的百科全书战役直到 19 世纪中期才偃旗息鼓，它们像一系列史诗著作那样沉重地压在书架上。到 1832 年，法文《方法百科全书》已经多达 158 卷。德文《经济学百科全书》在篇幅上未被超越，这项工程始于 1773 年，到 1858 年出版了 242 卷。在英、德这两个国家，法文《百科全书》可能会有人参阅，但是，在当时的思想和政治背景下，它的影响始终有限，没有它在法国所具有的那种爆炸性（Kafker 1994）。

潘寇克的新版本中，没有一个是特别忠实于原本文本的。勒布勒东采取的未经授权的不适当行为，即对狄德罗以及若古、霍尔巴赫、杜尔哥和圣朗贝尔等撰写的词条的删改和增添，早就让原始文本的意义变得模糊不清。勒布勒东在致印刷商的一封信中为自己随意的编辑加工辩护，理由是，对有争议观点的概览应当包含两类论点，其中一些对有争议的命题表示支持，另一些则表示反对，因此，他通过随心所欲地选用相互冲突的观点，从而否决了狄德罗公开表达的希望——为他的读者提供对一种哲学的连贯阐述，这种哲学是他的文人社交圈中的精英们大致赞同的。勒布勒东采取的删减和修改行为，一方面是出于他所认为的对一部作品（它的篇幅和版式受制于利润计算）进行技术处理的必要性，另一方面，其中也包含出版商对流行趣味的评估，后者在书面语言崇拜变得盛行之前，无须尊重作者对文字的声明。在卢卡，由洛伦佐·迪奥达蒂组织的编辑团队采取了大致一样的原则，以便适应当地的具体情况。他们所做的修改更强调意大利科学家和哲学家的成就，同时（尤其在 1759 年危机之后）也凸显了意大利启蒙文化在政治上的温和性和在神学上的保守性，与法国形成鲜明对比。卢卡版最后几卷甚至以开明的天主教和改革精神的名义，猛烈谴责伏尔泰、卢梭、无神论、唯物主义以及巴黎政治的激进主义，由此清除了原本词条的

邪恶之处，经过去粗取精的加工，让它们变得可以通行（Rosa 1972；Venturi 1971）。

里窝那的《百科全书》出版是以卢卡为模板的，不过是在罗马发布谴责之后启动的，并且同样对文本做出了修改，这种做法在一定程度上是出于一个愿望：即让一本 20 年前出版的参考书与时俱进。每一次出版商都用新的眼光来重新审视原初的《百科全书》，并且依据商业利益对它加以改编，正是因为如此，出版商才会雇用那些掌握了充分的地方知识的一批新学者来修改文本，以便迎合新读者群。他们尤其对科学和历史评注加以修改，而且对文化、法律和政治方面的词条也做了许多增删，因此，后来的各种版本既拓宽了原本的知识，同时也缓和了原有的音调。正如潘寇克在 1770 年对另一位出版商（当时他们商谈在日内瓦出版新的对开本）所说的："我们不允许表现出任何有可能吓着行政官员的不虔诚的胆大妄为……应当以那种能够博取你们政府认可的智慧和节制……来创作这一作品"（Lough 1968, p. 85）。通过对不同的读者强调不同的重点，并且通过不断的编辑加工来折射和传播，《百科全书》一直被视为一种有用的变革工具，不过它的锋芒已被磨损。

四、百科全书派及其读者

186

关于《百科全书》接受情况的代际社会学研究，还有待做出详细描述，但是，如果我们假定《百科全书》的作者就是第一批读者，那么，依据狄德罗自己的"百科全书"词条（1755），我们可以得到一些大致的印象，这个词条表达了他的"文人共和国"理想，随后，在 1768 年，他悲叹那些撰稿人改变自己的品性，成为了整修者。狄德罗指出，他和达朗贝尔最初征募的作者形成了一个开放社会，他们并不是通过赞助关系而结合在一起，而是因"惺惺相惜"的感觉以及对"普遍利益"的追求结合在一起（Diderot 1992, p. 22）。后来，当时局动荡，作品受到打击时，一些二流文人受名利之心的激励，应邀加入到那些更智慧和更高尚的专家行列中。第一批作者的征集不但是缘于他们的技艺，通常也缘于他们本身为二位编辑熟知，有时还是二人的好友。达朗贝尔求助于他熟悉的自然科学家和数学家，邀请了安托万·路易、皮埃尔·多邦东、路易·多邦东以及路易·勒

莫尼耶。狄德罗求助于他所熟知的艺术和社会评论家圈子，聘请了安托万·埃杜、弗朗索瓦·杜桑、霍尔巴赫、杜尔哥以及卢梭。文学下层社会的波希米亚式侦探把"文人共和国"的杰出人物都找了出来，同样重要的是(尽管他们不太为人所知)，这些人，例如路易·古赛尔*，又会向他们的雇主引荐自己认识的技工、镌版工、制图员和印刷工人。通过这种联系，一条大道形成了，旧制度下有教养的阶级由此可以与积极勤劳的城市人口一道致力于一项共同的事业。每一卷招募的新撰稿人又开辟了其他途径，撰稿人的身份不断更换，他们的多样性也为整个事业带来了活力。[2]

依据约翰·洛的列表统计，第一卷是 22 位撰稿人的成果，其中只有 6 个人生前见证了全部工作的完成；第二卷增加了 7 位新作者，其中包括霍尔巴赫和令人敬畏的德·若古(全书四分之一以上的文字出自他一人之手)，其中 3 个人坚持到了最后(Lough 1973)。1752 年之后，几位担任圣职的撰稿人认为最好还是谨慎行事，不要暴露身份，而狄德罗努力引起公众更多关注，设法让一些当代著名学者加入，比如伏尔泰和布丰，不过，这些人的其他活动和自命不凡，让《百科全书》仅仅受益于他们的大名。编辑政策上的分歧不时打断著作的进程，伏尔泰很快也因此置身事外，达朗贝尔最终也不再为其服务，不过，该著作坚持不懈的出版节奏和进度，使得它能够不断出现在公众视野之中，事实上，它经历的危机，不论对编辑和作者而言代价如何巨大，反而增强了它对订阅者和读者的吸引力。从院士(他们为了荣誉之故而自愿提供服务)到"鞑靼人"(他们为了工资而劳动)，从狄德罗本人为了伟大事业而履行"契约服役"到若古"人身自由"却也全身心投入，《百科全书》撰稿人及其动机的多样性构成了当时文化力量的光谱。与一度盛行的主张——即认为他们具有共同的身份和思想意识——相反，他们并不是新兴资产阶级的同质先锋队(Roche 1965—1970, II; 参见 Soboul 1962)。在大约 150 多名身份得到确认的撰稿人当中，大约只有 4%属于资产阶级，另有 4%是贵族出身，大约 8%是神职人员。大部分撰稿人属于一

187

---

* 路易·古赛尔(Louis Goussier，1722—1799)，百科全书的插图画家，被称作狄德罗、达朗贝尔之外的第三编辑。——译者

2　关于《百科全书》的撰稿人，参见 Kafker and Kafker 1988; Lough 1968, 1973, 1975; Proust 1962, pp. 9—43;1965, pp. 78—105; Roche 1965—1970, II。关于个别撰稿人，参见 Hankins 1970; Morris 1979; Naves 1938。对撰稿人总数的估计从 139 人到 179 人不等。

个由天才、学问和技艺构成的松散世界，这些为文学生涯或担任公职提供了可能性。他们之所以能够有影响力，与其说是借助于阶级忠诚或社会流动性，不如说是通过早期商业时代识字率提高所造成的可渗透通道。

尽管“旧制度”的各种政治和宗教势力不欢迎《百科全书》，不过，这部作品在流通过程中所遇到的最有效障碍，不是审查制度，而是它的价格。事实上，农民（他们仍然占法国人口绝大多数）和绝大多数城市居民根本买不起一套《百科全书》，即便有心也无力；他们只能间接接触到这一作品。然而，慢慢地，随着每一种新版本的问世，法国和欧洲社会都会又有一部分被征服。豪华的第一版面向富有的读者、大都市的精英、宫廷圈子以及世俗或宗教图书馆（如果它们很富有并且很独立的话）；中产阶级上层显然是它的订购者，即便不是它的撰稿人。该作品在法国销售了 2000 多册，在欧洲其他地区大约销售了相同数量，正是这些富有的读者或机构——他们的忠心很可能是出于收藏一套完整版的决心，或者出于对这部作品的内容感兴趣——促使出版商排除万难坚持到底。国外版几乎是最初销量的 6 倍，在日内瓦对开本赢得法国订购者（在人数上相当于巴黎版本的订购者）之后，该作品也就能够进入更广阔的法国社会，而里窝那和卢卡的对开本在南欧富有和开明的人群中传播。事实上，以城市中产阶级为主要对象的四开本和八开本，让《百科全书》的影响无处不在。

188

从法国人订阅四开本的名单中，我们可以清楚地追寻到，借助出版商的代理人和书商（他们的足迹遍布整个法国）聪明的宣传活动和积极的销售策略，这部作品行销的范围有多大。事实证明，政治和学术中心的订购者多于商业或工业城镇的订购者，如法国北部大西洋沿岸港口城市或纺织业中心。不论是在文化交际早已蔚然成风还是刚刚兴起的地方，《百科全书》在行政贵族、有知识的神职人员以及旧制度下资产阶级即包括官员、律师、医生和闲适绅士在内的“名流”中都获得了读者，他们因职业或利益之故而对它的目的产生兴趣。1750 年到 1789 年间两代人时间里，《百科全书》的受众就这样扩大了，它的读者群体反映和强化了一些已经在法国社会图景中打开一条条新通道的阶级的品位和抱负。在同一时期，这些途径也越来越具有政治色彩。《百科全书》在其高调展示的人类知识图表中，通过对艺术进行系统分类，从而与秘传技术这种悠久的传统（这是残留的行会制度的特征）一刀两断，因此，它的教育目标强调革新和创

造的公共利益，以及强调向天才敞开大门的社会的魅力，后者与古老制度的稳定和封闭形成鲜明对比。甚至编辑们使用的“前后参照”也可以被视为具有颠覆性，因为在几卷作品的字里行间隐含着对神学确定性的抨击，机敏的读者会认识到，这是躲开审查制度所必需的。正如罗伯特·达恩顿所说的：“《百科全书》的广泛传播表明了一种对旧制度的意识形态基础提出质疑的普遍倾向”（Darnton 1979, p.540）。不过，尽管这部作品的主题和语言有时候体现了法国大革命的理想和修辞，但是那些最终汇入滚滚革命洪流的涓涓溪流，并不是通过对《百科全书》各种版本的接受而形成的。

189

五、《百科全书》的政治思想

狄德罗自己撰写的两个词条，即第一卷的“艺术”和第五卷的“百科全书”，证明了他本人和他的整个团队都钟情于机械技艺，视之为人类道德改善的工具。他们评价技术革新的革命性影响，呼吁不同学科的专家之间更紧密的合作，即科学理论与实践之间以及人文学科与机械技艺之间更大程度的贯通，如此一来，知识就可以用来增进公共幸福。传播这种有用的知识就是《百科全书》的主旨。正如狄德罗所说的，把杰出人物所取得的连续不断的成就（这些成就构成了“人类精神的进军”）变得明白易懂，就会提高人类大众的生活质量（Diderot 1992, p.23）。《百科全书》显示了批评的价值，并且表明一个时代的权威规则如何在另一个时代变成僵化的教条，与此同时，它抛弃先前的枷锁，指明通向理性之路（pp.21—27）。

这些观点尤其在“百科全书”这个词条中得到了阐述，它们涵盖了达朗贝尔为《百科全书》第一卷所写的绪论中的一些主题。那篇绪论评价了科学和发明对人类历史的革命性影响，从而补充了狄德罗关于知识经由符号、语源学以及语言而传播的概说。达朗贝尔长篇大论地赞扬了培根、牛顿、洛克以及17世纪和18世纪早期其他一些杰出的科学家和哲学家。他宣称，这些人的成就为《百科全书》奠定了基础，而《百科全书》工程就是在有史以来文明的最高点上启动的。在那篇绪论中，他区分了当时启蒙时代的“体系精神”和笛卡儿、莱布尼茨、斯宾诺莎以及马勒伯朗士等人的形而上宇宙论之中盛行的“体系癖”，这种区分

集中体现了《百科全书》的编辑们对英国经验主义思想家的偏爱，对同时代欧洲大陆更抽象的思想家的贬低。这种区分后来也成为厄恩斯特·卡西尔的《启蒙哲学》(1932)的主旨，此书现在依然是对启蒙哲学最有影响力的现代阐述之一。绪论以及"百科全书"这一词条可以被视为由这部或许最具创新性的作品的两位主编发布的整个启蒙时代的宣言。此外，这两篇文字都关注到卢梭的哲学。在《百科全书》第一卷出版之前，卢梭在《论科学和艺术》(1751)一文中论述了文明的道德影响，这种论述似乎正好与《百科全书》的目的相矛盾。1755 年，当《百科全书》第五卷出版的时候，狄德罗依然是卢梭的密友，他声称"他此前一直在不遗余力地赞扬"这个人，不过，他很快就后悔自己对卢梭的溢美之词了(Diderot 1992，p.26)。 190

如果词条"百科全书"是狄德罗历史哲学的一部分，那么，他更具体的政治论述则集中于正义、权威和自然权利等原则，并常常引用古代例子来进行证明。1752 年危机使他失去了一些自由主义神学家的帮助，这些人原本为他提供政治思想史方面的稿件。此后，狄德罗本人接过这一主题。他大量借鉴苏利、丰特奈尔、培尔、加布里埃尔·吉拉德、克劳德·比菲埃等人的著作以及其他资料，尤其倚重 18 世纪上半期执牛耳的政治思想家普芬道夫。在词条"城市"中，他采纳了普芬道夫的阐述，即国家是一个法人团体，它的不同成员将他们的集体意志委托给了它，在词条"公民"中，他接受普芬道夫在人的义务和公民义务之间做出的区分，不过，他反对普芬道夫偏爱本土公民轻视侨民的做法，这种做法的理由只盛行于古代雅典，随之而来的是罗马所提供的更广泛的权利(Diderot 1992，pp.12—17)。

在第一卷的词条"政治权威"中，狄德罗赞同普芬道夫关于权威的真正来源的概念，即它必须来自人民的同意，而不是来源于自然或武力。在把他们的自由交给君主时，文明社会的居民是在依照正确的理性行事，因此建立了一种符合公共利益的共同权力。这就是社会契约学说，它将公民和君主结合在一起，也将君主和他们的国民结合在一起，并且正如狄德罗所认为的，在自然法规定的条件下对君主的权威做出了限制(Diderot 1992，pp.6—11)。因此，国家的道德基础似乎不需要任何神学体系。不过，与普芬道夫一样，狄德罗也认为，国民没有保留任何反抗他们建立起来的权威的权利，不管他们认为这个权威多么

专横，因为宗教、理性和自然要求他们遵守他们的承诺。狄德罗在第八卷的词条"不宽容"中指出，就良知问题而言，人应当是自由的，因为对良知只能予以启发，绝不能加以限制，暴力只会把人变成伪君子(pp.29—30)。不过，他并没有追随再洗礼派教徒或洛克，这些人持有相似的观点，宣称良知和美好的信念能够证明反抗权利的正当性。词条"政治权威"的观点并没有包含这种含义，尽管它激起《特雷武月刊》以及来自别处的极端敌视，这种敌意主要来自王权神授论的拥护者。为了减少误解，狄德罗在第三卷中为这个词条补充了一个修正说明，大意就是，国民对君主统治的认可，不但没有与真正权威最终来自上帝的主张相矛盾，而且强化了它(pp.11—12)。

普芬道夫在论述君主政体的民众和契约基础时，也提出了一种人性理论和文明社会起源的推测史。他在很大程度上接受霍布斯的学说，即人类固有的不安全感和自私，不过，他坚持认为，霍布斯的假定——人类本质上是孤独的生物，他们的野心使他们倾向于战争——是错误的，恰恰相反，野蛮人的弱点肯定促使他们为了生存而寻求与邻居联合，他们自私的社交心理促使他们建立和接受文明法律的规则。在第五卷的词条"自然法"中，狄德罗对自然冲突论做出了类似的批评，他指责霍布斯，把霍布斯描绘成一位"狂暴的对话者"，因为霍布斯假定每个人的感情必定会给"人类带来恐怖和混乱"。他评述道，霍布斯的论点不是疯狂的就是邪恶的，"因为人不仅仅是一种动物，而且是会思考的动物"，能够依据正义来使用他的理性(Diderot 1992, pp.18—19)。早在《为普拉德神父辩护》(*Suite de l'Apologie de l'abbé de Prades*, 1752)一文中，狄德罗在为《百科全书》一位受到中伤的撰稿人辩护时就指出，纯粹的自然状态是一种兽群状态(*état de troupeau*)——人类像兽群一样生活的野蛮状态，每个人只受到恐惧和自然情感的驱使。但是，只有可鄙的霍布斯哲学的追随者才会做出如下假定：人们建立不受限制的君权是为了医治人类最初的无政府状态，因为只有当人们意识到他们需要集体服从法律(对他们所有人而言，法律的好处是显而易见的)的时候，人类最终才会从兽群状态(自然状态)过渡到文明社会状态。

在词条"自然法"中，狄德罗考虑的是，受到个人利益驱使的自私的个人，如何才能够达成上述协定。他宣称，在政府建立之前，正义只能由他所描述的整个人类的法庭来确立。因为尽管"个人意志是可疑的……不过公意(general

will)始终是好的”，我们每个人由于都是人类的成员，因而都参与公意，制定我们基本的义务和不可剥夺的权利(Diderot 1992, pp.19—20)。狄德罗就是以这种方式提出他的公意概念，17世纪晚期马勒伯朗士在其神学中使用了这一术语，它在18世纪得到不断使用，不过，在《百科全书》出版之前，它在政治思想史当中并不重要。卢梭在为《百科全书》第五卷撰写的词条“政治经济学”中首次使用这一术语，并且参考了狄德罗的文章，他保存下来的原始手稿证明了这一点(Rousseau 1997b, p.7; Wokler 1975, p.71)。卢梭这篇为《百科全书》提供的唯一的政治稿件深受柏拉图《法律篇》的启发。在文章中，他把公意界定为整个国家的意志，是国家法律之源和国家正义的标准，尽管他把那条原则归于整个人类的做法有点类似于狄德罗在词条“自然法”中的论证。稍后，在《社会契约论》(1762)中，他赋予这一概念完全不同的意义，坚持认为它只能够在国家内实现，绝不可能在国家之外实现。

狄德罗把自然法视为共同人性的一条理性原则，它限制个人的私心，并且使得建立文明社会成为必要和可能。在此之前，许多自然法哲学家提出了相似的概念，不过，从他参考和提及《论自然法与万民法》(1672)以及《论人与公民的义务》(1673)的情况看，很显然，他的叙述主要受惠于普芬道夫。然而，这种恩惠基本上是间接的，因为狄德罗使用的普芬道夫学说的绝大多数原理，不是来自原始文本，而是来自布鲁克的《哲学批评史》，狄德罗经常参阅这部著作，他论述各种主题的许多稿件就是利用了这一著作——因此，《哲学批评史》可以被视为整部《百科全书》的主要动力之一——这种做法跟剽窃相差无几。词条“霍布斯主义”几乎逐字逐句翻译了布鲁克对霍布斯的论述，不过，它附有狄德罗自己写的一个后记，将霍布斯的体系与卢梭的体系做了比较，对这两位思想家一并贬抑(Diderot 1992, pp.27—29)。依照狄德罗的看法，人类既不是完全天性善良的，也不是完全天性邪恶的，因为善与恶、幸福与苦难在人性中得到了巧妙的平衡。如果说霍布斯错误地认为人本质上是邪恶的，那么卢梭也同样错误地认为他们在社会中总是会变坏。对狄德罗来说，美德和邪恶都是自然的和社会性的，因此，人类既被迫也有能力形成文明社会，这种社会不但为人类带来好处，也带来伤害。普芬道夫式视角——社会是自私的行为者的集合——不但可以用来修正霍布斯的观点，也可以用来修正卢梭的观点。在1759年出版《道德情

操论》时，亚当·斯密把这种怀疑主义原则作为他哲学的核心，稍后，在《国富论》(1776)中，他把这些原则视为商业社会的必要基础之一。

然而，正是卢梭(而不是斯密)让狄德罗的普芬道夫式政治理论变得如此重要，不过，他是以反驳的方式做到这一点的。正如狄德罗曾经在词条“霍布斯主义”一文中驳斥霍布斯和卢梭一样，卢梭在《社会契约论》的草稿(以《日内瓦手稿》著称)中，力图同时挑战霍布斯和狄德罗(Rousseau 1997b, pp.153—161; Wolker 1975, pp.90—110)。卢梭在反驳词条“自然法”时，也使用词条“霍布斯主义”中的辩证方法，因为他断定，在推测文明社会之外不存在被一致接受的约束我们自然权利的法律原则时，霍布斯是正确的，但是，霍布斯却错误地以为这种权利的行使必然会导致冲突。因此，卢梭宣称自然权利观念是一个臆想的概念，因为它把道德原则归因于一种完全放纵的状态，尽管狄德罗曾经正确地认为人类在自然状态下依然能够和平相处。作为其他学说的一种替代方案，卢梭提出人性善良且无道德概念的人性论，文明社会制度能够使它变得更好或者更坏。因此，他的历史哲学和社会契约理论所论述的主题，都是由狄德罗为《百科全书》撰写的文字引出来的。

那些渴望了解自然权利之意义和政治权威之基础的读者，不但可以阅读狄德罗和卢梭撰写的这些词条，也可以阅读《百科全书》第五卷中布歇·达尔吉写的词条“法律”，以及第七卷中若古写的词条“政府”，或者圣朗贝尔侯爵在第八卷中从更广泛的道德哲学语境对“利益”所做的界定。狄德罗有理由因出版商擅自处理他提供的文本而感到委屈，因为他本人就努力促成《百科全书》在观点上的多样性：无神论、唯物主义，甚至神学上的正统学说，或者政治经济学的自由主义和重商主义。与《百科全书》出版商的自我审查一样，狄德罗选择各种作者，并且为他们提供一个旨在促进思想自由的开放容器，这些做法都有助于缓和整个事业的任何所谓独断特征。狄德罗的词条“折中主义”也取材于布鲁克的著作，文中推崇非正统的视角，这种视角贯穿他整部作品的始终。第17卷的词条“廿一税”主要由艾蒂安·达米拉维尔撰写，第14卷的词条“代表权”由霍尔巴赫撰写。这两个长词条都包含时髦的激进观点，表达了公民自由和自由贸易的理想，同时要求依据人民不可侵犯的权利来限制国家代表的权力。但是，并非《百科全书》的所有词条都浸透着新时代的福音，它的编辑们并不想消除它

194

所包含的多样视角。

有鉴于此,如果想从《百科全书》的字里行间拼凑出法国大革命《人权宣言》的轮廓,就有点不着边际了。《百科全书》撰稿人偶尔对君主制度做出的批评也一直是温和的,在语气上很少超出词条"压迫"。这个词条的匿名作者根本没有论及当时的任何制度。他们所批评的,与其说是当时盛行于法国的宗教和政治制度,不如说是妨碍知识进步和思想自由交流的一切思想体系的外部标识。百科全书派向往着特殊利益与普遍利益相协调的和谐社会意象,致力于为社会和政治问题提供哲学的、科学的以及技术的解决方法,因此设法赢得了欧洲许多传统精英的关注。与此前所有重要参考书的编辑们相比,他们为自己设定的任务大大受益于出版商的商业行为。后者的野心使他们的事业赢得了一个更广阔的市场。或许,他们的成功最吊诡之处在于,成功反而使《百科全书》的文化和政治影响变得非常模糊,这个悖论的核心实际上是:如果没有位于旧制度核心的种种具有进步思想的世俗权力所提供的帮助,那么,无论是浸润《百科全书》的知识思考,还是确保它的出版和传播的金融投机,都不可能实现作者或赞助者的目标。

195

第七章　乐观主义、进步与哲理史学

海登·梅森

一、乐观主义

自17世纪早期以来，一个新的理性主义时代出现了，笛卡儿是该时代的主要开创者，斯宾诺莎和莱布尼茨紧随其后。既然笛卡儿极其有力地推动人们建立对推理的信念，让人们相信推理是人类可靠的工具，那么看来也就很有必要对恶和苦难的古老秘密做出批判性探究。作为哲学的分支，神正论关心的是证明上帝的善，以及驳斥那些以恶的存在为基础的观点，它依然是有效的方法吗？传统的基督教解释（堕落、救赎、原罪、永久的奖赏和惩罚）似乎再也不足以回答新哲学提出的各种难题。

基本的问题并不新颖。许多世纪以前，伊壁鸠鲁就说出来了：如果存在恶，那么上帝要么就是恶毒的，要么就是软弱无能的。对这个难题的重新表述，没有人比皮埃尔·培尔更尖锐。培尔在其多卷本《作品集》（1727—1731）中，尤其在他的《历史批判辞典》（1697）中，不断在把理性主义思想家逼到墙角。在上帝提供的宇宙中，人类为何遭受疾病、饥饿和痛苦？人类为何有为恶的倾向？上帝肯定预见了人类的罪行，因而也想阻止它。如果说上帝之所以允许罪行的存在，仅仅是为了证明他自己的力量，这是毫无道理的。这样的上帝是可憎的。如果自由意志会导致永久惩罚，那么我们很难把它当作一种悦人心意的礼物。《历史批判辞典》的“摩尼教徒”和“保罗派”（Pauliciens）两个词条对这些强硬的论点做了引人注目的阐述，使得培尔得出如下结论：所有以理性方式解释恶的努力，必定会以自然神论或完全的怀疑主义而告终。他声称，与一切推理无关

的盲目信仰才是唯一可行的答案。

培尔的观点很快使他与让·勒克莱尔和伊萨克·雅克洛等理性主义神学家发生冲突。他在去世之前一直与他们进行激烈辩论。不过，莱布尼茨在《神正论》(1710)中对培尔的回应，尤其影响了这一辩论的进程。这些文章对培尔的观点做出了影响深远的驳斥。与培尔相反，莱布尼茨担心的是，怀疑主义不是来自理性主义的解释，而是来自培尔对人类理性能力的有害抨击。在莱布尼茨看来，理性本质上而言是建设性的，他认为理性和信仰之间并不存在根本矛盾。他也不想否认恶的存在，不过，他将恶视为一种缺失，就好像寒冷和黑暗一样，是一种否定，是善的缺乏。恶是我们宇宙中不可避免的因素，但是，我们必须承认的是：上帝已经创造出了一个最好的宇宙，并且上帝也必然受到永恒真理和充足理由律的约束。创造这个世界并非完全为了人类的幸福，那只是上帝计划的一部分。自然必然包含和维持与最高级的美和真相协调的最高秩序，上帝不可能仅仅为了减少恶而打乱整个自然秩序。在莱布尼茨看来，万物皆来自上帝具有无穷的善和智慧这一基本前提。因此，这个世界是所有可能的世界中最好的一个。"人们必须相信它不被允许是其他样子，因为它不可能变得更好"(pt II, para. 124; Leibniz 1951, pp.197—198)。

196

莱布尼茨的乐观主义得到他的弟子克里斯蒂安·沃尔夫的阐述和发展，而沃尔夫又引起了伏尔泰的学术同道和情人夏特莱侯爵夫人以及其他人的浓厚兴趣。1740 年，夏特莱侯爵夫人出版了《物理学原理》。在这部著作中，她明确发展了莱布尼茨的形而上学观点，不过，她是从沃尔夫的作品中了解这些观点的。那时，伏尔泰本人也在夏特莱侯爵夫人的陪伴下阅读沃尔夫的作品，尽管他已经明确表露出对整个形而上学思考的不满。伏尔泰在 1737 年致普鲁士国王腓特烈的信中指出，形而上学由两件事物构成：第一件事物是具有常识的人都知道的，第二件事物是他们永远也不可能知道的。他从一开始就对莱布尼茨乐观主义做出了模棱两可的反应，尽管他最初并没有表现出公然的敌意。

"乐观主义"这一术语似乎是 1737 年首次以法文形式出现的。当时，耶稣会期刊《特雷武月刊》刊登了一篇评论莱布尼茨《神正论》的文章，作者把乐观主义定义为一种理论，依据这种理论，"这个世界是最适宜的"。* 1750 年之后，乐

---

* 法文中，optimum 意为"最适宜的"；optimisme(乐观主义)由此派生。——译者

观主义一词被收入许多辞典。不过,乐观主义哲学并非只是源自德意志。通过亚历山大·蒲柏的《人论》(1733—1734),英国也做出了重要贡献。蒲柏的一些观点似乎应当归功于他对博林布鲁克子爵的了解;蒲柏也明确承认了这种恩惠。[1] 伏尔泰是蒲柏的《人论》的热情敬慕者,他也承认博林布鲁克起了重要作用,不过,他责备诗人蒲柏没有提到作为灵感来源之一的沙夫茨伯里伯爵三世(Voltaire 1964a, II, p.139n)。博林布鲁克的有神论信仰表明他对上帝的创世——善良而明智的上帝的作品——感到很满意,这体现在他的《反思放逐》(*Reflections upon Exile*)等作品中。他抨击那些批评神意的人;他本人赞同伟大的存在之链,宇宙万物由此统一于一个伟大设计之中(Fletcher 1985, pp.9—12)。正如莱布尼茨承认的,甚至在《神正论》出版之前,沙夫茨伯里的乐观主义观点就发表了,不过必须说明的是,莱布尼茨在完成自己那部作品之前,对它们一无所知(Barber 1955, p.118, n.4)。沙夫茨伯里否定世界有缺陷;相反,它的美正是各种矛盾冲突的结果,因为宇宙的和谐来自各种因素和创造物之间永久的斗争。1756年,伏尔泰创作《里斯本的灾难》一诗反思里斯本大地震,当时他确信蒲柏的体系源自沙夫茨伯里(Voltaire 1877—1885, IX, p.465n)。

197

不管灵感来自何处,蒲柏的《人论》引起了英国和欧洲大陆公众的兴趣,该作品的第一个法译本在1736年问世。伏尔泰对它尤为推崇,这位启蒙哲人说它是迄今为止各种语言的作品中最优美、最有益、最卓越的道德说教诗(Voltaire 1964a, II, p.139)。蒲柏的神正论(把人安置在万物的普遍规划之中)认为,幸福是"我们存在的目的"(epistle IV)。在伟大的存在之链中,人类有其指定的位置,这一存在巨链"从上帝到你,/从你到虚无"(ep. I)。不过,理解宇宙并不是人的任务:"认识你自己,不要擅自去审视上帝"(ep. III)。蒲柏以强劲有力的诗句结束了第一封书信,这些诗句总结了蒲柏对恶的看法:

> 整个自然都是艺术,不过你不领悟;
> 一切偶然都是规定,只是你没看清;
> 一切不协,是你不理解的和谐;

1　*Observations, Anecdotes, and Characters of Books and Men*, cited in Fletcher 1985, p.7. See Spence 1966。

一切局部的祸，乃是全体的福。
鄙视高傲，却犯了理性的恶意，
凡存在都合理，这就是清楚的道理。

简而言之，恶是一种幻觉。与莱布尼茨一样，蒲柏也完全否认恶的存在。他的首要目标是抚慰人类、赞美世上一切美好事物。莱布尼茨也想使他的读者安 198 心，不过，他觉得只有从恶的逻辑必然性角度加以论证，才能够做到这一点。这两位作家最终都主张屈从人类的命运、相信神圣的秩序。不过，蒲柏的作品并没有受到莱布尼茨的影响，蒲柏并不知道莱布尼茨的作品，同样，他灵感的两大来源，即博林布鲁克和莎夫茨伯里，也没有受到德意志哲学的影响。这两条独立的思潮的存在，表明恶的问题是 18 世纪早期人们关注的话题。

在德意志，沃尔夫对莱布尼茨乐观主义的阐释，确保了它的持续成功。乐观主义与科学的新发展非常契合，莱布尼茨本人证明了这一点，他对物理学和形而上学有着同样的兴趣。自 1733 年以后，《人论》的问世使得人们在争论中常常把蒲柏的名字与莱布尼茨的名字联系在一起。1755 年，柏林科学院举办一次有奖征文，主题为"论包含在'凡存在的都合理'这一命题中的蒲柏的体系"。获奖论文却是对莱布尼茨的一次抨击。同样，法国也是热情高涨，这个问题受到拉美特利、孔狄亚克、莫佩尔蒂以及耶稣会士期刊《特雷武月刊》的关注，尽管他们的文章通常满怀敌意(参见 Barber 1955)。

然而，到 18 世纪 60 年代时，乐观主义学说基本上走到了尽头。这种心态转变无疑存在复杂的原因，其中三个特别重要：里斯本大地震(1755)、七年战争(1756—1763)以及伏尔泰的《老实人》的出版(1759)。里斯本灾难是对欧洲舆论的一次沉重打击，在此之前，还没有哪座欧洲大城市遭受过如此巨大的灾难。大约 10，000 至 15，000 人死亡，市中心为大火吞噬。地震在整个欧洲引起普遍反响(França 1965)。在德意志，康德对它做了研究，后来，冯·洪堡和歌德又对它加以评论；在英国，塞缪尔·约翰逊、奥利弗·哥尔德斯密斯以及托马斯·格雷就此事件著书立说；在法国，伏尔泰以诗作《里斯本的灾难》率先对事件做出评论。这一作品是他在听到消息之后 10 天内完成的。在这首诗里，伏尔泰最终断然反对乐观主义，他认为，在这次重大灾难的映衬下，乐观主义既是虚无

缥缈的，也是冷酷无情的。这一学说所固有的消极宿命论尤其激起这位启蒙哲人的愤怒，他在序言和注释中批评了蒲柏和莱布尼茨。尽管伏尔泰依然会赞扬《人论》高尚的道德品质，不过，他对待莱布尼茨就没有那么客气了。在《老实人》中愚蠢乐观的潘格罗斯是一位德意志人，毫无疑问，伏尔泰正是借助他的国籍猛烈抨击莱布尼茨的各种概念，如充足理由律。

199

《老实人》是对乐观主义的最后一击。早在关于里斯本大地震的诗作中，伏尔泰就已经深深困扰于恶的问题。这实际上是一个长期存在的问题。为什么呢？这首诗急促有力，表示一种反抗，不但反抗地震本身，更是反抗乐观主义者对地震做出的无情辩护。到创作《老实人》时，伏尔泰已把那种激情埋藏心底，并且把它转化为讽刺。这部小说冷峻而清晰地探究人类行为和推理的模糊性，潘格罗斯博士的滑稽表现最清楚地体现了这一点。通过精心地使用有规则的对偶和比较，小说揭露了宇宙的混乱，借用伏尔泰在别处的说法就是，宇宙"存在于矛盾之中"。《老实人》立马获得巨大成功，出版当年，在四个国家出版了17版，大约20，000册。尽管受到正统辩护士的反驳，这一作品在重塑人们面对"一切皆好"这一学说的精神态度方面，起到了重要的作用。不过，我们必须在七年战争的背景下来看待这部小说被接受的情况，七年战争给欧洲的中心带来了太多灾难。根据腓特烈大帝的说法，普鲁士死了50万人。法国丧失了大片海外领土，失去了对公海的控制权。此外，战争的解决方案留下了一种令人不安的僵局。如果乐观主义可以被视为"本质上而言为现状的一种辩解"，那么，它的消亡非常契合更加悲观的情绪，并且与乐观自信的希望——相信科学和理性能够保证人类的进步——的衰落相辅相成（Willey 1965，p. 48）。康德对里斯本大地震的直接反应，就是撰写辨析地震理论的论文。他有点自鸣得意地指出，地震是自然进程的一部分，人们应当忍受它，在某些方面甚至应当表示欢迎。不过，康德在晚年的时候把这种神正论抛在脑后，同时表明在思辨的形而上学领域中理论理性的局限性。

二、进步

伏尔泰清楚地认识到了乐观主义的终极悖论：它本质上是悲观主义的，因

为它包含宿命论的因子。“为现状辩解”与这个时代是不协调的：不管有多少保留意见，这个时代普遍相信人类具有取得进步的能力。约翰·洛克的《人类理解论》(1689)提供了基本的哲学框架。洛克坚持认为，我们关于外部世界的知识完全来自感官经验。在出生时，人的心灵是一张白纸，在道德上是中立的；笛卡儿的天赋观念被坚决拒绝了。随着我们长大成人，我们的感觉印象与我们对它们进行反思的能力结合起来，能够为我们的观念以及随之为我们的语言提供必要的信息。洛克力图把人理解为自然客体，通过使用我们今天所说的心理观察的科学方法，是可以得到解释的。与恒星和引力理论一样，心灵也能够成为经验研究的一个对象。因此，既然我们关于世界的知识完全通过感觉得来，那么，从逻辑上来说，通过增多这种接触，并且只要它们受到我们的反思能力的控制，我们就能够持续不断地增强我们的意识。我们的经验越丰富，我们也就会越开明和越有道德感。伏尔泰率先声称，洛克是第一位写作与罗曼史或小说不同的心灵史的思想家(Voltaire 1964a, letter 13, I, p.63)。这位英国哲学家的研究方法，使得提高人类意识的质量以及改善它与环境的相互影响成为可能。既然环境被认为扮演如此关键的角色，那么帮助心灵从感官经验当中获得益处就变得至关重要；教育具有根本性价值，也就是合乎逻辑的推论了。

200

克劳德·爱尔维修最充分地把这种“感觉主义”学说应用于教育目的。对这位法国启蒙哲人来说，反思乃是从属于感官所受到的外部影响。在《论精神》(1758)中，尤其在去世后于1772年出版的《论人》当中，爱尔维修断言，人类实际上受到趋乐避苦情感的驱动。因此，人性就本质而言在道德上是中立的，只要社会环境通过使用令人愉快的激励或令人不快的遏制来控制它，它会倾向于有道德的行为。这一点可以通过建立法律来实现，用法律疏导而不是对抗自然冲动，并且把法律的运作与自爱结合在一起，而自爱是人类行为唯一可靠的基础。为了确保那种自爱是开明的，教育变得至关重要。对爱尔维修来说，知识必然与幸福联系在一起，正如自我与社会天然和谐一样。爱尔维修所构想的教育体制与耶稣会学院的传统教育截然不同，后者建立在神学原则和拉丁文研习之上。他提倡一种现代课程，用方言进行教学，学习内容包括物理、历史以及数学：这是一种世俗的体制，旨在培养不受宗教束缚的、能够适应现代技术和职业的公民。《论人》遵循《论精神》的大致思路，但更加关注教育。爱尔维修大胆宣

201

称，人的才能和美德不是人的基本天性的产物，而是教育的产物。人生而无知，但糟糕的教育让他变得愚蠢。智力不平等的原因，与其说应当从我们的不同天赋体质中去寻找，不如说应当从我们所接受的学校教育中去寻找。"教育"并非仅仅意味着学校教育；爱尔维修在古典意义上使用这一词，它从人一出生就开始了，包括周遭一切事物对我们的影响。爱尔维修的《论精神》和《论人》中的教育哲学，后来启发了詹姆斯·穆勒以教育为主题的论文——即詹姆斯·穆勒在19世纪早期为《不列颠百科全书》撰写的文章，而这种教育哲学经由詹姆斯·穆勒而成为英国功利主义的一个来源。

由于爱尔维修旨在通过更好地了解人类真正的本质来增进人类的幸福，因此，如果道德与法律和政治指导结合在一起的话，它就成为一门具有巨大的社会实用性的科学。对公共福利的关心取代了宗教约束。不过，并非所有启蒙哲人都像爱尔维修那样，对感觉主义的含义做那么深远的发挥。对爱尔维修来说，"感觉就是判断"——这是他受到洛克的启发在《论精神》中所说的一句话，魁奈在为《百科全书》撰写的词条"证据"中采纳了这句话，而卢梭在《爱弥儿》中对此发出挑战；感觉与思维之间不存在质的区别。狄德罗也是爱尔维修那样的唯物主义者，并且同样受到洛克遗产的影响，但是，他认为纯粹的感觉印象与判断之间存在一条鸿沟。在他看来，精神不完全依赖感官；理解不仅仅是感觉。狄德罗强调个性这一可变因素，从而把爱尔维修所采纳的人的抽象概念变得更为具体。在狄德罗看来，人并不那么容易塑造，人的失常、能量和天才这些难解之谜依然存在。不过，与爱尔维修一样，他也强调更大程度的启蒙的必要性和可能性，正如他在为伟大的《百科全书》撰写的同名词条"百科全书"所表明的，《百科全书》的整个目标就是"改变常见的思维方式"。

并非所有的启蒙哲人都像爱尔维修那么乐观。即便狄德罗也始终意识到人们多么容易重新退回野蛮状态。贸易的扩张和奢侈的扩展都会导致腐败。与许多同时代人一样，他也把世界历史看成是循环的，发展必然会导致将来的衰落。向启蒙的迈进永远也不可能一帆风顺。狄德罗的行动箴言，尽管建立在对未来的真诚希望之上，但也带有一种怀疑主义。启蒙思想家普遍相信进步，但是，亨利·维韦尔伯格的经典研究《法国启蒙运动的历史悲观主义》(1958)明确论证了这种信念的黑暗面。启蒙哲人基本上都对人类的改善心存疑虑。丰

特奈尔察觉到历史上大量的激情和奇思怪想如何诱使人们偏离道德进步。孟德斯鸠的《论法的精神》(1748)关注各种可能的改革，不过与他更早的《波斯人信札》(1721)一样，它也对衰落表示担忧。在《论法的精神》中，第8章全部用来讨论各种腐败的政府形式是如何出现的。像以往那样把启蒙运动时期称为"进步时代"是危险的简单化做法。

不过，这里并不是否认四处都能够真真切切感觉到的进步的希望，尽管这种希望常常显得小心谨慎，并且对四面八方的危险的担忧笼罩着它。虽然丰特奈尔对人性持怀疑态度，不过，他坚信经验是人类知识的唯一来源，人类犯的错误也是有用的，因为认清错误就会导向真理。爱尔维修的唯物主义信念与霍尔巴赫的相似。霍尔巴赫认为，一旦宗教专制被摧毁，一旦社会重新建立在由教育所提供的坚实的道德体系之上，那么，一个更加美好的世界就会来临。与爱尔维修一样，霍尔巴赫信奉的决定论体系让他确信进步事实上是不可避免的。人类的理性一旦摆脱神学偏见，就必定会找出真理。在全面描述人类系统的进步方面，没有人比得上孔多塞，具有讽刺意味的是，他的《人类精神进步史表纲要》(1795)是在法国革命期间完成的，当时，他越来越不受欢迎，并且受到迫害，这种状况一直持续到他死亡之际(雅各宾党人判处孔多塞死刑，后来，他被发现死于狱中，死因不明)。在《纲要》中，孔多塞探究了文明从最远古时期到当前的九个发展阶段，最后，他自信地做出如下预测，即，随着科学进步的扩展，未来的第十个时代会迈向更大程度的启蒙、平等、和平和正义。这种向完美的进化不但是确定的，也是无限的；对孔多塞来说，进步事实上已经成为一种宗教。事实上，孔多塞被称为"巴黎的先知"之一(Manuel 1962)，就他世俗的信仰而言，我们可以把他与19世纪著作家圣西门、傅立叶和孔德等人归为一类。　203

早在1750年向索邦神学院提交的一篇著名论文中，杜尔哥就阐释了他的进步理论，当时他还是一个青年。杜尔哥对未来也抱有很大希望；不过，他当时在表述这种希望时勾画的是一个比较平衡的画面：

> 一个个帝国兴起又衰落……私利、野心、虚荣不断地改变世界景象，并且让鲜血染红大地；然而，在这些劫难中，风俗变得柔和，人类的精神也愈加开明……历经安宁与动荡、幸福与悲苦时期的交替，整个人类继续向更

大程度的完美迈向,尽管行动迟缓。(Meek 1976, p.41)

基于洛克的感觉论之上的知识的稳步积累是进步的最终保证。尽管卢梭在《论人类不平等的起源和基础》(1755)中谴责可完善性是人类可悲的愿望,但是,对杜尔哥而言,可完善性是发展和多样性的基础。艺术和科学的发展来自人类的需求和经验。尽管科学(取决于关于自然的量化知识)可以无限扩张,但是艺术在奥古斯都皇帝统治时期就已经达到鼎盛了。因此,杜尔哥以他生活时代许多思想家所特有的方式,把一种对进步和运动的现代主义信仰与一种典型的古典主义美学结合在一起。虽然他基本上持一种相信上帝创造宇宙的自然神论,但他力图以他自己的方式解决神正论问题,并且力图赋予独立于神恩和天谴之外的历史一种意义(Manuel 1962, p.46)。

在这幅改良主义的图景中,有一个例外不容忽略,那就是维柯,他的作品在他生活时代很少受到人们的阅读,不过,我们的时代已经充分承认了他。维柯拒绝那种认为知识的积累会带来进步的培根式观点。在他看来,这种观点来自一种错误的类比,即在历史(从本质上而言,它基于各种主观因素)和各种科学的客观方法(它们的法则可以独立于人类的意志和目的而起作用)之间的类比。历史变化取决于语言、神话、诗歌、宗教和法理学,所有这些现象都源自人类各种创造性的、通常非理性的冲动。因此,社会的发展是有机的,而不是线性的,每一种文化都拥有在自身环境内有效的结构。尽管维柯没有得出19世纪的生成(le devenir)概念,不过,他的作品显然是那种概念的先声,是“处于萌芽期的历史主义学说”(Berlin 1976, p.38)。

204

三、哲理史学

一般而言,进步概念是18世纪历史写作的基础。如果过去展示了人类的发展,那么,探究各个阶段无疑是历史学家的工作。在启蒙运动时期,一种历史哲学开始出现了。在前一个世纪(17世纪),经典的世界历史观是由波舒哀在《世界历史演讲录》(1681)中提出的。这部著作考察了从人类的起源到查理曼时代的历史,旨在证明上帝的天意之手对人类事务的干预。在波舒哀看来,既

然上帝指导着所有的心灵和所有的民族,那么,历史事件中的机遇或运气这种概念是完全错误的。更确切而言,这是基督教的宇宙。依照这种观点,犹太民族的历史具有特殊的重要性,因为它为基督的降临做好了准备。18世纪的哲理史学家发现他们无法接受这种目的论。相反,现在应当以一种完全世俗的方式来看待历史,它是由一些原因决定的,这些原因可以使用与上帝无关的术语来解释。历史呈现出一种自然科学的面貌,人们有望从中演绎出重要的法则和原理。社会被视为演进的,原因不在于神意的干预,而在于它们自身固有的结构。

孟德斯鸠比其他人更专注于对上述模式的研究,比如他的《罗马盛衰原因论》(1734)和后来做出更全面考察的《论法的精神》都证明了这一点。前一部作品同意波舒哀的观点,即世界并非由机遇支配,不过,孟德斯鸠用来解释这种观点的理由却完全不同。孟德斯鸠声称,一些基本原因支配着特定政体的建立、维持和毁灭,一切表面上的偶然事件都受制于它们(ch. XVIII; Montesquieu 1965, p.169)。这些原因,不管是物理的还是道德的,都成为《论法的精神》展开考察的对象,因此,尽管此书主要不是一部历史著作,但是它确实对启蒙运动史学至关重要。孟德斯鸠阐述了各种政府形式中的政治权力与各个国家的宗教生活、习俗、法律和气候等基本要素之间的关系,也促使历史学家在他们的作品中抛弃形而上的解释以及毫无根据的偶然事件。自此之后,人们就可以从变化中找到一种普遍秩序,并且据此解释变化。

因此,孟德斯鸠在一定程度上为18世纪伟大的历史著作开辟了道路,如英国休谟、威廉·罗伯逊以及爱德华·吉本以及法国伏尔泰的作品。休谟的《英国史》(1754—1762)是一部六卷本著作,诡异的是,它一开卷讲述斯图亚特王朝,但是最终又回溯到公元前55年,旨在用透视的方法来考察更为晚近的英国君主政体。第一章清楚地表明了作者大致的历史观。革命是如此反复无常和残酷无情,以至于"它们因其千篇一律的外表而令我们反感"。各民族研究它们过去的唯一可靠方式,就是思考"它们祖先的语言、风俗和习惯"。休谟极度怀疑形而上真理,不过,这并没有妨碍他坚持知识探究,这种探究有可能阐发一种"人的科学"。最终,他向读者提供了"第一部真正的英格兰政治史",其中文明——法律、习俗、宗教和文化——始终与政治行为相互联系,这也是孟德斯鸠曾经描述的情况(Phillipson 1989, p.139)。

205

与休谟和吉本的作品相比，罗伯逊的《查理五世统治史》(1769)多少有点相形见绌。不过，它的序言——题为“欧洲社会进步观”——是一篇典型的启蒙运动宣言，叙述了欧洲通过坚持理性如何从黑暗的中世纪迈向光明。第一章标题是“国内政府、法律和习俗”，它再次表明，在这种发展过程中，文化与政治一样重要。科学进步尽管有局限，“但是会被提到，作为为欧洲带来风俗变化的巨大原因之一”。商业同样如此，它“产生了巨大影响”，改善了人类的风俗，把人们团结在一起，并且让他们爱好和平；就这些主题而言，孟德斯鸠的影响已经得到了确认。

除了人们对人类事务中的内在动力有了更强的意识，历史学家在使用材料时也越来越小心谨慎。精确的事实成为一个基本的目标。这种发展很大程度上要归因于前一个时代的怀疑主义史学家，尤其是丰特奈尔和培尔。丰特奈尔的《神谕的历史》(1686)特别用一个著名的金牙轶事，对人类的犯错倾向做出了理性主义批判。1593 年，西里西亚一个 7 岁男孩的成人齿中有一颗金牙，学者们就此展开了一场学术争论，以各种理论论述它的意义，直到一位金匠想到应该检查一下，发现黄金是后来镀上去的。丰特奈尔从这个故事中得出的教训简单明了：“在考虑原因之前，让我们弄清楚事实”(Fontenelle 1686, ch.4)。

206

培尔试图把历史证据从偏见的桎梏中解放出来。人们之所以相信错误的故事，原因在于他们思想懒惰，一味追随潮流或传统；或者喜好辩论，或者为谎言、虚荣或情感蒙蔽。历史学家很少能够摆脱这些陷阱，以诚实以及对知识的恰当热爱来处理他们的材料。培尔知识渊博，从而能够非常成功地揭露历史著述中的谬误。他使用了笛卡儿的系统怀疑方法，由此也表明了他把历史学视为一门科学的态度。尽管他对人性持一种悲观态度，但他的研究方法并不是完全消极的。与任何学科一样，人们也能够怀着求真的希望进行历史研究。一些证据规则确实存在：如果各方都同意一个事实或一个动机；如果受其伤害的一方也承认它是真实的；如果对立一方也不提出异议，即便它会为对手带来荣誉。这是培尔在《曼堡的加尔文学说史批判》(*Critique générale*, 1682, II.1)中提出的主张。然而，很少有人能够持有这么高尚的理想；他在《历史批判辞典》(1697)的词条“理查德·霍尔”中说道，历史学家必须完全客观公正，历史必须“以纯洁之手来触摸”。培尔对历史事实的嗜好以及对它们的不懈追求——因

为与笛卡儿看重的数学真理相比，它们与经验的联系更加紧密——使他对处于萌芽状态的历史学产生了重要影响。

四、伏尔泰

在历史学领域，伏尔泰是培尔最出类拔萃的后继者。尽管伏尔泰从来没有赞美过培尔作为历史学家的能力，不过，他在对资料进行批判考察的时候，显然紧紧遵循着培尔的标准，像培尔那样，他也引用相同的证据规则来判断真实性。此外，在写作《风俗论》(1756)时，他急切地找来培尔的《历史批判辞典》当作参考，并且从中采用了大量细节资料(Mason 1963，pp.128ff)。与培尔一样，伏尔泰也有所保留地对待口述传统和高谈阔论，并且对党同伐异的史学家怀有警惕之心。培尔对《旧约》的批判影响深远，这种批判不但为伏尔泰提供了大量辩论材料，而且为他世俗的历史研究法铺平了道路。由于伏尔泰似乎并不是很熟悉 207 其他主要的怀疑主义史学家——如让·阿杜安和路易·让·莱韦克·德·普伊——因此，伏尔泰在这方面受培尔的影响似乎比他自己承认的要大很多(Brumfitt 1970，p.33)。

然而，伏尔泰并不像培尔那样追求完全的客观公正。在他看来，历史学是反对无知迷信、推进启蒙的武器；他在1738年10月31日致朋友尼古拉斯·蒂里奥的一封信中，说了一句著名的话："人们必须像哲学家一样来写作历史"(Voltaire 1964b，p.431)。与这一时期其他著名人物如卢梭和狄德罗不一样，伏尔泰不但非常关注历史，而且花了大量时间从事历史著述。他受邀为《百科全书》撰写历史词条，这也是对他作为史学家以及路易十五宫廷史官身份的承认。史诗《亨利亚特》(1723)是他的早期主要作品之一，在风格上已经脱离了传统，因为它基于一个现代时期(16世纪晚期和17世纪早期亨利四世时代)而不是古典的、《圣经》的或神话的时代。1727年，他已经用英文写作了第一部历史作品《法兰西内战》。1731年，伏尔泰的历史著作《查理十二世史》问世了，这是他为历史学贡献的第一个重要文本；大约在这个时候，他开始创作《路易十四时代》(1752年出版)，这是他撰写的两部重要历史作品之一。另一部就是18世纪40年代着手写作的《风俗论》。1765年，伏尔泰为《风俗论》补充了一篇重要的

序言，即“历史哲学”一文。

《路易十四时代》赞美了人类少有的几个时代之一，在作者看来，那些是文明繁荣昌盛的时代。《风俗论》涉及更为宽阔的领域。它就是一部世界史，但是与波舒哀的《世界历史讲演录》迥然有别，伏尔泰以相当轻蔑的语气论及波舒哀的著作，一部“所谓的世界史，仅仅讨论 4 到 5 个民族，尤其是微不足道的犹太民族”(Voltaire 1877—1885，XXVII，p.237)。《风俗论》对文明做出了一种世界性叙述，主要强调思想和社会史。伏尔泰认为，文明的根本要素是人道的政府和宽容的宗教，能够容许发展商业、富足和闲暇，从而为启蒙的生活提供必要条件，使艺术和科学得以繁荣发展。《风俗论》实际上是各民族的历史而不是国王的历史，对伏尔泰来说，国王只有在改善臣民的生活状况时，才值得关注。第一章标题是《论古代中国，中国的军事力量，中国的法律、习俗和科学》，它揭示了伏尔泰打算采取的视角。通过从亚洲而且是一个比欧洲和中东民族古老许多的民族入手，伏尔泰马上能够强调他的历史作品的世界主义性质。他从中国推进到印度、波斯、阿拉伯半岛以及伊斯兰文明，只是在第 8 章才论述基督教的罗马，在伏尔泰看来，这样才是合适的观察角度。对中国的讨论非常典型。伏尔泰对中国的制度和习俗尤其感兴趣：城镇的规模和特征、财政状况、造纸和丝绸生产、化学和天文学，以及其他许多事物，其中包括对中国宗教的叙述。通过从中国古代入手，伏尔泰也正式表明，他以世俗的年代学来安排他的历史，抛弃了传统的《圣经》创世纪年。这一点在“历史哲学”* 一文中得到了强调，在这篇文章中，伏尔泰提醒他的读者注意中华帝国是在 4000 多年前建立的(ch.18)。这一说法本身与厄谢尔大主教在 17 世纪提出来的基督教的传统假说并不矛盾，那一假说认为世界是在公元前 4004 年被创造出来的，不过，由此肯定会得出具有讽刺意味的推论。伏尔泰在对待犹太民族时，也明显采取了完全世俗的立场，他不但否认他们具有任何特殊的地位，而且断定他们在各方面都不如他们的阿拉伯邻居(ch.6)。“历史哲学”一文清楚地表明了这种研究方法的基本原则：“我们谈论犹太人时，应当像谈论斯基泰人和希腊人那样，权衡各种可能性，讨论各种事实。”事实上，伏尔泰否认了那种认为犹太民族历史古老的一切主张：“这一民族属于出现很晚的民族之列”(ch.38)。

---

* 《历史哲学》后来作为导论收入《风俗论》一书。——译者

至于基督教会这个犹太教传统的后继者，它的整个历史给世界施加了一种有害影响。尤其自13世纪阿尔比派异教徒遭到屠杀以来，流血事件就从未停止过，这是教会唆使的宗教迫害所致。伏尔泰进一步声称，基督教的整个历史就是犯罪、愚行和不幸的汇集，从中只可辨认出少许美德和少许幸福时光，它们就像零星散落在沙漠中的住所（ch. 197）。伏尔泰有时候会列出一系列愚蠢的恐怖景象，这让人想起《老实人》。比如，他在大约300字的句子中，列举了8世纪发生在君士坦丁堡的许多谋杀和伤害事件（ch. 29）。一些细节令人恐怖——挖眼、割舌头和鼻子，用被谋杀者的头盖骨做凶手的酒器；不过，伏尔泰也使用一系列毫无意义的字词来表述这些暴行的疯狂性，把主角变成怪诞可笑的木偶。然而，与《老实人》相比，《风俗论》的基调是一种痛惜的语气，而不是辛辣的讽刺。例如，当提到天主教会指控路德征求魔鬼的意见并且感谢魔鬼的帮助时，伏尔泰拒绝了肤浅的幽默，声称人们不应当拿凄惨的事情（这些事情涉及很多人的幸福和痛苦）开玩笑（ch. 128）。我们不得嘲笑历史，尽管它的参与者做了各种蠢事。相反，我们应当产生怜悯心和正义感，这是伏尔泰道德准则的两个基本要素。

209

历史也并非毫无用处。尽管历史事件几乎处处显得愚蠢疯狂，不过，《风俗论》的主题是：人类会逐渐取得进步。欧洲的情况尤其如此。欧洲文明起步晚于中国和印度的文明，但是现在已经超过了它们。12世纪以来，文化开始稳定地从意大利传播到整个西欧。当真正的启蒙大行其道时，神话信仰开始衰落，在新的智识氛围的鼓励下，人类理性逐渐选择真实之物，而不再受奇迹的诱惑。幸运的时代以前也曾有过，比如伯里克利时代的雅典，或者路易十四时代。历史上也出现过伟人，比如英格兰国王阿尔弗雷德或亨利四世。因此，《风俗论》能够以一种乐观主义的基调结尾："当一个民族通晓各种技艺，当它不再屈从……它就不难从废墟中崛起，而且可以重振雄风"。对社会上有教养的人来说，他们始终能够挖掘人性中的热爱秩序和合群性特性，也始终有可能战胜野蛮状态。

因此，以哲学家的方式撰写历史是可能的。历史能够成为社会变化的有用指南，不管涉及的是经济、技术、艺术还是制度领域。为了达到这一目的，伏尔泰查阅了大量文献。不过，对精确细节的忽视，有时候损害了对文献的整理利

用;对伏尔泰来说,如果他觉得问题无关紧要,他就不会不惜一切代价去迂腐地关注精确性。实用性是基本标准:材料有助于让社会变得更好吗?[2] 在《风俗论》210中,伏尔泰将以前其他史学家不吐不快的东西汇编在一起,而不是着手自己的研究。此外,他依赖书面资料;很少考虑文献之外的资料;他怀疑当时徽章之类的证据的价值(Voltaire 1963a, I, pp. xxi—xxii, II, p.802)。另外,他的判断有点偏狭。伏尔泰非常强调似真性(vraisemblance)概念:当人们考虑所涉及的人和环境时,一个事件或动机是最有可能的吗?这种研究方法必然具有主观误判的危险,尤其当伏尔泰以理性主义观点处理那些显然是非理性的问题和宗教问题时,更是如此。例如,他拒绝承认巴比伦有寺院卖淫,他的理由是先验的:当人们所尊敬的人物在场时,没有人会做那种事情(ch.34)。

然而,尽管存在上述缺点,在勤勉地寻找证据来排除错误方面伏尔泰还是值得推崇的。即便备受尊敬的罗马史学家塔西佗有时也遭到他的尖锐批评。依据完全假定的概念来构建体系——如卢梭在《论人类不平等的起源和基础》中所做的——并不是伏尔泰的风格。因此,他可能暴露了想象力上的不足,不过,他也表现出对事实的关注,至少在没有涉及宏大问题时是如此。尽管他对中世纪缺乏尊重,尽管他偏颇地拒绝承认中世纪教会的文化价值,不过,《风俗论》对整个历史著述的贡献是重大的:伏尔泰表明了文明史以及文明进步的可能性。

五、吉本

从广义上而言,吉本与伏尔泰是一致的。他也表现出对世俗历史的忠贞不贰,尽管他的研究方法少了一些辩论味道。当吉本开始讨论"基督宗教"的进步时,他以一种颇具讽刺意味的恭敬态度,让自己与那些具有宗教倾向的史学家保持距离。"神学家可能会沉迷于一项令人愉悦的工作,即把宗教描述为自天而降,纯洁无瑕。史学家承担的是一种更令人忧郁的责任"(Gibbon 1994, I, p.446)。史学家的任务,就是分析在"软弱而堕落的"人类之中宗教所包含的错

2　有人认为,伏尔泰比人们有时候所认为的更加可信:Brumfitt 1970, pp. 134—135; Pomeau 1995; Brumfitt in Voltaire 1969, p.49。

误和腐败。吉本承认基督教的胜利有一个显而易见的原因，即“这种学说本身令人信服的证据以及……它的伟大创造者的远见卓识”。这等于说，史学家必须关注“次要的原因”(1994, I, pp.446—447)。他的探究对象必须是人，而不是上帝，上帝的目的是不可知的，因此也不属于理性研究的范围。 211

吉本对孟德斯鸠印象深刻，因为孟德斯鸠力图从芜杂变动的人类事件中寻求一些基本的、相互联系的结构和推动历史变化的因素。吉本在他第一部出版的作品《论文学研究》(1761)中，对孟德斯鸠赞赏有加：“让我们小心保存每一个历史事实。一个孟德斯鸠式的人可能会在最微不足道的事实中发现粗鄙之人无从知晓的联系”(Gibbon 1970, p.110)。对吉本来说(对孟德斯鸠和伏尔泰同样如此)，这些联系是与一种普遍人性的信念密切相关的。吉本认为，人是建设性理性和破坏性激情二者的不稳定的混合体，从原始状态以来就始终如此。不过，理性能力的存在，让我们有理由期待人类的进步。

然而，吉本对这种乐观主义做出了限制。他改写了伏尔泰的一句名言，声称历史“无非就是记载人类的犯罪、愚行以及惩罚”(Gibbon 1994, I, pp.109—110)。不过，与伏尔泰一样，他也看到了人类进步的可能性，尽管考虑到人性的不可预测性(当面临复杂事件时)，这种可能性让人心生疑虑。他觉得，人类的进步“毫无规律可言，并且各种各样”，起伏不定，偶尔还包括长期缓慢改善之后的突然衰落。即便如此，如果从长远来看，我们还是有理由满怀希望的。人类能够获得多大程度的完美是无法猜测的。不过，一些成就似乎是永恒的：“除非自然面貌发生改变，否则，任何民族都不会退回到它们最初的野蛮状态”(Gibbon 1994, II, p.515)。

这种预测的根据是什么呢？本质上而言，它建立在社会变化的各种事实之上。人类由于掌握了基本的技艺而摆脱了野蛮状态，这些技艺包括：火的使用、冶金术、狩猎、捕鱼、航海、农业、简单的技术以及驯养动物等。在吉本看来，人类确确切切掌握了这些技术，因为它们不需要特殊的才能，因此可以广泛传播。尽管蛮族推翻了罗马，不过，在意大利农村，简陋的大镰刀一如既往地用来收割每年的庄稼(Gibbon 1994, II, pp.515—516)。

由此可见，在人类的进步中，可以确定无疑的是其中那些温和适中的方面。就精致复杂的层面来看，有些事情就有疑问了。吉本以为，法律、政治、商业、制

212 造业以及艺术和科学领域的发展在表面上是稳固持久的。同样,“通过教育和训练,许多个人有能力在各自职位上促进共同体的利益”。不过,由于所有这些都是“技能和劳动”的结果,因此,它们很容易在突然发生的暴力事件或时间的销蚀中丧失殆尽(Gibbon 1994, II, pp.515—516)。

不过,吉本的《罗马帝国衰亡史》的结论“西罗马帝国的衰落概观”要表明的是,总体情况是积极的。通过战争、商业以及宗教的影响,技艺被传播到世界各地(这是作者特有的一种含糊不清的论述);因而,它们不可能消失。因此,在“概观”结尾处,吉本得出“令人愉悦的结论:世界的每一个时代一直都在增加真正的财富、幸福、知识,或许还有人类的美德”(Gibbon 1994, II, p.516)。当时的欧洲是一个比罗马帝国更安全的地方。与统治罗马帝国的那个无能的寡头政体不一样,欧洲当时被分成15个以上主要国家以及许多更小的国家,它们都受到恐惧和廉耻心等各种动机的约束,因而具有不同程度的中庸精神。新一轮蛮族入侵无法把它们全部征服。事实上,所有潜在征服者的成功也意味着他们的毁灭,因为他们的作战技术必然会带来更多的知识以及更大程度的启蒙,从而从内部摧毁他们的野蛮状态。

然而,我们不应忽略“概观”最后一句话的迟疑语气:“或许还有人类的美德”。不管人类获得了多大程度的技术和物质进步,人类会因此变得更明智或更公正吗?某种怀疑主义是允许存在的。这种讥讽的超然立场贯穿了《罗马帝国衰亡史》的始终。通过戏谑,吉本旨在让他的读者心存疑虑,不愿为他们提供任何轻率的结论。历史是对事件做出的不确定的、大致的记录,通常是神秘的,来自不可靠的证据。吉本的著作很少做出泾渭分明的区分;英雄和恶棍通常并非黑白分明、一成不变。叛教者朱利安应当归于英雄之列,他是《罗马帝国衰亡史》中最受推崇的人物之一。吉本声称,不管朱利安选择去做什么,他的勇气、智慧和专注的结合都会让他变得卓越不凡。作为皇帝,朱利安并没有区分责任和愉悦,并且一直努力让人们相信权威值得赞美、幸福与美德密不可分。不过,他对异教神灵的信仰完全抵消了这些优秀品质,以至于“几乎让这位皇帝堕落到埃及僧侣的层次”。如果朱利安没有夭折于战场上,那么,他对基督徒的迫害 213 以及把异教重新确立为主要宗教的努力,很可能会让罗马帝国卷入内战之中。正如吉本所说的(带有一种典型的破坏偶像崇拜的远见):“当我们仔细地或者

或许不怀好意地端详朱利安的肖像时,发现这个人物并非十分温文尔雅和完美”(Gibbon 1994, I, p.863)。乍看起来,“或者或许不怀好意的”这一表述几乎是一个事后产生的想法,让读者觉得吉本太不厚道。然而,这种不偏不倚地拒斥一切偶像崇拜的态度是很犀利的。

如果朱利安属于《罗马帝国衰亡史》描述的最优秀的人物行列,那么,君士坦丁显然就不那么让人敬重了。君士坦丁时代以来,罗马帝国确实走向了腐败衰落,因为君士坦丁犯了一个无法弥补的错误,即建立一座与罗马抗衡的城市,它将成为罗马衰落的主要原因之一。然而,在安东尼皇帝统治时期,罗马由“法律统一在一起,并且得到艺术的点缀”,被认为是“人类最文明的地方”,在君士坦丁统治之后,罗马于公元410年被蛮族征服,“遭到日耳曼人和斯基泰人的肆意破坏”(Gibbon 1909—1914, I.1, I.28 and III.321—322)。正如吉本观察到的,罗马的辉煌最初被哥特人摧毁,一千年之后东罗马帝国又被土耳其人摧毁,事实上,这种状况正好反衬了李维《罗马的兴起》以及维吉尔《埃涅阿斯纪》这两部英雄传奇。这两次事件都受到一系列外部压力的影响,哥特人入侵很大程度上是由于匈奴人占领了罗马多瑙河边境,土耳其人入侵是由于来自中亚鞑靼人的压力。不过,每次征服主要是由于内部腐朽削弱了罗马,君士坦丁接受基督教为帝国官方宗教是一次最关键的发展,基督教逐渐把帝国居民的注意力引向内心,让他们脱离帝国的集体身份认同,仅仅关注个人灵魂的得救,从而削弱了帝国的军事力量。基督教也造成了一种内在的毒瘤,通过十字军东征,这一毒瘤最终将导致西方基督教界劫掠成性的军队洗劫东罗马帝国。

吉本以调侃的方式来论述这位皇帝(指君士坦丁):无知而疯狂,在心存疑虑的助手面前,为那座未来的城市规划一片更大的区域。君士坦丁认为自己是上帝在尘世的工具,由此他做出了一个愚蠢的回答:“我将继续前进……直到他——行走在我前面的无形的指导者——认为可以停下来为止。”这位历史学家的评论(表面上审慎地不对神圣问题做出判断)是决定性的:“由于不能贸然研究这位非凡向导的本质或动机,我们将满足于一项更为谦卑的工作:描述君士坦丁堡的范围和界限”(Gibbon 1994, I, p.593)。然而,尽管君士坦丁在着手镇压异教徒方面显得很丑陋,他也不完全是一个作恶的力量。他建立了一座伟大的新都,它的规模和舒适令吉本着迷;在“概观”中,这位历史学家表明,一

214

些事件在某种程度上证实了君士坦丁的判断，因为君士坦丁堡在东方抗拒了蛮族，维持了秩序，而西罗马帝国则陷入衰败之中。

不过，即便事实会引起歧义，它们也应当始终受到尊重。在这方面，吉本发现孟德斯鸠有所欠缺，伏尔泰更是如此（Baridon 1977，p.691；Porter 1988，p.71）。《罗马帝国衰亡史》第一章就对伏尔泰做了严重的指责："在既没有事实依据也不存在可能性的情况下，伏尔泰大度地把加那利群岛送给罗马帝国"（Gibbon 1994，I，p.54，n.87）。在严厉谴责教会史学家路易·曼堡和伏尔泰过度急切的立场倾向时，吉本捎带了一笔："与耶稣会士的偏见相比，哲学家的偏见更加不可宽恕"（Gibbon 1994，III，p.583，n.65）。吉本坚决认为，真正的历史学家必须铲除所有偏见。对细节的叙述必须十分严格准确。事实上，吉本的阅读范围非常广泛。[3] 他熟知他所能够找到的所有出版过的一手文献，以及像游记之类的丰富的二手材料。英国史学家威廉·罗伯逊在仔细核查之后对吉本表示敬意："我发现，他只使用亲自看过的文献"（Porter 1988，p.73）。除此之外，我们还得补充上他长期以来对人性体验所获得的见识，这种见识有时候能够补历史材料之不足（Gibbon 1994，I，p.253）。因为归根结底，事实只是实现历史目的的手段，只是有助于扩大我们的视野："在哲学家的眼里，事件是历史最无趣的组成部分。他在其中发现的关于人、道德和政治的知识，提升了历史在他头脑中的地位"（Gibbon 1814，p.126）。

与伏尔泰一样，在缺乏事实时，吉本也容许合理的猜测。在写到公元 248—268 年（对罗马皇帝而言，这是一段特别血腥的时期）的时候，吉本声称，这么多皇帝接连被谋杀，肯定削弱了君主和臣民之间的忠诚纽带。这种猜测似乎是对的。但是，这种方法的危险性与伏尔泰的一样，因为它最终必定涉及一种合理猜测——一位 18 世纪著作家为了寻找其他时空的真相而做出的猜测——的成功几率这个问题。此外，吉本的研究依赖书面文献，因此在利用其他类型的材料方面并没有创新（Momigliano 1966，p.40）。因此，当他的历史得到已印刷出版的材料的有力支撑时，它是最可信的。但是，正如他承认自己对"东方语言"一无所知（Gibbon 1994，III，p.151，n.1），当他无法使用这些语言进行研究时，比如对穆罕默德的叙述，他的局限性也是很明显的。不过，人们不得因为

215

3　《罗马帝国衰亡史》大约有 8362 条引文，参见 Porter 1988，p.72。

这些制约因素而忽视《罗马帝国衰亡史》的巨大成就，以及它采取的全球性的、普遍主义的视角。

历史或许充满了悖论和含混性；不过它并不荒谬。然而，文明是一件脆弱的人造物。吉本觉得，任何对罗马崩溃之原因的研究，都不应当首先假定：我们需要对它做出特殊的解释，因为它是一件非同寻常的事件，“相反，我们不是探究罗马帝国为何被摧毁了，我们应该感到吃惊的是，它竟然存在了那么长的时间”(Gibbon 1994, II, p.509)。即便如此，这种脆弱性并不排除因为明智之士的努力而造成文明发展的可能性。同理，通过把博学与理性智慧结合在一起，历史学家也有机会理解过去，并且由此理解现在，因为人性是普遍一致的。《罗马帝国衰亡史》就是这种理论的实实在在的证明。

吉本并不打算对罗马帝国的毁灭做出系统的因果叙述。不过，论述罗马衰落的“概观”为理解他的思想提供了有用的线索。他认为罗马的衰落主要是过度扩张导致的自然结果：“繁盛滋生腐朽……庞大的结构不堪重负。”人们感觉到的现象就像金属老化那样具有致命的物理影响。因此，对吉本来说，那种衰落的历史是“简单明了的”(Gibbon 1994, II, p.509)。实际上，我们可以列举出某些毁灭性原因。帝国的分裂(分裂为君士坦丁堡和罗马)在助长东西罗马帝国之间危险的嫉妒方面起了重要作用，这两个帝国本身就变得愈益专横和暴虐。军事力量越来越强大，为此牺牲了公民权威。尤为重要的是，“基督教的传入，至少是其弊端，对罗马帝国的衰亡产生了某种影响”(Gibbon 1994, II, p.510)。

就像吉本的其他论述一样，在这里，从基督宗教的兴起中可以得出的教训也是多方面的。一方面，它破坏了罗马和平时期盛行于异教礼仪之下的宗教宽容精神，当时，帝国臣民的各种“崇拜方式……被人民认为是同样正当的；被哲学家认为是同样错误的；被行政官员认为是同样有用的”(Gibbon 1909—1914, I.28)。另一方面，基督教通过其教会和主教网络，事实上有助于维持帝国的统一，通过宣扬服从合法的权威，它进一步支持了罗马帝国。此外，它宣扬的道德纯洁性有助于驯服来自北方狂暴的蛮族人。不过，总体言之，教会的恶劣影响远远超过这些好处。新宗教破坏了社会的结构。公民自豪感受挫，勇武之气受到轻视。帝国的大量财富被用来满足“慈善与虔诚这些华而不实的需求”。基督徒的狂热激发了宗教冲突，宗派主义四处蔓延，造成了新形式的暴政，并且把

216

基督徒转变成“他们国家的秘密敌人”(Gibbon 1994，II，pp.510—511)。

吉本的谴责如狂风暴雨般声势逼人，其中也包含第15章和第16章的长篇大论。在这两章中，他分析了这个成功故事的“次要原因”。基督教代表着一种全新现象，因为它一开始就打算让别人改宗。它继承了犹太教排他性这一令人讨厌的因素，并且在向信徒传道时走得更远，声称他们有责任让其他人改信基督教。异教徒的偶像崇拜被说成是魔鬼的工作；因此，为了对异教徒的灵魂有好处，必须对他们实施迫害。此外，基督宗教宣扬对永久奖罚的积极信仰：所有真正的信徒得到福佑，不信基督教者受到永久的折磨，德尔图良以令人恐怖的狂喜之情对此做了描述。另外，所有这些即将来临；因为基督即将复临。在这种兴奋的等待状态中，基督教徒不再积极参与更广泛的社会(不管是民事的、行政的还是军事的社会)，而是抽身而出。他们尤其敬畏道德纯洁和禁欲主义，弃绝一切尘世快乐，拒绝《圣经》之外的一切知识，轻视所有文化设施(艺术、音乐、服装、家具、食物以及住房)。吉本在这里所描述的是狂热的原教旨主义的喷发，它通过对其成员实行的严格纪律带来这种成功。这个阶段为迫害异教徒做了铺垫，在君士坦丁去世之后，对异教徒的迫害就紧锣密鼓地开始了。

因此，罗马的崩溃在很大程度上被归咎于基督教。不过大家千万不要过于简化了吉本讲述的故事。正如我们所见的，在他看来，衰落并非单一的原因造成的。我们也不能忘了，他这部伟大历史著作并没有以410年哥特人洗劫罗马告终。吉本为自己规定的任务是，继续讲述东罗马帝国的后期历程，直到1453年君士坦丁堡陷落为止，其中的内容包括：伊斯兰教的兴起、十字军东征以及帖木儿的征服活动。画面依然宏大无比，它的各种要素共同创造了吉本在结论中所说的“人类历史上最伟大的，或许也是最可怕的景象”(Gibbon 1994，III，p.1084)，这段话很可能启发了柏克，在《反思法国大革命》中，柏克对法国大革命的世界历史意义做出了非常相似的评价。这就是这位18世纪史学家为自己设定的艰巨任务。吉本通过罗马而研究整个文明社会的历史，文明社会是人类创造的最美好的产物，不仅精致优雅，而且将启蒙的人民赖以为生的所有价值结合在一起。对吉本来说，历史不仅仅是科学探究；它也显示了一种热情洋溢的关怀，即，通过“关于人、道德和政治的知识”——他认为研究过去可以获得这种知识——来促进人类的进步。

第八章　自然主义、人类学与文化

沃尔夫冈·普罗斯*

一、一场反启蒙运动?

当人们把浪漫主义的根源追溯到启蒙时代时,这些源头通常位于欧洲僻远地区。在那些文明的边缘地带,一些孤独的思想家,如那不勒斯的维柯、纳沙泰尔的卢梭或者立陶宛的赫尔德,被描述为自我偏离了他们生活时代盛行的思想潮流。据说反启蒙运动(这一称呼出现于19世纪晚期)的这些支持者反对进步观念,赞同各种原始主义概念,偏爱古代神话而不是现代科学、重视通俗的直觉而不是抽象的观念、推崇粗野的人性而不是优雅的文化。据说,当面对启蒙哲学的时候,他们像先知那样回顾我们已经丧失了的世界,以此破坏启蒙哲学最主要的前提以及颠覆它的目的,他们也沉溺于天然质朴这类虚构的理想,这些理想受到他们同时代人的嘲笑,不过,却让他们的学说显得特别后现代,因此也更适合一个后启蒙时代的世界。

然而,上述观点严重曲解了维柯、卢梭、赫尔德以及他们信徒的事业。维柯在第三次、也是最后一次阐述关于人类社会发展规律的新科学时,提出了现在备受推崇的"ricorso"概念——即"重复"或"回归"(*Scienza nuova*,1725,1730,and 1744),不过,他并不主张人类退回野蛮状态。正如意大利学者朱塞佩·贾里佐所说的,事实上,维柯的政治科学旨在"把人类从回归野蛮主义中解救出来"(Giarrizzo 1981,p.21)。就卢梭而言,他在反击自己第一论即《论科学和艺

* 作者把这篇文章献给奥斯卡·贝奇曼,作者还想感谢西蒙·德·安格利斯、马丁·伊门豪泽和罗伯特·沃克勒,感谢他们非常有用的评论和帮助。

术》(1751)的批评者时，坚持认为人类回归到原始状态既不可能也不令人向往，
219 在第二论即《论人类不平等的起源和基础》(1755)中，他又做了补充，认为有必要以遵守国家法律的爱国公民的身份来展开在此世的人生。正如罗伯特·德拉泰指出的，卢梭政治科学的诸多内容受到著名自然法学者之学说的启发，在许多时候，让·巴贝拉克对那些学者的作品做出的评论起到了中介作用(Derathé 1950)。此外，赫尔德批评国家是没有灵魂的机器，剥夺个人的权利和自主，与此同时，他在《另一种历史哲学》(1774)中批评契约义务的那些完全形式上的原则(这种原则被认为确立了政府的基础)，如切萨雷·贝卡里亚的《论犯罪与刑罚》(1764)或亚当·弗格森的《文明社会史论》(1767)描述的原则。这些作家，以及整个 18 世纪其他许多人，都利用了相同的自然法理学资源，其中尤其包括普芬道夫在他的《论自然法与万民法》(1672)中使用的一个论点，他在该著作中论述道："权力的种子隐藏在构成国家的个体当中，把这些个人结合成一个团体的契约能够激发这些种子，并且让它们繁盛起来"(Pufendorf 1672, VII.iii, §4)。赫尔德的主要关怀之一，就是主张限定国家的权力，确立这样的国家基础，如此一来，就不会让国家的无限权威不可挽回地取代国家成员的自然特性，而后者的完全屈从状态不但会窒息个人的活力，也会窒息整个民族的活力。

把维柯、卢梭以及赫尔德视为反启蒙思想家，是一种错误的归类，很大程度上是由于一些评论家在解释他们作品的意义时脱离语境，而不大留意他们的思想来源，或者仅仅对他们所谈论的主题感兴趣。就维柯而言，弗朗西斯科·德·桑蒂斯、贝内德托·克罗齐、乔瓦尼·秦梯利以及他们的追随者对他的历史哲学进行黑格尔式解读，这种做法在很大程度上不但忽略了维柯历史哲学根源于自然法这一事实，而且也忽略了 1700 年前后那不勒斯盛行的哲学和科学思考对它的影响。维柯大大受惠于列奥纳多·达·卡普阿的医学史的神话模式，以及朱塞佩·瓦莱塔对科学史的建构，但是人们很少谈及这些博物学家以及温琴佐·格拉维纳的证据理论(直接反对笛卡儿的"我思故我在")对维柯著作产生的影响，尽管尼古拉·巴达洛尼、恩里科·德·马斯、保罗·罗西、莱昂·庞帕、乔治·塔利亚科佐以及哈罗德·斯通等人在这些领域取得了开创性的学术成果(Stone 1997)。神话研究无疑是理解维柯历史理论的钥匙之一，在维柯之前，
220 格拉维纳的《论古代寓言》(*Delle antiche favole*, 1696)就已经指出，神话研究

就像诗歌那样，是一种完全充分的、合法的认知形式，让想象自由飞翔、君临一切，就像在古老的人类习俗中发现的那样。不过，正是在自然法的概念框架内，继格劳秀斯、普芬道夫和格拉维纳（他本人是一位优秀的法理学家）之后，维柯形成了他自己关于自然状态和万民法体系的看法，把"诸民族的自然法"这个至关重要的法律问题转换成历史哲学的基石。

至于卢梭，他不但精通格劳秀斯、普芬道夫、巴贝拉克、让·雅克·布拉马基以及其他思想家的自然法理学，而且精细地阅读霍布斯和洛克的著作，把他们各自科学的和神学的政治概念吸收到自己的哲学中。就整个18世纪而言，卢梭《社会契约论》(1762)第三卷是对孟德斯鸠《论法的精神》(1748)做出的最详细分析之一。在这一时期论述政治主题的重要作家中，没有人比卢梭更熟悉孔狄亚克的语言哲学。卢梭在《论戏剧——致达朗贝尔的信》(1758)以及死后出版的《论语言的起源》(1781)中，探究了孔狄亚克语言哲学对政治研究的意义。启蒙运动时期杰出的自然科学史家布丰著有《自然史》(1749—1751)，该书前三卷对卢梭《论人类不平等的起源和基础》中人类文明史概念产生的影响，超过其他所有作品。

与维柯和卢梭一样，赫尔德也被视为反启蒙运动的一位先知，理由在于：据说他处于思想孤立状态，所谓他坚持约翰·乔治·哈曼的神学推理模式，以及他似乎"非理性地"反对以前的老师康德。对他的边缘地位的这种错误描述，被用于支撑把他说成德意志民族主义之父的神话，而那种德意志民族主义，即便并不等同于第三帝国泛日耳曼主义，在20世纪也带来可怕的后果。马克斯·鲁谢在德意志入侵法国前发表的分析成果，大大促进了上述解读的长期存在，但是F.M.巴纳德努力做出了许多修正(Barnard 1965a; Rouché 1940)。当赫尔德——与年轻的歌德（二人于1770年在斯特拉斯堡相见）一起——呈上《论德意志艺术》(*Von deutscher Art und Kunst*, 1773)的"飞舞落叶"时，他们似乎不但发布了文学狂飙突进运动的宣言，而且也发出了德意志人的战斗口号，即作为年轻的、坚毅的民族，他们要求在老迈的文明共同体中占有一席之地。221 1774年的"小册子"——赫尔德对自己的著作《另一种历史哲学》的称呼——似乎是在召唤黑暗的中世纪来扑灭四处弥漫的理性之光，并且抛弃现代世界及其拥护者（其中最重要的是伏尔泰与百科全书派）的一切成就。尽管这些观点不

足为凭，但是，那些把中世纪主义、民族主义以及非理性主义归之于赫尔德的流行说法是无法消除的，因为这些说法造成了一种神秘阴暗的光晕，非常适合套在后理性主义和后现代性的这些先知身上。因此，在今天，就赫尔德来看，"阴暗"再次成为人们喜欢的研究主题。不过，赫尔德非常熟悉同时代欧洲思想家的政治、哲学和历史著作，其中法国作家包括孟德斯鸠、安托万－伊夫·戈盖、雷纳尔，以及(毫无疑问)伏尔泰、狄德罗和《百科全书》的作者们(他们对他的影响再怎么评价都不过分)；他熟悉英国作家休谟、弗格森、蒙博多、罗伯逊以及吉本等人的著作；熟悉意大利人德尼纳、詹农和穆拉托里的作品，以及从马基雅维里到保罗·萨尔皮的意大利反教廷主义传统。或许最重要的是，从苏格兰启蒙运动中吸收的历史观点，以及洛克、孔狄亚克和狄德罗等人阐述的"人类理智史"观念，使得他能够依照人类文化发展的不同阶段来解释作为一种社会存在的人。赫尔德希望现代欧洲的未来命运是他所说的"民族特性的消除"而不是民族主义，正如他在1791年出版的《论人类的历史哲学》最后一卷所阐明的(Herder 1791, bk XVI, vi: HW, III/1, p.650)[1]。这部作品的主题符合他在《我在1769年的游记》(*Journal of my Voyage in the Year* 1769)中提出的历史哲学：他那时就已经表示：

> 如果我们像卢梭那样赞美已经消逝的时代，或者并不存在的时代，我们就是在胡闹……你必须成为你自己时代的美德的宣传者！这是一个多么伟大的主题！为了表明那一点——为了成为你应当成为的样子——你既不能变成犹太人，也不能变成阿拉伯人、希腊人、野蛮人、殉道者或十字军战士；而是根据我们文化的发展阶段，成为上帝想要你成为的人：开明的、有教养的、优雅的、通情达理的、受过教育的、品德高尚的以及有能力获得快乐的人。(*Journal meiner Reise im Jahr 1769*: HW, I, p.375)

222　人们认为启蒙运动的历史哲学缺乏19世纪历史著作中那种真正的历史理解，这一根本的误解也影响了对赫尔德的阐释。"起源论"和"有机论"——一些评论家认为那就是德意志史学采用的方法，与西欧其他传统中的所谓"理性主

1　这一章的HW代表Herder 1984—2002。

义"方法截然不同——同样能够对人类文化的发展和转变做出明确的历史性解释。事实上，赫尔德的有机力量概念（尽管莱布尼茨已经使用过）大量借鉴了法国博物学家布丰、夏尔·博内以及让·巴蒂斯特·勒内·罗比内等人的著作，或者来自也受到这种观念启发的狄德罗、霍尔巴赫等启蒙哲人（参见 Roger 1963）。德意志科学家和作家格奥尔格·克里斯托夫·利希滕贝格在其著作《杂记》（*Waste Books*）中谈论"在法国人当中已经非常时髦的'有机体'这一术语"（Lichtenberg 1967—1992，I，p.704）。赫尔德所赞同的那种历史概念，不但欢迎历史的"自然化"，也欢迎对支配历史的"规律"的阐释（参见 Pross in HW，III/2，pp.589—603）。

赫尔德从其学术生涯之初就强调我们需要人类历史的牛顿定律，他认为孟德斯鸠在《论法的精神》中忽视了这种需求（*Gedanken bei Lesung Montesquieus*，1769：HW，I，pp.468—473）。1787 年，赫尔德出版了论斯宾诺莎的《对话》（*Gott. Einige Gespräche*），他在《对话》以及《论人类的历史哲学》纯理论性的第 15 卷中，谈论一种"数学 - 物理学的和形而上学的方程式"，认为它或许能够同时解释自然法则和历史法则（HW，II，p.775）。我们在理解人类历史的时候，应该把它与自然的进程联系起来，只有当地球上最完美的动物——也就是人——出现的时候，自然的演进才具有明显的吸引力。赫尔德文化理论的钥匙就存在于这类概念中。它们不但把他与前一世纪培根、康帕内拉、伽桑狄和斯宾诺莎的哲学著作联系在一起，也把他与维柯联系在一起。维柯在《新科学》第一版中指出，还没有一门科学

> 包含着对各民族的人性……的思考……以此来衡量各民族的人性必然会经历的各个阶段……（也没有）科学地理解一个民族的实践活动，一个民族的人性在其兴起之时经由某些实践才能够达到这种完美阶段，当它衰退之时经由另一些实践才能重新回到那个阶段。（Vico 1725，bk I，ch. 2：Vico 2002，p.11；参见 Vico 1971，p.173）

二、人类与时间深渊

223

维柯和赫尔德的知识背景很不一样，尤为明显的是，前者以法理学和修辞

为主，后者以哲学和博物学——尤其是地理学和生理学——为主，尽管如此，他们构想一门“新科学”的方式，以及他们由此得出的历史哲学，却有着一个共同的出发点，即质疑年代学，这种质疑导致了历史概念的根本变化。就好像哥白尼和伽利略曾经动摇基督教地心说一样，维柯和赫尔德关于历史的“新科学”向基督教的时间中心论发出挑战，尽管结果有所不同。依据亚里士多德在《诗学》中的区分，“历史”仅仅叙述特殊的事件，与诗歌完全不同，诗歌是关乎整个人类的事物的储藏库。因此，世界史完全依据《圣经》记载的历史(sacred history)来构思，天意通过这种历史支配一个被选定民族的进程。异教徒的历史只是被当作一系列事件，只是陪衬走在路上的受拣选的犹太民族，直到弥赛亚显现。含和雅弗的后裔的历史被缩减，以便符合詹姆斯·厄谢尔大主教在他的《旧约和新约编年史》(*Annals of the Ancient and New Testament*, 1650—1654)中确立的圣经年代学。厄谢尔认定世界被造于公元前4004年。波舒哀在他的《世界历史讲演录》(1681)中努力维护这种方案，不过，他的努力早就被削弱了，只不过他自己没有意识到而已。因为在1658年，耶稣会传教士马丁·马丁尼*在《中华帝国编年史头十年》(*First Decade of the Annals of the Chinese Empire*)中，叙述了中国最早的皇帝的统治，这显然与厄谢尔的世界史年代体系相矛盾。据称，中国的编年史自公元前2952年以来就体现出显而易见的连续性，这比公元前2348年——依据厄谢尔为创世记确定的日期，也就是创世之后第1656年——洪水毁灭地球一切生命早了604年。如果中国的编年史是正确的，那么《圣经》中的洪水事件就不具有普遍影响力，《圣经》也就被证明是错误的。

《圣经》本身包含对“巨人”的神秘论述，编年史框架内巨人的存在最终证明是一个重要问题：是否可能有“前亚当时代”吗，即人类存在于亚当之前并且外在于上帝的创世？在厄谢尔貌似总结性的编年史作品问世的第二年，伊萨克·德·拉·佩里里就在《亚当之前的人类》(*Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi*, 1655)一书中提出了这一不虔敬的怀疑(参见 Rossi 1984)。224 民族志学者和古文物研究者关于墨西哥、秘鲁、西藏、印度、埃及、腓尼基以及卡尔迪亚王国的年代学、神话和古代遗迹的调查报道，加深了《圣经》记载的历史和一种新年代学结构之间的鸿沟，从而使得卢克莱修和迪奥多罗斯·西库鲁斯

* Martin Martini，中文名卫匡国。——译者

对古代的描述,似乎比伊甸园和失乐园的故事更接近真理。因此,年代学在维柯的历史概念中扮演了一个重要角色;早在《普通权利》中,"新科学"的原则就已经建立在对圣经年代学的反思之上,即,把它与那些有关异教徒历史的资料加以比较(*Universal Right*, bk II, pt II, ch.1: De *Constantia philologiae*: Vico 1974, pp.386—401)。在《新科学》校订版(1744)中,维柯一开始叙述这部作品的主题思想,接着使用一幅时历表,这幅时历表忠实地复制了厄谢尔为《圣经》记载的历史提供的数据结构,维柯尽量让其符合被分为三个时代——神灵时代、英雄时代和凡人时代——的异教徒的历史(Vico 1744, bk I, *Annotazioni alla tavola cronologica*: Vico 1971, pp.399—431)。恰恰是这种对基督教传统的承认,让人们严重怀疑维柯在方法论上的正统性。依照维柯的说法,在洪水之后,诺亚的子孙分散到各地,以便成为"bestioni",即卢克莱修所说的动物人,那么,在这种传统的年代学范围内,人类是否有足够时间来重新创造出他们被暴怒的上帝灭绝之前所掌握的一切文化技术呢?这是菲内蒂在他的《自然法与万民法原理》(1764)中提出的问题,当时作者为了隐藏身份,使用了自己兄弟弗朗西斯科的名字(Finetti 1764, II, bk XII, ch.6, pp.307—317)。菲内蒂反驳维柯和卢梭,宣称自然状态——被认为是"残忍的"——完全不符合《圣经》记载的历史。《创世记》教导我们,上帝创造了人,并且依据人的能力,赐予他语言和关于世界的概念,最终,通过创造夏娃,把他安置在"家庭社会"之中,这样一来,亚当就可以把他的知识传给后代(Finetti 1764, I, bk V, ch.4, p.292)。这种社会形式必然为人类带来和平的交往。菲内蒂以此来反对霍布斯、普芬道夫、维柯和卢梭的"荒谬假设",因为这些人关注的是自然状态中人类的孤独、虚弱和焦虑不安。在《论人类不平等的起源和基础》中,卢梭把自己的观点当作纯粹的假定("让我们把一切事实抛在一边"),想以这种方式来回避这个问题,而菲内蒂把这位日内瓦公民与那不勒斯哲学家维柯归为一类,并且做出敏锐的评论: 225

> 但是,他(卢梭)以这种方式向他的读者说道:唉,人呀,不管你们的起源和观点是什么,听好了:这就是你们的历史,我相信我并没有从你们同辈(他们都是说谎者)的著作中读到它——又有谁没有发现他(卢梭)把摩

> 西，人类历史上第一位甚至唯一一位真正的作者，也归于那些说谎者之列呢？——而是从永不说谎的自然中读到它。

菲内蒂进而追问，这种“自然”如果不是与上帝疏离的实体，或者斯宾诺莎那种把上帝纳入自然的实体（这种情况更糟糕），那么它又是什么呢？（Finetti 1764，I，bk V，ch.4，p.281）。人类将不得不被视为遭到了全能上帝的遗弃，只能自力更生，而且，尽管维柯宣称忠于天主教学说，不过，格劳秀斯《论战争与和平法》（1625）第11篇亵渎神灵的序言，将会成为这种“新科学”的纲要。即便我们无法确证上帝的存在（“即使上帝不存在”），世界上也必定存在支配人类行为的法则。

菲内蒂指出了抛弃《创世记》——作为历史的唯一和真正来源——导致的后果。他在这么做时，只不过是在利用一种已有的观点来反对卢梭，也暗含着对维柯的反驳。在17世纪晚期的那不勒斯，这种观点就已经被用来反对托马斯·伯内特——此前被用来反对笛卡儿的力学和斯宾诺莎的一元论。质疑圣经年代学，等于“把创造者从其创造的世界中”清除出去。因此，世界不但会迷失在无限的空间和物质中，而且也会陷入深不可测的时间深渊之中（Rossi 1979，p.98）。不过，到1764年时，《圣经》史学遭到败绩。诚然，维柯《新科学》最后一版出版14年之后，安托万·伊夫·戈盖依然在他的《法律、艺术和科学的起源》中重提厄谢尔的方案，把它当作他那种本来革命性的比较史学（关于古代人的文化技术的比较）的编年框架。不过，1749年，布丰的《地球理论》——他的《自然史》第一卷有一部分内容论述这一理论——通过回顾和重新评价威廉·惠斯顿的宇宙论，已经威胁到那些赞同厄谢尔方案的一切观点。在稍后的《自然的时代》（1778）中，布丰公开承认，地球大约存在了75000年；他私下计算的地球存在时间达到300万年（Rossi 1979，p.135）。此外，布丰以他自己的方式226 模仿卢克莱修的宇宙论体系；依据《物性论》第二卷的说法，自然从混沌演化而来，它会抵达一种停滞状态，这种状态将持续一定时期，直到“世界的围墙”（moenia mundi）在自我毁灭的过程中再次坍塌。布丰的地球——依照他公开的估算——已经稳固了3000年之久：一颗彗星撞击太阳，太阳的一部分由此脱落并且冷却下来，地球上从而出现了生命。他做过预测：世界只会持续存在

45000 多年，因为它的温度在不断丧失，这个过程最终会导致地球完全冰冻和生命灭绝。此外，布丰宣称，粗俗的物理学不应当玷污《圣经》的纯洁性，他的这种说法让所有科学家感到震惊，因为他们力图维持现代科学与《圣经》的一致性(Rossi 1979, p.126)。这种观点重新开启了一个论题，即，把宇宙论问题与伽利略的机械论宇宙体系结合起来，笛卡儿幻想的漩流体系没有做到这一点。正如赫尔德毫不客气地指出的，牛顿曾经避免做出这种尝试，甚至徒劳地打算保留和改善陈旧的年代学。

在这方面，赫尔德本人支持布丰以及以前的老师康德在《自然通史与天体理论》(1755)中提出的学说；因此，他毫不犹豫地承认地球的古老已超出了圣经年代学，坚决反对让・安德烈・德・吕克的如下努力，即坚持《圣经》字面意义与现代地质科学之间的联系(*Lettres physiques et morales sur l' histoire de la terre et de l' homme*, 1778—1782)。不过，赫尔德不敢确定地猜想地球上第一批居民可能与地球一样古老。他的《论人类的历史哲学》第二册于 1785 年出版，在书稿付梓印刷之际，他抽出了第 10 卷最后一章。这一章标题为《与最古老的传统相一致的地球革命》(*Revolution der Welt nach den ältesten Traditionen*；参见 HW, III/1, pp.1140—1154)。这一章是在维柯去世很久之后的 1814 年出版的，论述了古代的编年史。维柯在这一章中提出一种关于洪水的地质学假说，挑战德・吕克的观点。他紧随布丰，力图避开地球自然进程的灾变说或突然断裂说——这是《圣经》记载的历史的内容。正如他在赞同卢克莱修时所说的，当"世界之门关闭"时(*Ideas*, bk V, iii:HW, III/1, p.163)，他眼中的人类就已经安全地藏身在喜马拉雅山的低洼处，躲避地球轴心发生变化导致的大洪水，在洪水过后，他们会从伊甸园(赫尔德认为它位于克什米尔)下来，在地球上繁衍后代(HW, III/1, pp.1143—1147)。这一假说——隐约建立在约翰・海因里希・兰贝特的假说之上——在正式出版的《论人类的历史哲学》中变得含糊不清(p.1143)。如果塑造地球的革命像现代科学和神话所认为的那样年代久远，那么人类必定非常年轻(*Ideas*, bk X, vi: HW, III/1, p.379)。赫尔德阐述了一种历史和文化概念，它分两个发展阶段，并且是以纵向和横向模式构建起来的。第一个阶段，即"地理的历史"，人类散布到地球各处，最终生活在不同的气候环境中。人类几乎是唯一能够在所有地区生存的动物，因此也

227

征服了所有大陆，包括寒带和热带地区；人类所拥有的创造其生存必不可少的工具的技能，保证了他的成功。事实上，赫尔德认为，这就是“文化”的含义；在人类历史这一早期阶段，我们已经可以谈论“人类最初的、必需的和普遍的自然法”；在更高级的文明阶段，它们只不过发生了形变而已，即便坚固的城市和国王的宫殿似乎也掩盖它们的起源——源于游牧民族的帐篷和族长的简陋茅舍。在温和的气候中，丰富的自然资源使人类不用为生计发愁，也只有在那里，更高级的文化形式才有可能开始发展（*Ideas*, bk VIII, iv: HW, III/1, p.297）。不过，当人类的技术发展到能够克服恶劣气候时，即使在不利环境中，这种纵向的文化发展模式也会继续下去。因此，古代中国、印度、美索不达米亚、埃及、希腊和罗马文化能够延展到北欧，从而创造出现代文明。

三、人类心智的历史

斯宾诺莎的《神学政治论》(1670)的出版使得基督教对历史的合理化解释遭受更严重打击。这本著作对维柯和赫尔德都产生了巨大影响。继此前已经提到的格劳秀斯的序言之后，在这部作品第 16 章中，斯宾诺莎声称，人性显而易见的专断任意性受到自然法的支配。他说道，因为“没有人会放弃他本人认为有益于自身幸福的一切，除非对更大好处的期待或者对更大祸患的担心阻止他这么做”。“这一法则切切实实刻在人的内心，应该置于任何人都不得忽视的永恒真理之列”(Spinoza 1972, I, p.472)。因此，历史进程既不受人类理性、也不受上帝意志控制，而完全受到人类自我保存的本能和情感的任意支配。上帝以两种方式向人类提供帮助：外在的方式，即满足人类需求的自然资源，或者由人类运用他自身的能力来获取，或者它们本身就是自然的馈赠；内在的方式，即他的心智的倾向。如此一来，自然界不存在偶然事件或偶然性；一切事情都是预定的，是必然发生的。“我所理解的‘上帝的命令’，就是明确的、永恒的自然法则……依照这一法则，万物……受到上帝的意旨和命令……的决定……我所理解的‘偶然性’，不过是上帝的命令”(pp.102, 104)。这种对世界的奇特解释，把世界说成受到普遍必然性的统治，同时又吊诡地承认人类行为的专断任意性。洛克在 1689 年对人类心智的阐述中对这种解释给予了支持。在《人类

228

理解论》第2卷第20章和第21章中，洛克声称，自由领域脱离了本能领域及其基本的“不安”状态。人类的意志和行动服从于物质和道德欲望的满足，因此不能被当作自由行动，这样的说法在洛克看来是以尚待解决的问题作为论据(petitio principii)，是基于对人类心智活动方式的根本误解。

斯宾诺莎和洛克对人类心智的阐述，以及卢克莱修和普芬道夫的重要概念“imbecillitas”(“软弱”或“缺陷”)，都启发了维柯，使他有可能以更普遍的方式来理解历史进程，包括异教徒的历史。在《神学政治论》中，这位被视为不虔敬的作者表明，犹太民族并没有能够克服人类处境的明确特征，尽管它被上帝选中，并且上帝通过自身及其能力的显现来帮助它。在《风俗论》(1756)中，伏尔泰嘲笑普遍必然性之类的概念，尤其与波舒哀唱反调。不过，斯宾诺莎则推测，异教徒在努力确保自我保存的时候，也需要自然的帮助。依照大致相同的思路，再加上从卢克莱修《物性论》第5卷中得出的确定的文化发展理论，维柯发现了人类历史中明确的社会发展模式：从野蛮和原始状态到文明生活的确立(通过城镇的形式)。这些模式标出了人类心智的自然变化过程：人类心智发展缓慢，最初受到空想和想象支配，不过，最终必然会转变为受到合理的文明和文化的支配。如果人们关注一下人类心智的各种产物，并且假定它们功能一致，那么，人类自然状态和文明社会状况之间的鸿沟就可以得到弥合，尽管人类曾经做出武断的选择。维柯认为，契约的发明——这意味着作为法律之基础的自然平等遭到破坏——会制造一种人为的隔阂，扰乱文明进程很有规律的模式。维柯早在《普通权利》序言中就提到一种“真正的永恒法，所有国家和所有时代的人们都把它当作法律加以接受”，他相信这种法律必定源自人类自身的构造(Vico 1974, p.31)。1744年版《新科学》——它包含了《关于各民族共同本性的一门新科学的原则》——会以上述观点作为它的指导原则。“在那个笼罩着原始……时代的漆黑的夜晚，那束真理之光出现……它不容置疑”。他论述道：

229

> 这个文明社会世界无疑是由人类创造的。因此，它的原则可以……在人类心智……本身……的改善中被发现……致力于……获取知识的哲学家(只研究了)这个物理世界，这是上帝力所能及的一门科学……因为他创造了自然。然而，他们忽视了去反思各民族的世界或文明世界，关于它的

科学是人力所能及的，因为它是由人类创造的。(*New Science*, bk I, ch. 3: Vico 1971, p.461)。

让维柯在他生活时代显得与众不同的东西究竟是什么呢？有人说维柯很孤僻，这种说法的依据似乎是1727年发表于《教师学报》(*Acta Eruditorum*)中的看法，其中一位维柯并不认识的作者声称，《新科学》第一版(1725)在意大利遭到反对之声多于溢美之词，因为它那位"独出心裁而不是寻求真理的作者"做出了"大量冗长的猜想"。维柯在自己那部言辞激烈的《自辩》(*Vindications of Vico*)中提到了这一评价，他为自己辩护，反驳那种说他晦涩难懂的荒谬指责(*Vici vindiciae*, 1729: Vico 1971, pp.342—347)。事实上，维柯生前以及18世纪后半期就已经小有名气，尽管这种名气建立在他作为《普通权利》的作者获得的声望之上。维柯去世之后，他的学生、罗马教会法教授埃马努埃莱·杜尼在《论普遍法理学》(1760)中大量使用老师的理论。维柯对安东尼奥·杰诺韦西、费迪南多·加利亚尼以及马里奥·帕加诺等人的作品产生的明确影响，已经得到了确认(de Mas 1969)。甚至在1764年，菲内蒂已然称维柯是"一位著名哲学家、文人和法理学家"(Finetti 1764, II, bk VIII, ch.2, p.113)。 230

不过，维柯著作中的三个因素，也促使把他说成是孤独的原创性思想家的这种形象广泛传播：他的方法论，他的真理概念，以及他对人类野蛮的自然状态的描述，后者被维柯很吊诡地想象成"诗性智慧"的时代。他的方法论通常被描述成文艺复兴时期主题术(即，科学被当作逻辑和修辞的基础)的一个晚期版本，不过，在弗朗西斯·培根的影响下，它有了一个新的转向，而波尔罗雅尔学派对那种传统的猛烈抨击，丝毫没有对它产生影响。这种观点或许忽略了维柯方法的一个维度(来自他非常熟悉的学院环境)，即学术争论传统，这种传统创造了一种特殊的哲学和文学体裁，即"推论"。在这些推论中，一条或几条基本原则通过一系列命题被应用于不同的知识领域，它们的普遍性真理从而最终得以确立。最著名的推论早在1486年就由皮科·德拉·米兰多拉发表了(《哲学推论》，*Conclusiones philosophicae*)，他的公开辩护遭到教皇的制止。维柯的一系列"原则"(degnità)建立在这样的争论之上，这种争论在18世纪依然具有某种活力，不过，培根对这种方法的使用，无疑对它产生了很大影响。在维柯的

著作中，培根——尤其在他的《解释自然的想法和结论》(1607)中——再次站在观念和现实、哲学真理和经验确定性之间的关系这个复杂问题的十字路口。在《新科学》第一版中，维柯对历史世界之中各种人类行动的顺序做了阐释，与笛卡儿哲学发展出来的逻辑顺序观念相去甚远，从中可以强烈感觉到培根的影响。“因此，这么做是本性使然：人最初是通过某种感觉来做事情，而对这些事情本身不大关注，然后，过了许久，他们就会反思它们，通过推断它们的后果来思考它们的原因”(Vico 1725, bk I, ch.8; Vico 2002, pp.21—22; 参见 Vico 1971, p.180)。培根断定，人类在自然科学重要问题上的愚昧无知，是人类很少取得技术进步的主要原因；他的结论就是，寻找新的推理方法是绝对必要的，这种方法首先致力于认识和处理自然对象，从而推翻逻辑和分类程序的旧有抽象概念。这是维柯“新科学”概念的一个重要主题：知识只能够来自对物体的处 231 理(fare)以及在此过程中获得的经验。这种知识或许不是绝对“真实的”(verum)，因为它不是普遍性的，不过，它是确定的(certum)，因为它来自对被处理事物的经验，来自对物理世界(factum)的操作。培根在阐释一门新自然科学的工作时，一旦感到沮丧，就会求助于古代，求助于立法者、动物的猎杀者、城镇的建造者，那些人作为“事物的创造者”获得了神圣的荣誉。他声称，这些古代英雄应当成为新科学家的楷模。

维柯试着用培根的发明逻辑来解释他所构想的整个文明的兴起：在开始时有点随意，经由确定的事实的积累，最终达到理性知识的高度。维柯在《新科学》第三版总结道：“思想的顺序必须按照真实事物的顺序展开推进”(Vico 1744, bk I, ch.2, “degnità” lxiv; Vico 1971, p.447)。这种依据培根而对传统逻辑的颠覆，在斯宾诺莎和格拉维纳那里得到进一步发展(参见 Pross, 1987b, pp.95—100)。但是，这种“真理”概念与维柯对不同时代不同民族之共同性的探究(这构成他的“新科学”的基础)之间的关系，需要更加精确的界定；正如维柯在《普通权利》中所阐明的，这是一种仰仗“语文学”权威的“哲学”。古史研究的成果报道了异教徒(处于《圣经》记载的犹太人历史之外)看似主动的行为，借此能够为这门学科开辟一片发挥作用的领域。因此，所有其他民族都有关于洪水之后蛮荒世界的混乱概念，据说在那个世界，只有建立在强者统治原则之上的权威采取的野蛮而任性的行动，才能够为大家提供保护。重建这段

历史所需要的关键概念，必须从语源学那里寻找，因为心智的发展遵循的特定模式在言语中得到了最好的体现：

> 就其本性而言，人类的心智在观察身体之外的事物时，往往遵循各种感觉；因此，只有在遇到困难时，在反思的帮助下，它才可能意识到自身。这一原则是适用于所有语言的语源学通则，因为在语言中，言辞来自身体及其特性，旨在表示心智和精神的对象。（bk I，ch.2，"degnità" lxiii：Vico 1971，p.447）

232 尤其是通过言辞，这门新科学有可能重构文化演化之路——即从森林和茅屋到村庄和城镇以及最终抵达学院的发展道路。

四、人类学的人类史

在意大利之外，安托万・科尔・德・热伯兰是维柯的第一批忠实读者之一，他打算用维柯的观点和方法来解释重建古代历史为何以及如何可能。热伯兰在他的杰作《原始世界》（1777）第三卷中，运用类似于维柯的方法，指出有必要把包含在神话和寓言之中的人类自力更生史的零碎痕迹收集起来。对现代解释者来说，神话和寓言或许是原始的、不符合逻辑的，甚至是不可理解的，不过，热伯兰坚持认为，它们体现了各种文化的基本需求（besoins），它们在这些文化中传播，因而也被认为是人类心智史的珍贵文献。如果说维柯的哲学体现出一种确定性，即人类历史之所以可以理解，原因在于它是人类创造的，尽管在人类野蛮的原始状态下，它具有随意性，那么热伯兰和赫尔德则力图依据可知的需求来重建过去，正是这种需求塑造了远古时代和现代文明中人类的文化工具。热伯兰指出："如果人们把古代遗迹当作某个第一因的结果，并且在人性中寻找那一原因，它（人性）……始终会是人类心智活动的唯一指南，我们就有可能找到早期人类走过的路，我们沿着这条路就可能找到它们。"

> 就追溯这条巨链的所有链环而言，当务之急就是找出人性中固有的原

> 则，它的影响……在所有时代、所有气候条件下以及对所有民族而言始终是相同的……所有事物都源自我们的需求(needs)……它们持续存在，从而人类用来满足这些需求的最初手段也就永久化了……为了了解所有时代的人们，我们只需要了解当前现实的人就足够了。自然秩序和道德秩序本身都是必要的……一切事物……为我们提供艺术、法律和习俗的事物，都来自我们的欲求(wants)，并且因为新的需求而改善；正是由于它们的精美，它们的根源才可以被回溯到遥远的古代……[它们的]纪念物无非就是以前用来满足人类需求的各种手段，正好比我们的纪念物是我们自己的需求和资源的见证一样。如果我们面对现在和过去的证据……我们就会领会所有时代的真正体系，并且成为历史的主人……认为我们自己亲眼目睹了一条链条的形成，我们是其最后一环。(Court de Gébelin 1773—1782，III，pp.3—4)

233

赫尔德在1774年出版的小册子*的一份手稿中，询问人们是否有可能阐明人类的身体和历史发展的任何规律(HW，I，p.685)，他关注维柯已经讨论过的同一问题，维柯只是从法理学和历史的视角进行探究，而现在则重新纳入了人类“身体的”一面(它关系到人类的自然史或后来所称的“生物的”存在)，把人类学融入维柯的图式中。英国学者理查德·坎伯兰在其1672年出版的《论自然法》中就已经采纳了这种方法，同一年，普芬道夫出版了著名的《论自然法与万民法》。坎伯兰对自然法的探究，主要是反对霍布斯在《论物体》和《论公民》中对人类行为所做的解释，赞同托马斯·威利斯和理查德·洛厄对人类心脏和大脑功能做出的最新生理学研究。在《论自然法》第二章中，坎伯兰明确强调人类的生理学本质，以此证明人类的社交性，他不但从人类与其他动物的相同层面上，而且也通过人体特有的组织来进行证明(Cumberland 1672，ch.2，§§ 23—24，pp.132—140)。人类大脑中缺乏盖伦所说的神奇之网(rete mirabile)，而这种网络在大多数四足动物中可以找到，洛厄在他的《论血管：血液的流动与颜色》(1669)一书中认为，人类缺乏这种东西证明了更高级器官的发展，因此，坎伯兰认为，这种现象从生理学上证明：我们的想象、记忆和整个智力取决于大脑

* 指《另一种历史哲学》。——译者

的发展以及人类直立姿势带来的血液的快速循环(Parkin 1999)。

坎伯兰依靠解剖学证据来提出他的命题,即,由于人类在结构和生理上不存在任何明确的阻碍,因此,人类优越于动物,他尤其用这个命题来反对霍布斯的如下观点:动物直觉更精致以及人类体质上的"低能"。赫尔德《论人类的历史哲学》第一卷(1784)会重提坎伯兰的论点,赫尔德在书中反对卢梭、彼得罗·莫斯卡蒂以及康德等人关于人类直立姿势的观点;这种观点认为,人类的直立姿势是原罪的一种物理表现形式,很不自然地把人类与其他动物区分开来,从而让人类遭受独有的病痛和疾病(HW, III/1, p.118)。人们就人类直立姿势的起源和好处争论不休,这场争论表明,在涉及人类在自然中的位置这一问题上,两种历史悠久的两分法依然很流行(尽管一个世纪之前坎伯兰对霍布斯进行了重要批评):被假定的心与物的对立,以及文明与野蛮的分野。

234

1756 年,赖马鲁斯——他死后因其对基督教的异见而闻名——在一本 18 世纪德意志最畅销的通俗哲学读物中,详细阐述了一种关于人类在此世之位置的传统主义观点。他在《自然宗教最重要的真理》(Reimarus 1756, ch.3, §2)中声称,我们可以想象地球上空无一人;因为上帝在创造人类的时候,很可能根本就没有想到肉体这回事,也就是说,他很可能把我们创造成纯粹的灵魂,这种灵魂不需要坚实可靠的居所。赖马鲁斯质问道:"对干酪而言,蛆虫是必不可少的吗?"他在论述人类与其居所之关系时,做出了这种奇怪的比较。赫尔德以西塞罗的格言对此予以反驳。西塞罗说,世界是"神灵和人类共同的居所",世界万物的创造都是为了人类的利益(*De natura deorum*, bk II, §154)。自然为地球带来了生命,生命遵循一种发展模式,直到它进化到人类这种最复杂的有机体形式;因此,我们不能把人类看成是与其他各种生机勃勃的生命体相分离的。赫尔德和夏尔·博内都赞同这种人类自然化的观点(与强调灵魂不朽的宗教顾虑无关),不过,夏尔·博内是一位虔诚的教徒,他在《沉思自然》中毫不犹豫地宣称,为了构想人类灵魂的概念,人们首先必须审视自己肉体的存在(Bonnet, 1770, I, p.lxxxviii)。赫尔德也同样大胆地探究"文化"概念,拒绝承认两种"文化"之分,即一方面把它当作自我保存的手段,另一方面把它当作有教养的"文明"的骨架。自发现新大陆以来,许多来自传教士和旅行者的资料进一步让人们坚信,上帝创造了适合不同社群生活的两类人,即文明民族和野蛮民族。通

过上帝的恩典，开化的部族最终有可能实现自我启蒙，从而达到欧洲文化的高度。依照这种设想，文化被认为赠予了开明的民族，大致就像《旧约》被授予上帝的选民那样。缺乏文化或启蒙，就失去了得救的希望。德意志历史学家克里斯托弗·迈纳斯在他的《人类史的基本原理》(1785)中十分危险地夸大了这种观点，因为他区分了凯尔特人和蒙古人这两个根本不同的民族，认为只有前者才能够获得文明，赫尔德在他的《论人类的历史哲学》中，从一开始就坚持认为，所有部落或民族都有权利声称自己拥有某种“文化”，即便在社会组织最原始的阶段也是如此(HW, III/1, Vorrede, p.9)。 235

正如18世纪中晚期一些评论家所说的，事实上，赫尔德的历史哲学——被认为是对人类(作为自然和社会的存在物)发展历程的叙述——是对启蒙运动时期“三种历史”的综合阐述，这三种历史为自然史、人类心智史以及社会的历史。就其强调人类的位置而言，启蒙时代自然史主要致力于确立人类与伟大的自然阶梯(scala naturae)或“存在之链”的关系或差异，这种自然史的灵感很大程度上来自17世纪的比较解剖学家，如克劳德·佩罗和爱德华·泰森，以及18世纪彼得·坎珀和路易-让-马里·多邦东的现代生理学。正如布丰的《自然史》以及哲学家博内所探究的，对人的界定出现了转向，即开始关注人与存在之链中另一种高级灵长类动物(巨大的类人猿)的关系。至少在18世纪70年代晚期之前，也就是人们认为黑猩猩属于不同的类型之前，类人猿一概被称为“猩猩”(orang-utans)，这是马来语，意思是“丛林之人”。当那种主张人类灵魂具有不朽性和人类理解力具有精神性的观点，在神学上显得不如前几代人那么具有说服力时，人们似乎也不再认为理性和语言是区分人类与其他所有动物的主要特征，之所以这样，部分原因在于，动物显然也是有感知能力的生物，部分原因在于，理性最后被认为是一种实际上的而不是固有的能力，语言被认为是一种必须在社会中学会的技能，由此可见，人类优越于其他动物的重任更多地取决于他的教育而不是他的本性。笛卡儿将动物描述为纯粹的机器，因此，他为18世纪唯物主义铺平了道路，1748年，拉美特利采纳了相同的观点，他在其著作《人是机器》中坚持认为，人类是动物王国的组成部分，相同的自然法则支配着所有生物。拉美特利在探究他得自洛克的一个主题时，坚持认为人类的理性和语言这种明显超自然的才能，只不过是我们各种能力组织起来的结果，它们的 236

发展遵循一种指定的模式。

一些18世纪评论家从上述前提出发来论述人类心智史。他们力图做出这种解释：我们的文化既不是人类理性之产物，也不是我们独特的精神性之产物，而是与外部物体联系在一起的情感价值的表达，人们通过用任意的符号来表示这些物体，从而试图支配和识别它们。对于这种源自洛克的观念的阐发，孔狄亚克的影响是决定性的。他对启蒙时期历史哲学的主要贡献，是从符号发展的角度来阐发其人类理解的概念，即他的语言理论（Aarsleff 1982）。孔狄亚克先后在他的《人类知识起源论》（1746）、《论体系》（1749）以及《论感觉》（1754）中力图阐明，进行思考就是持续不断地将符号联系在一起，这些符号本身被理解为情感的表达。他声称，我们在分析每一次心理过程时，其起源最终都可以回溯到最初的情感冲击，即欲望、恐惧或兴趣，这些情感都是由外物激发出来的，在人类历史的童年期，这种外物很可能启发了我们的先祖，促使他们以一种万物有灵论的方式或觊觎或规避它。在它们各自的发展过程中，儿童的智力和我们文明的不同阶段应当依据符号的发展和语言的进步来相应地加以理解。

休谟、凯姆斯、弗格森、米勒、斯密以及苏格兰启蒙运动时期其他著名人物建构了所谓的"文明社会史"。他们以相似的方式——但除了语言之外，还参考了其他习惯和制度——将所谓的"文明社会史"构想为人类的自然史，描述人类从自然状态发展到文明状态的过程。当使用来自新兴的政治经济学的术语来表达时，各种文明推测史——18世纪中期之后尤其如此——都被构想成人类的"阶段性历程"，亦即，人类通过改善生存方式来脱离最初的野蛮状态：首先是以渔猎为特征的部落，其次是游牧部落，然后是致力于农业生产的制度，最后是以民法管理财产和贸易的商业社会。随意性符号的改进和劳动分工的发展，因此逐渐成为文明进步的关键衡量标准。

237

孔狄亚克努力想实现的目标，无非就是把传统的形而上学转变为乔治·古斯多夫所说的"起源认识论"，或者存在之链的"世俗化"（Gusdorf 1971；Lovejoy 1936）。孔狄亚克并没有探究心智的本质，而是坚持认为，他所要做的就是努力展示心智的运作方式（*Essai sur l' origine des connoissances humaines*：Condillac 1973，p. 99）。他没有假定存在着物质实体和心智这两个平行但毫无

关联的世界，而是想方设法描述一种实验，揭示人类生命的觉醒以及随之而来的所谓心智能力（来自纯粹的物质）的发展。他在《论感觉》中描绘的雕像，一开始只是纯粹的被动接受，然后变得敏感，随后通过保留它得到的最初印象（通过关注它们）来进行回忆和反思。

> 记忆、比较、判断、辨别、想象、惊讶、拥有抽象的观念……认识普遍的和特殊的真理，所有这些只不过是不同的关注形式。拥有感情、爱……希望和恐惧……只不过是不同的欲求形式。关注和欲求原本只是各种感情。我们必定得出结论：感情包括心智的所有能力。（*Traité des sensations*，I，vii，§2：Condillac 1947—1949，I，p.239b）

孔狄亚克认为，即便最高阶段的抽象推理，也不过是感觉印象的各种变形而已。赫尔德会接受这一假说以及狄德罗在《盲人书简》（1749）中的相关阐述。1765年，也就是放弃在柯尼斯堡跟随康德学习之后不久，赫尔德声称“必须把一切哲学简化为人类学”（参见 Pross，in HW，II，pp.1133—1134），并且补充道，人类精神史领域应当包含逻辑学、美学和心理学。赫尔德对感觉印象的生理学及其含义（对包含人类心智史的人类学而言）很感兴趣，他在18世纪60年代末写作的关于人类感觉的文稿以及他的《评论文集》（1769）第四版，就体现出这种兴趣；他的《可塑性》（*Plastik*，1770）第一版以及著名的《论语言的起源》就是反思的成果，后者还在1771年柏林科学院有奖征文大赛中获奖。在这部作品中，他 238 首次接受了坎伯兰就人类认知能力和社交能力的生理学基础做出的思考。赫尔德关于认知和感受性之关系的专论（*Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*，1774，1775，1778）以及《论人类的历史哲学》（1784—1785）前两部分，探究了与坎伯兰相同的问题和相同的主题。

毫无疑问，在孟德斯鸠论述的气候的生理影响理论中，关于人性的自然特征的研究对于比较文化史以及民族志的意义显得非常重要。孟德斯鸠主要在《论法的精神》第14章中阐述那一理论，依据的是迪博和约翰·阿巴斯诺特的著作，而这二人的思想又可以回溯到希波克拉底。1723年，让-弗朗索瓦·拉菲托在《美洲野蛮人的风俗，与原始时期的风俗比较》一书中，通过比较不同大

陆以及不同时代的文化，探讨了人类的道德关系与他们的身体性质和物理环境的联系。他力图表明，北美休伦族人与荷马描述的希腊和特洛伊英雄非常相似。从本质上看，拉菲托的类比和比较说明所有文明以相似的方式成熟起来，并且遵循相似的发展轨迹，在它们的发展进程中，在可比较的时期，他们的工具、制品以及习俗和信仰证明了这一点。这种观点所关注的，不仅仅是体质人类学和文化人类学的阐释——在启蒙时代之后，它们分别成为在大学不同院系讲授的独立学科。在探讨不同地理环境中人际关系的整体状况时，它们也极大地推动了关于公民和种族凝聚力之根源的研究——这种凝聚力使得民族和民族忠诚成为可能——还大大推进了处于起步阶段的社会心理学。

五、文化的规律性和多元性

在那些认为四海之内人性相同的启蒙思想家看来，如何解释多样性以及世界种族和文化多元性是至关重要的。如果18世纪澳大利亚和太平洋诸岛屿的发现证明原始文化似乎类似于欧洲文明幼年期的古代部落，那么，相形之下，我们又如何解释蒙古人历经多个世纪从帝国武士向爱好和平的游牧民的转变，或者如何解释两千多年时间里一度显赫的中华文明的衰败呢？大卫·休谟在《人类理解研究》(1748)中，提倡研究一种新科学，即人类的自然史，以此取代不断被偶然和专横行为所扭曲的王朝史。休谟认为："人类在一切时代和一切地方都是非常相似的，所以历史在这个特殊方面并没有告诉我们什么新奇的事情"。

239

> 它的主要用途在于发现各种环境和情况中人的多种样貌的恒常和普遍原则，为我们提供材料，让我们由此可以形成自己的意见，并且熟悉人类行动和行为的有规则的动机。这些关于战争、阴谋、宗派和革命的记载，在政治家或道德学家那里只是无数试验的汇集，可以据此确定他的科学的原则，就好像物理学家和自然哲学家以同样的方式来熟悉植物、矿物以及其他外部物体的性质一样。(Hume 1975, pp.83—84)

构成人类历史的事件之和，与科学家或自然史学家研究的材料相差无几，

为了阐明物质的规律，这些人必须依赖各种持久不变的自然力量。同样，史学家和人种学者叙述的事实，必须得到人类行为科学家的检验，以便确定人类行动和推理中的普遍一致性。休谟坚持认为，我们必须在人类丰富多样的文化策略中来严格考察人类的事务和活动。他所构想的人性的科学，并不是以如下狭隘的假定为前提，即，人类普遍认同一套有限的固定原则；在确定人类行动的动机多样性时，有必要观察和记录个人行为的复杂性。休谟写道："我们不能……期待……所有的人在相同环境中始终会以完全相同的方式行事，而不允许有性格、偏见和观点的多样性。"

> 这种在每一个特殊方面的齐一性是在自然的任何部分都找不到的。相反，通过观察不同人的行为多样性，我们能够形成有更多变化的准则……我认为，我们可以发现一些行为，它们似乎与所有已知的动机没有有规律的关系，它们对于早已确立的管理人类的行为标准来说乃是一些例外。（Hume 1975，pp.85—86）

就我们对人类的动机、行动和行为模式的理解而言，弗格森在1767年提出了一种相似的推理思路。他在《文明社会史论》中指出：

> 一般而言，人们往往专心致力于制订方案和计划：但是，替他人做规划的人，会发现每一个倾向于自我规划的人都是反对者……即便在所谓的启蒙时代，大众的每一步和每一次运动，都是在对未来同样一无所知的情况下发生的……宪法都不是由协商议定的，政府也不是按照计划复制的。（Furguson 1995b，pp.119—120） 240

他总结道，因此，很明显的是，"各民族偶然有了各种建制，事实上，它们是人们行动的结果，而不是任何人类设计的实现"。弗格森把这一论述归功于莱兹枢机主教的著名《回忆录》，该著作出版于作者死后的1717年。其中阐述的历史哲学，经由马克思《路易·波拿巴的雾月十八日》（1852）的开卷语，在19世纪后半期受到广泛关注。马克思是这么论述的："人们自己创造自己的历史，但他们并

不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在其直接碰到的、既定的、从过去继承下来的条件下创造”。如果说道德涉及人们做什么，而不是如何做，如果正如维柯在《新科学》第三版中所说的，“文明社会是由它自己的子民塑造的”(bk I ch.3; Vico 1971, p.461)，那么得到许多重要启蒙思想家支持的研究人性的科学，探究的是原因和结果，而不是叙述意图。

赫尔德承认，不同地区和不同时代的人类行为既体现出规律性，又体现出多样性。他的这种观点可以解释为什么他的历史哲学中不时出现普遍主义和传统主义共存这一令人困惑的现象，也就是说，他一方面坚持建立在人性之上的历史进程的“规律”，另一方面又强调基于特殊地域环境和习俗之上的独特性。依照他的哲学，文化及其相关的技艺构成了人类自我保存的明确模式和方法，因此产生了社会行为的适当仪式。人的科学(science of man)——后来尤其得到18世纪中后期苏格兰思想家的阐述——的探究者常常在探讨这种问题时，涉及不同社会形态和不同历史时代特有的财产和劳动制度、技术革新以及生产工具，正是由此一方面产生了经济科学，另一方面则产生了后来所谓的“历史唯物主义”。在法国，戈盖在《法律、艺术和科学的起源》一书中也提出相似的问题。戈盖对技术知识在古代(从埃及人到早期希腊人)的发展及其应用的论述，影响了温克尔曼《古代艺术史》(1764)的写作，也影响了赫尔德早年的辩论小册子《另一种历史哲学》(1774)以及成熟的作品《论人类的历史哲学》(1784—1791)。

241

但是，赫尔德在上述两部著作中，猛烈抨击了同时代开明之士的欧洲中心论，这更多是由于另一个相关的、但有点不一样的主题，即技术和道德之间的关系，以及对自然和社会的阐释。对此，坎伯兰、孔狄亚克、休谟、弗格森、戈盖和启蒙运动时期其他历史哲学家的著作都明确地或含蓄地有所涉及。孟德斯鸠关注法的精神，也关注那些决定民族特性的自然力量和心理倾向，同样，赫尔德迫切地想从总体上描述不同民族的社会制度，其中参照了地理和心理因素，注意到这些因素以独特的、与各地环境相适应的方式，塑造了各民族的文化。他在《论政府与科学的相互影响》(1779)中指出：“每一个国家都有成长、成熟和衰败期，它的艺术和科学与此相对应”。这部作品只是《论人类的历史哲学》中对这个问题展开探讨的草稿(参见 Herder 1877—1913, IX, p.375)。“在两千多

年时间里，希腊特有的科学和艺术没有被其他任何时代或民族所超越，它们是希腊的法律和政治制度的产物，尤其是自由……以及共同的进取心和竞争的产物"(Herder 1877—1913, IX, p.328)。

在1774年的小册子中，赫尔德抨击"所谓启蒙运动和世界文明"的那些哲学，主要是因为它们在对待各种具体文化时表现出来的狭隘性，即便它们从整体上探究了整个文明的漫长轨迹(HW, I, p.664)。他在这个小册子中明确指出，"我们这个世纪一般的、哲学上的和博爱的倾向"，也即伏尔泰、罗伯逊或艾斯林等历史学家和哲学家的作品所体现出来的倾向，强调现代世界的成就，无视以往时代的特征(HW, I, pp.618—619)。他认为那种哲学无法理解社团、行会、工匠、学问的社会意义和功能，也无法理解中世纪晚期(或近代早期)使这些制度和职业光彩照人的质朴文化。赫尔德经常对本应大加赞美的孟德斯鸠 242 表露出某种不满。他认为，孟德斯鸠对不同民族的概括显得非常模糊和混乱，是不顾语境地把各种观念堆积在一起。然而，他所喜欢探讨的一些论题，在苏格兰和其他一些地方，恰恰与孟德斯鸠的关联多于与18世纪其他思想家的关联。此外，赫尔德对孟德斯鸠的责难，也是在叹息孟德斯鸠未能坚持原则，叹息那种老生常谈的概括难免会有的缺陷(HW, I, p.611)。甚至赫尔德在《论人类的历史哲学》中坚持认为只存在一个人类，描述它的养育、成熟和变化时，他所使用的也是孟德斯鸠已经使之变得流行的术语。追根溯源，这些术语出自卢克莱修，孟德斯鸠借来塑造18世纪晚期历史学的语言。与孟德斯鸠一样，赫尔德也确信，在人类这个非凡的物种中，语言是每一个社会群体的特性和凝聚力，也成为屏障，甚至将那些联系紧密的邻居和同族人分开(*Treatise on the Origin of Language*: HW, II, p.345)。

为了解释同一人类框架下——人类成员都受到自我保存这一相同法则的激励——的民族差异，赫尔德有时候把注意力集中在一些游牧或航海民族身上：这些民族被迫接受新的文化模式，最终导致它们形成新的民族。赫尔德在《另一种历史哲学》(1774)中论述道："尽管腓尼基人与埃及人相似……但是他们最终形成了完全不同的民族文化"。因为

埃及人……憎恶海洋、憎恶外国人，只待在国内，以便发展……他们国

> 家的一切技艺。腓尼基人退却到高山和沙漠后面的海岸，他们这样做是为了创造一个靠海洋为生的新世界。人们突然抛弃了建造金字塔和耕种土地这种繁重的工作，自娱于微不足道的职业之中。石匠现在不再建造……方尖塔，而是转向建造有用的船只。静默的、直立的金字塔转变成船上活动的、高高耸立的桅杆。（HW，I，pp.603—604）

赫尔德认为，埃及帝国由尼罗河谷划定其边界并且受到周边游牧部落的威胁，因此必须在那种封闭的、受到威胁的空间内创造出一种政治、宗教和文化制度，而这种制度必然是大一统的。相形之下，腓尼基人定居在黎巴嫩山脉和地中海之间更为狭隘的地区，他们别无选择，只能求助于浩瀚的海洋和海神，如同埃及人的方尖塔一样，他们建造的船只也是为了满足相同的象征功能。

243

在探究不同环境中人类生存斗争的文化和神学含义时，赫尔德从夏尔·德·布罗斯的《论物神崇拜》（*Du culte des dieux fétiches*，1760）中得到一些启发。书中描述了宗教活动从物神崇拜到圣像或圣徒崇拜的演变，尽管崇拜的对象发生改变，仪式的原始功能一直保存下来。赫尔德在《论人类的历史哲学》的一份手稿中反问："由艺术或科学所发明和创造的所有工具，除了是符号或替代物，并且代表着一种特征或有助于达到预定目的之外，还能是什么呢？"（Herder 1877—1913，XIII，p.368）。在把我们的语言、艺术和社会制度描述为我们所谓的"文化"构成要素时，我们使用的语言和符号，我们制造的物品，无非就是我们自己对现实的标示或建构。以赛亚·伯林把赫尔德说成是反启蒙思想家，但是这种名声是与他的文化理论以及他利用的各种资料相矛盾的（Berlin 1976）。从达朗贝尔、孔狄亚克、热伯兰、蒙博多、（尤其）詹姆斯·哈里斯以及18世纪其他一些对人类精神史做出贡献的人那里，赫尔德了解到了语言的象征意义，以及语言所表达出来的人类本质需求。从斯宾诺莎、坎伯兰和休谟那里，他采纳了一般人性论的观点，懂得应该把人类行为的道德维度与人类身体结构以及环境所施加的压力结合在一起。从弗格森那里，他不但得知人类社会史反映了人类行为的无意识结果，而且也得知，自然和艺术是混合在一起的，在我们的行为中通常也难以将它们区分开。弗格森在《文明社会史论》中宣称："对于人类而

言，艺术是很自然的”，并且补充道，人类“在某种程度上是他自身体格以及自身命运的创造者……从他存在的那一刻起，注定要去发明和设计……我们或许渴望把他的改良喜好导向正确的对象，我们或许希望行为稳重；但是如果我们希望终结劳动或看到歇息的状况，那么我们就误解了人性”（Ferguson 1995b, pp.12—13）。

为了弥合人类“自然状态”和“社会状态”之间的裂痕，卢梭曾经试图仅仅诉诸人类的“可完善性”这种神奇能力来沟通这两种状态，而赫尔德转向人类“是他自身体格的创造者”这一定义。在弗格森的论述中，这个定义参考了皮科·德拉·米兰多拉那篇著名的论人类尊严的专题论文（*De dignitate hominis*, 1485—1486）。但是，与弗格森不一样，赫尔德在整合自己的历史哲学时，尤其强调人的生理结构。早在《论语言的起源》中，他就强调了理解人在自然中的位置以及人与动物世界中其他物种的密切关系的重要性。他在《论语言的起源》中认为，人类摆脱了动物本能的束缚，从而使我们有可能获得语言和理性，这一点可以通过我们在语言和写作中对任意符号的使用来证明；他在《论人类的历史哲学》中补充道，这种情况把人类变成“第一种生而自由的造物”（*Ideas*, bk IV, iv: HW, III/1, p.135）。18世纪60年代到80年代，欧洲发生多次辩论，讨论那些据称把人类与其他生物分开的身体特征。布丰的合作者多邦东对枕骨洞之功能的发现（1764）、坎珀对类人猿结构的研究，以及歌德对下颚间片骨的发现（1784），所有这些都让辩论更加激烈。我们应当在这种背景下来理解赫尔德关于人类因直立行走而优越于类人猿的思考。对赫尔德而言，这场辩论的必然结果，就是把人视为动物王国不可分割的组成部分，尽管它是由一种普通生命（布丰认为存在这种生命）演化而来的最复杂形式。在四足兽当中，恰恰是人类直立行走这种独特性，把人类的双手和心智从动物本能中解放出来。因此，人类的语言和通常所称的“理性”，无非就是本能（人类所缺少的东西）的替代物，尽管它们从此把人类与其“大哥们”——与人类共享同一个地球的动物们——区分开来。对赫尔德来说，当强迫性本能缺席时，人类行为的任意性通过迫使人类发明自身特有的手段，如语言、社会法则、宗教和传统等（这些手段有助于人类的生存），从而能够使人类轻松适应不同的环境。

244

赫尔德与卢梭以及本应极受敬重的蒙博多勋爵(著有《论语言的起源与发展》,1773—1792)不同,也与莫斯卡蒂和康德截然有别,他力图仅仅以自然主义和生理学依据,从人体的结构和组织的角度来确立人类这个物种的独特性。与亨利·霍姆(凯姆斯勋爵)关于人种多样性的多元发生说(*Sketches of the History of Man*, 1774)不同,赫尔德提出人类单一起源说。据此,我们可以依照人类迁徙以及不断适应不同地形、气候和饮食所带来的影响,来解释人类这一物种的多样性。因为赫尔德认为,社会生活和各种制度的基本要素早已确立,才使我们的先辈能够达到集体自我保存这个目的,所以,在他看来,所谓"开明的"或"文明的"民族与"未开化的"民族之间,只存在程度上的差异,不存在类别上的差异。孟德斯鸠在他的《论法的精神》中,已经在南方人和北方人之间做出了区分,自然为南方人提供了丰富的资源,他们不需要把自己从自然的控制中解放出来,与此相反,北方人通过在严酷环境中的努力工作,创造出了把自己从自然控制中解放出来的文化;他把商业与共和政府联系在一起的理论,说到底,是一种气候决定论。伏尔泰在1756年出版的《风俗论》中区分了各种文化,他使用的方式与孟德斯鸠的大致一样,不同的是,他依据地理轴线(同时也是时间轴线)把东部与南部结合在一起,把北部与西部结合在一起,正如他所说的,如此一来,"土地肥沃的国家首先有人类居住,并且最早开化。整个东方,从希腊到我们半球最远端,早在我们对它有相当了解从而认识到我们自己是蛮族人之前,便久已驰名遐迩"(Voltaire 1963a, I, p.197)。

赫尔德接受这些依据气候和地理对文化做出的两分法,同时他特别强调文化的第三个维度,即时间。他把文明史描述为本质上由两个阶段构成,第一个阶段是古代史,探究从中国、印度、美索不达米亚到埃及、希腊和罗马等帝国的发展和衰败;第二个阶段是现代史,事实上也是欧洲文化的出现和发展,以及它的技术和制度变化。如果以这种方式进行构想,那么现代与古代以及宗教改革以来中世纪晚期之间最重要的差异,或许在于文化概念本身,因为就古代世界的各主要民族而言,他们与公民的或共同体的神灵分享同一种集体身份,而现代世界从一开始(始于罗马帝国的衰亡和基督教的兴起)就受到教皇和封建政府绝对权力倾向的威胁。教皇对每个人的身体和灵魂的系统控制、查理曼庞大

帝国之中封建制度的建立，导致宗教自由、思想自由以及臣民的爱国心丧失殆尽。只是在十字军东征之后，随着教会和封建国家的磐石结构的崩溃，自由和事业心在意大利各邦国、莱茵河地区以及汉萨同盟的商业城市中复兴，但是，现代绝对主义国家复杂的权力机器很快就会卷土重来。与卢梭一样，但不同于启 246 蒙时代绝大多数进步思想家，赫尔德采纳的政治理想既是社群主义的，又是共和主义的；因此，对他来说，国家本身毫无价值。与充满热情的卢梭、弗格森以及此前的斯宾诺莎一样，赫尔德认为："国家的目的就是维护公民的自由"(Spinoza 1972, I, p.604; HW, III/2, pp.542—543)。在赫尔德看来，不管康德在其伦理学中多么忠实于自治这一解放原则，康德在其政治学中却赞同绝对主义的自然法这种古老传统，正如康德在他的《世界公民观点之下的普遍历史观念》(1784)中所说的，依据这一传统，"人是需要主人的动物"。相形之下，赫尔德认为，康德在这方面把他的原则前后倒置了，因为"需要主人的人是动物"这种说法可能更真实(*Ideas*, bk IX, iv: 'der Mensch, der einen Herren nötig hat, ist ein Tier': HW, III/1, p.337)。

1789 年爆发的法国大革命横扫了旧制度，此时，政治上的鼓动者似乎有机会把赫尔德的自由概念付诸实践。但是德意志并非法国，赫尔德也没有创作一部《社会契约论》。普鲁士腓特烈二世和奥地利约瑟夫二世的开明绝对主义在18 世纪 80 年代景况不佳，两位君主被迫放弃或修正他们的改革，并很快相继去世，腓特烈死于 1786 年，约瑟夫死于 1790 年。他们的继承人已经做好准备让各自国家回到从前，并且力图阻止当时欧洲的潮流：1791 年，普鲁士腓特烈・威廉二世与奥地利利奥波德二世在皮尔尼茨会面，同意帮助路易十六恢复王位，由此引发了革命战争。这场战争后来由拿破仑继续下去，并且最终扫荡了老朽的神圣罗马帝国。在这种情势之下，赫尔德的社群主义概念很难获得政治理论家的青睐，新兴的德意志历史法学派——主张以"民族精神"作为实证法的基础——从尤斯图斯・莫泽那里吸收的东西多于从赫尔德那里吸收的，尽管赫尔德的作品包含许多富有感染力的论述。例如，弗里德里希・卡尔・冯・萨维尼的《论我们时代的立法和法学志业》(1814)就是如此。巴纳德认为，政治浪漫主义颠覆了赫尔德的政治概念，我们应当依据奥托・丹恩的冷静分析来考虑他的

上述观点，丹恩指出，在19世纪相关政治和司法文献中，“关于民族主义，人们247可能会谈到对赫尔德的遗忘（或压制？）”（Barnard 1964，p.187；Dann 1993，p.309）。依照康德和费希特对自由的政治意义做出的阐释，1815年维也纳会议之后，德意志的保守主义更加浸染了服从国家的意识形态，依据诺瓦利斯在《基督教或欧洲》（1799）中描绘的景象，这种保守主义主张共同体成员牺牲自由，支持由上帝命定的统合主义国家。

第三部分

自然法学与立法科学

第九章　德意志自然法

克努兹·哈康森

一、近代自然法的流传

为正确评价自然法在18世纪的地位，首先必须指出的是，大部分信奉新教的欧洲人把自然法视为一种近代现象。17、18世纪的思想家非常清楚，在古代和中世纪的思想中，自然法都占有显著地位，但是他们又认为，随着基督教的分裂和近代国家的出现，自然法获得了新的角色。近代自然法的主旨在于为道德生活发现一种与基督教信条不相矛盾，而对各教派信仰持中立态度的基础。启蒙运动的关键性争论之一就是，人类的认知力量，包括道德力量能否，以及在何种程度上足以引导现实世界的生活；自然法处于这一争论的中心。当所有的学科都被调动起来，卷入到关于自然法的基础、本质以及范围等的争论时，这个核心问题变得特别突出。

由于涉及社会生活的基础这一关键问题，这种争论深深地浸透到每一个新教群体，如加尔文派、路德派和圣公会。自然法用自然的信仰代替了天启的信仰，由此导致了一种极其矛盾纠结的观念，亦即，把道德及其各种制度形式——从家庭、经济到国家——视为自然人的创造或表达。同样重要的是，原先人们把宗教视为统治者与被统治者之间的共同纽带和护罩，现在，这一观点开始受到质疑。教会的地位也是如此。

这种争论在很大程度上是由霍布斯和普芬道夫挑起的。在他们看来，上帝把人寄放在这个世界，这个世界的道德特性完全是由于发挥人的意志才被创立

起来。[1] 对于这些唯意志论者来说，关键问题只是，在努力过程中，人类依靠什么来引导？在霍布斯看来，人类有一种最低限度的自然法，规定了理性的利己规则；普芬道夫予以补充，认为人还有一种天然的社会交往能力。不过，社会交往能力究竟是一种道德素质的体现，还是自私利己的延伸功能，至今仍有争议（Palladini 1990）。在随之而来的争论中，在理查德·坎伯兰的重要影响下，这种新自然法遭到诸多攻击，导致一个普遍的结论，即它的唯意志论是与利己主义联系在一起的（Cumberland 2005；Haakonssen 2000；Parkin 1999；Schneewind 1995）。关于这一点，在神学方面，可以见诸安立甘宗和路德派的反应；在哲学方面，可以见诸所谓"理性主义"思想家，比如塞缪尔·克拉克和莱布尼茨，莱布尼茨提出了一种新经院学派的自然法理论（Beiser 1996，ch. 7；Riley 1996；Schneider 1967；Sève 1989）。同样普遍的推演是，一些人竭力为唯意志论自然法辩护，力图证明，意志的运用乃是人的自然特性，它关乎全体人类的幸福。克里斯蒂安·托马修斯就是这一派的主要辩护者，他提出一套自然法理论，认为自然法规定和控制人的激情，使社会生活成为可能。

这样，我们发现，进入18世纪之际，欧洲地区的讨论形成了三足鼎立之势：第一种是各种传统的教派观点，认为道德是以天启为基础；第二种是挑战性的新唯意志论，肇始于霍布斯、普芬道夫，由托马修斯所延续；第三种是理性主义和现实主义的自然法观念，主要借鉴经院哲学，特别是托马斯主义，并以塞缪尔·克拉克、莱布尼茨和克里斯蒂安·沃尔夫为代表。然而，这些思想流派之间的相互关系是极其复杂的，常常由文化和政治环境等多种因素来决定。霍布斯的唯意志论以一种神学观为前提，认为上帝极其令人费解，因此君主既可以为宗教生活也可以为市民生活立法。就普芬道夫和托马修斯而言，唯意志论则有唯信论（fideism）与之相伴，其结果是，在习俗和君主统治占支配地位的地区，人在宗教事务上可以通达神的意志，而在世俗事务上又否定神的意志。就理性主义者而言，他们坚持认为，自然理性确实能够认知源于神意的超验概念和道

1　关于近代早期自然法的一般论述，见 Gierke 1934；Haakonssen 1996a，ch. 1；Haakonssen 2004；Hartung 1998，pt. 1；Hinrichs 1848—1852；Hunter and Saunders 2002；Ilting 1983；Schneewind 1998，pt 1；Stolleis 1988，ch. 6；Tarello 1976；Thieme 1954；Tuck 1999，chs. 1—5；Wolf 1963。

德法则，即便这样一来他们实际上在人类理性中加入了某些神知的关键特性。我们必须把这些流动的思想脉络放在它们与其所处的宗教和社会背景的相互关系中来理解；这一点，可以用不列颠和德意志的例子来说明（参见 Saunders and Hunter 2003）。

或许不列颠和德意志之间最重要的差别在于，普芬道夫式的唯意志论从来没有在不列颠成为一支主导力量。事实上，以普芬道夫和霍布斯为代表的那派 253 思想是在随后的一个世纪才流传开来。把道德体制与政治制度视为纯粹的习俗，这类观点是由大卫・休谟和亚当・斯密以一种新颖的方式提出的，他们证明了习俗乃是一种历史发展的产物。然而，总体上看，英格兰和苏格兰思想家们所关心的，就是改变和破坏普芬道夫自然法体系的唯意志论基础（Haakonssen 1996a，pp.43—44n）。英格兰在安立甘宗（圣公会）内保持了道德思想中的某种未被打破的现实主义传统；而这一传统从托马斯－亚里士多德主义那里寻求灵感，如理查德・胡克和纳撒尼尔・卡尔弗韦尔，也从新柏拉图主义那里寻求灵感，如剑桥柏拉图主义者和沙夫茨伯里伯爵三世（Beiser 1996；Greene and MacCallum 1971；Munz 1952；Passmore 1951；Rivers 1991—2000，II）。在这些思想派别之外，还有斯多葛主义的强烈复兴（Oestrich 1982；Stewart 1991）。当这一传统受到霍布斯和普芬道夫的唯意志论的挑战时，一种折中主义崭露头角；这种折中主义始于剑桥柏拉图主义者，但主要还是通过苏格兰思想家得到发展，其中最著名的是弗朗西斯・哈奇森（Haakonssen 1996a，chs.2，6—8）。人们一方面遵循这样一种思路，即承认柏拉图主义所说的人性中具有某种内在的善的力量，同时也接受唯意志论的观点，强调通过预设道德目的来规定人的义务。人们渐渐认为，这两种观念的平衡可以用一种经验性的道德科学来处理。这些思想上的折中很可能与两场更广泛的运动有联系：一是把英格兰的安立甘宗与一些对立倾向调和到一起，二是尤其通过某些新开设的大学课程来推动苏格兰长老会教派现代化。相比之下，在德意志，则缺少某种单一的政治与宗教相结合的解决方案，加上邦国林立，导致了更严重的支离破碎状态。比如，在勃兰登堡－普鲁士地区，没有国教教会，信奉加尔文教的王朝必须设法统治势力强大的信奉路德教的教会和社会，因此，普芬道夫和托马修斯的激进的反形而上学的唯意志论进驻了大学的法律系，因为它许诺为国家带来一批去教派

化的(de-confessionalised)政府官员。然而,在多数哲学系和神学系,伦理学和法学中的形而上学研究方法仍然牢不可破;这一点,我们可以在从莱布尼茨、17世纪新教学者到沃尔夫再到康德这一谱系中看到。

普芬道夫的学说在盎格鲁-苏格兰的变形,不仅是由于当地的传统,还由于英国是通过"荷兰-瑞士"这个过滤器来接受他的。1685年《南特敕令废止令》颁布之后,在关于胡格诺派教徒所面临的严峻形势的争论中,胡格诺派领袖把这位路德派哲学家当作盟友而接受他的著作;格肖姆·卡迈克尔17世纪90年代的格拉斯哥系列演讲,以及他编辑而成的普芬道夫的《人和公民的义务》明显表现了这一点。最关键的环节是让·巴贝拉克,他将普芬道夫的《论自然法与万民法》以及《人和公民的自然法职责》(1707)翻译成法文本,并做了长篇导言和大量注释,他的译本得到广泛传播,并且又被翻译成多种语言。在瑞士和荷兰,巴贝拉克启迪了一大批新教自然法思想家,其中影响最为持久的是让·雅克·布拉马基。[2]

254

人们不会说有一个什么巴贝拉克学派,但是,他的唯意志论自然法尽管并不完善,却有一个具有历史和理论重要性的独特内核。法国国王声称对臣民的信仰拥有绝对的支配权力。在应对这一挑战时,胡格诺派教徒的态度发生两极分化。一方面,皮埃尔·朱里厄放弃了传统的君权神授理论,接受了源自"反暴君论"的契约论,并且把反抗思想与对显然在1688年英国出现过的那种"神意干涉"的信仰糅合在一起。另一方面,像普芬道夫和托马修斯一样,皮埃尔·培尔对于道德和政治知识之可能性的怀疑,使他认为,宗教宽容乃是君主的礼物,虽然会有暂时的挫折,但这是极有可能由那些最不受流行观念所左右的政府——即绝对君主制——所赐予的礼物(Dreitzel 1997; Laursen 1989)。这些争论的焦点是良知问题。巴贝拉克的意义在于,他通过对这一概念的分析反驳

2　关于Carmichael,参见Carmichael 1724, 2002; Mautner 1996; Moore and Silverthorne 1983, 1984; 以及Moore的现代卷第10章。关于Barbeyrac,参见Barbeyrac 1709, 1728, 1996, 2003; Dufour 1976; Goyard-Fabre 1996a. pp. 11—74; Hochstrasser 1993, 1995。另参Brühlmeier 1995; Dufour 1976, ch. 2; Gagnebin 1944; Harvey 1937; Holzhey and Zurbuchen 1993; Korkman 2001; Larrère 1992, ch. I; Luig 1972; Meylan 1937; Moore 1988; Othmer 1970; Rosenblatt 1997, pp. 93—101; zurbuchen, 1991, chs. 5—6。关于Burlamaqui,参见Burlamaqui 1747, 1751, 1766—1768, 1775, 2002; BrÜhlmeier 1995; Dufor 1976, ch. 2; Gagnebin 1944; harvey 1937; Holzhey and Zurbuchen 1993; Larrère 1992, ch. 1; Rosenblatt 1997, pp. 93—101; Zurbuchen 1991, ch. 5。

了皮埃尔·培尔的怀疑论，并达到了一种比朱里厄更为审慎的政治立场。[3]

良知被视为使人们能够过社会生活的道德力量。它被视为政治社会及其各种体制的基础。因此，对自由地运用良知的宽容是必要的，并且这必须被视为一种权利，通过这种权利，国家权力最终得到限制。这就意味着，主权政府应 255 该被理解为一种与君权神授相对立的约定的——契约性的——保护机制。而且，与霍布斯和普芬道夫不同，巴贝拉克的政治契约观念支持“人民”留有反抗的权利，即使这里的“人民”应该被理解为有道德资格的、有教养的、上层的政府官员与神职人员。简言之，巴贝拉克既吸收了洛克的反抗理论，也吸收了传统的加尔文的反抗学说。如果根据巴贝拉克的观点，不受限制的良知成为一种权利，那么可以说，它是一种不可逃避的权利，或许可称为“义务”，即，在道德和宗教问题上，每个人必须做出自己的判断。另外一种解读是把这种权利称作是不可让渡的权利：它既不能被剥夺也不能被放弃。这种不可让渡的权利的观念在布拉马基那里得到了非常清晰的阐述，他可能对权利观念在美国的发展产生了一定的影响（Haakonssen 1996a, pp. 322—341, 2002; Mcconnell 1996; White 1978）。

巴贝拉克参考洛克的观点，指出了道德作为一种判断力量大体上是正确的，也就是说，道德是一种使人能区分对错的力量。既然如此，我们为什么还需要自然法这种被称为“上帝的法律”的东西来指导我们的行动呢？那是因为，没有神的律令，我们就失去了从善避恶的责任：“你将只会有一种‘心术道德’，而且你是在沙滩上建房子。”（Barbeyrac 1749, p. 13）没有上帝的存在，我们的道德判断就不能建立起良知。因此，当巴贝拉克在一种层面上提出自然权利，即“良知自由权”的时候，又在另一层面上提出道德力量论，认为这种道德力量有着正当的用处，即，符合上帝所要求的用处。这种关于“权利”在自由与正当两种意义上的模棱两可性，是大部分苏格兰自然法学的典型特征，后来又体现在法国启蒙运动作家身上，包括卢梭，尤其是他对自由权的讨论。[4]

3　巴贝拉克的观点通过人们对其主要著作的引用而得以流传，但是他本人在1749做了集中的简短陈述，pp. 1—14. 71—75。

4　Rousseau 1984, pp. 183—184; *SC*, 1. 4, p. 188. 参见 Derathé 1950; Dufour 1976; Gordon 1994, pp. 54—73; larrère 1992; Rosenblatt 1997; Wokler 1988a, 1994a; Zurbuchen 1991, chs. 4—6。关于荷兰，见 Janssen 1987。

二、德意志自然法的政治语境

在18世纪的大部分时间里，上述模棱两可的状况在德意志并不突出，其根本原因在于德意志的道德实在论主要是从亚里士多德而不是从柏拉图那里得到启迪，并且在18世纪70年代以前，德意志基本上没有英国那种对道德载体的关注。莱布尼茨虽然受到柏拉图主义的影响，但是他并没有做出类似于亨利・莫尔对“向善力”(boniform power)和哈奇森对道德感的英国式思考。那种把“赤裸裸的”意志行为视为道德基础的唯意志论，直到很晚的时候，在德意志都没有遇到像样的反驳；相反，德意志主要是在与一种新唯意志论较量，挑战者一开始是正统路德派思想家，既而又是莱布尼茨和沃尔夫。这些争论的语境是十分复杂却极其重要的，以下试图对其梗概做一描述。

256

生灵涂炭的三十年战争随着1648年《威斯特伐利亚和约》的签订结束了，这场战争主要是宗教之争，既是国内的，也是国际的。战争结束之后，德意志政治发生了重要的转向；就政治与司法层面而言，自然法是这一转向的重要工具。和平协议促进了近代主权国家的形成，主权在四分五裂的德意志各领土型邦国采取了中央集权化的、以君主为主的统治形式。这就要求国君们能够克服社会、司法和政治权力在各团体、各省份之间错综复杂的弥散，这种状况既是宗教改革之后所暂时形成的，更是中世纪晚期各种制度的残余。同时，新的主权体系必须面对一个事实，即它是在神圣罗马帝国(包含德意志、奥地利和波希米亚)这个联盟式宪政框架之内形成的。这一体系采纳了罗马法，因此被视为罗马帝国的真正继承者。长期以来，有一种立法者神话对此加以解释：神圣罗马帝国皇帝洛塔三世早在12世纪就把罗马法传播到了德意志。这个神话后来在1643年遭到赫尔曼・康林的驳斥(Stolleis 1983)。不管怎么说，中世纪意大利注释法学派对罗马法的解释，经过几个世纪，渗透进德意志的法律之中。但是，这并不有损于它当时成为罗马法学家和帝国官员手中一件强有力的武器，它只是慢慢地才变弱(Stolleis 1988；Whitman 1990；Wieacker 1952)。面对权力在国内的不断下放，以及主权在尚能记忆的古代宪政名义下的向外弥散，领土型国家的君主们十分欢迎自然法，视其为适合绝对主权的理论，因为它让主权基

于普遍的——“自然的”——价值，无须诉诸历史、传统或者宗教信仰。在这种努力中，君主们从另一个维度受惠于帝国法律，即帝国公法，或者叫“国家间法”（*Staatsrecht*）。通过一系列帝国法令以及国际条约——其中最著名的是1555年的《奥格斯堡和约》与1648年的《威斯特伐利亚和约》，帝国公法有助于提供宗教信仰共存的构架，使君主统辖的领土型国家在这一格局下得以发展（Heckel 1992）。

257 自然法支持君主拥有对其疆域的统治权，尽管实际上这种权利最初是由帝国公法规定的；这样一来，自然法就成为一种反对罗马法学家要求建立帝国体制的工具。在18世纪，各邦国纷纷设法废弃向帝国中央法庭上诉的权利。在启蒙运动时期，尽管帝国无疑在很多方面已经衰弱了，但是，它在某些方面依然起着重要的作用，直到1806年，它才作为拿破仑战争的受害者而寿终正寝；而古代罗马宪政的想象又作为18世纪80年代开始的浪漫主义运动的一个组成部分而得到复兴。此外，既然自然法的存活时间比通常认为的更长久（Dann and Klippel 1995），那么，这两种体系或者说两种不同的法学流派之间错综复杂的关系一直到19世纪仍然具有重要影响。

就各国的内部情况而言，在很多试图通过中央集权来把法律体系“合理化”并法典化的努力中，在起草宪法的过程中，以及在对君主和统治精英阶层的教育过程中，自然法扮演了作为根本性的意识形态的角色。[5] 除法国之外，18世纪绝对主义的典型案例是丹麦，其当年的《国王法》（1665）就深深地受到了雨果·格劳秀斯的影响。1734年《瑞典宪法》这部意义重大的瑞典法典，也受到了普芬道夫自然法的影响；20年后，在未来的皇帝约瑟夫二世的政治和法律教育中，普芬道夫仍然发挥着重要的作用；约瑟夫的法律改革也深受自然法的影响。约瑟夫二世的弟弟利奥波德二世热衷于沃尔夫的思想，尽管卡尔·安东·冯·马丁尼给这些思想增添了“天主教”的音调。为哈布斯堡帝国的德意志部分起草了

5　Klippel 1987；关于丹麦，见 Fabricius 1920；Jorgensen 1886。关于瑞典，见 Peterson 1988；Picardi and Giuliani 1996；skuncke 1992. pp. 127，150—151；Wagner 1986a. 1986b。关于普鲁士，见 Haakonssen 1996a，pp. 135—145；Johnson 1975. pp. 106—133；Klein 1977；Kleinheyer 1959；Reibstein 1962；Svarez 1960. pp. 3—624；Weill 1961；Wieacker 1952，pp. 322—347；参见 Gagnér 1960，ch. 1。关于黑森－卡塞尔，见 Ingrao 1987，pp. 13—16。关于日内瓦，见 Rosenblatt 1997。

法典的，也正是卡尔·安东·冯·马丁尼的学生、深受康德影响的弗朗茨·冯·蔡勒。后来的腓特烈大帝醉心于沃尔夫的哲学，其政治理念中基本上保留了沃尔夫的思想模式。著名的自然法学家塞缪尔·冯·科克才伊曾卷入18世纪10、20年代普鲁士的法律改革，他还是腓特烈在18世纪50、60年代制定普鲁士法律体系的设计师，尽管这一伟大的尝试半途而废。1794年的"普鲁士邦法"受到自然法体系的重大影响，其主要编订人卡尔·哥特利布·斯瓦雷茨1791—1792年间的私人讲座"关于法律与国家的系列演讲"给普鲁士皇太子留下了深刻的印象，他的合作者厄恩斯特·费迪南德·克莱因是柏林启蒙运动的杰出成员，也详尽地探讨了这些问题。布拉马基是黑森－卡塞尔伯爵腓特烈二世的家庭教师，而且瑞典国王古斯塔夫三世也很喜爱他的著作。同时，在日内瓦，权贵集团在与中产阶级争论该城市的共和宪政的真正本质时，也把巴贝拉克和布拉马基卷了进来。

258

由于自然法在政治和法律上的重要性日益突出，它开始被制度化了。它逐渐成为一个重要的研究领域。在第一个以自然法为专业的大学教职设立之后，即，自普芬道夫在17世纪60年代在海德堡大学担任这个教职之后，这一学科被引入了德语世界乃至欧洲其他地区的几乎所有的大学及各种教育机构之中。与专业教职相伴随，出现了一大批教科书（经常以讲座为基础）、纲要，以及关于重要著作（特别是普芬道夫和格劳秀斯的著作）的评注和翻译、书目汇编、学位论文等等。通常，当一个研究领域在确立自己的"学科"地位时，都有自己的学术史，并以此作为这一课题的导论；自然法也是如此（Hochstrasser 2000）。这方面的文献是相当广泛的，可以说构成了启蒙运动，特别是德意志的启蒙运动在道德和政治思想方面的主要文献；更何况，自然法事实上是一个结构松散的领域，而不是有严格定义的学说。它能够适应各种环境和目的，跨越各种教派与意识形态的分野，常常被当作对资料进行系统整理的工具，或者在社会知识细分为各种学科，比如经济学和人口学的过程中，成为其载体（Brüchner 1977；Kippel 1994；Larrěre 1992；Tribe 1988）。

自然法在德意志的大学里地位如此突出，首先当归功于其在治理国家方面的实用性。这使得自然法学家们在许多地方把罗马法同行们挤到边缘。同样重要的是，由于自然法的非教派特征，它才能够在多教派的德意志邦国里与神

学抢占风头。神圣罗马帝国包括了信奉路德宗、改革宗和天主教等不同教派的邦国。在某些邦国，作为统治者的君主与其臣民分属不同的教派，比如，信仰路德宗的勃兰登堡-普鲁士地区却被信仰改革宗（加尔文宗）的王朝所统治。因此，人们强烈关注超越教派之上的自然法，把它视为一种社会道德规范和实在法的基础，君主们也视大学教授们为这类观念的温床，竭力保持与他们的密切同盟关系并对他们施加控制。 259

世俗的、“理性的”自然法服务于主权国家，这幅图景与由官僚机构领导下的社会现代化纲领一道，被视为德意志启蒙运动的不可分割的组成部分。但是，以传统为基础的政治和法律观念，以及那些赞同这些观念的、去中心化的组织和个人虽然会与新自然法发生冲突，却并不一定反对启蒙运动（Reill 1975）。各地法学家们也有在地方性语境中进行开明改革的理念，他们将罗马法、帝国法、邦国的法律、当地习惯法以及自然法杂糅在一起进行传授、研究和运用，从而改进法制和地方治理。各邦政府提出的宏大立法计划之所以能取得有限的成功，部分原因在于当时还出现了其他改革运动这一整体环境（Lestition 1989）。

启蒙运动与自然法之间的关系的另一复杂性在于自然法缺少统一性。为简便起见，我们不妨说，18 世纪德意志的自然法理论可以分成两个大的流派，一个继承发展了普芬道夫的遗产，另一个源于莱布尼茨，而权利理论虽然在 18 世纪初形成了欧洲自然法学的第三个流派，但是这一流派在启蒙运动晚期之前对德语世界影响甚微。18 世纪德意志两大自然法传统分别以托马修斯和沃尔夫为代表，二者的学理差别将在下文讨论，但是它们所具有的社会政治功能可以为研究那些理论问题做一个引导。

这两种自然法有许多共同的特征。比如，它们有同样精致的体系，关注同样的法律与社会主题，而它们的这些体系与主题又都源自于同样的资源，即：罗马法传统、西班牙新经院派自然法以及上述的 17 世纪主要的自然法学家。同样，就都具有非教派性这一点而言，托马修斯和沃尔夫的自然法也都是普世的和“理性的”。它们首先关注的不是权利，而是以推行义务的法律观念为中心。用通常的观点看，它们还都是关于绝对主权的理论。由于这些原因，任何一种形式的自然法都具有我们已经提到的若干实用功能；这使得人们长期以来忽视

260 和低估了它们之间的差别。实际上，它们之间存在着哲学上的巨大差异，这在实践中意义重大。

问题的核心在于，在莱布尼茨这一派思想家，特别是在沃尔夫看来，法律和政治在本质上关注的是作为世界总体系统组成部分的人性的完善；相比之下，在那些普芬道夫派的思想家，特别是在托马修斯看来，法律和政治关注的是限制和安抚本来就受激情支配并且往往会狂放不羁的人性。根据前者的观点，政治的传统目的——人民的幸福——意味着幸福的最大化；在后者看来，则意味着维护和平和秩序。前一种观念的推论是，政治几乎是没有界限的，在这个意义上，主权就应该是绝对的；后一种观点认为，既然任何一种限制权都找不到可靠公认的证明理由，那么政治就应该被限定在它有限的范围之内，而主权只有在这个范围之内才是绝对的。在这一背景下，我们发现，在莱布尼茨的遗产中，正是那种关于人在世界上的位置的哲学见解，为人赋予了政治统治的资格。相比之下，普芬道夫这一派则倾向于排除或者限制在政治上诉诸终极事物——无论那是宗教事物还是哲学事物。

这一差别还表现在这两派思想发挥其社会和政治作用的方式上。沃尔夫派哲学渴望、并在很大程度上获得了统治阶层世俗宗教的地位；特别是在普鲁士，沃尔夫的自然法理论提供了某种后人所称的统治官僚阶层的价值范式(Hellmuth 1985)。托马修斯的哲学则不同，它从来不以成为一种受政治庇护的“世界观”(*Weltanschauung*)为目的，而是更关注培养一种能够划清宗教、道德、法律和政治之间界线的公众精神，并通过专业训练使法律工作者和政府官员成为这些界线的监护人。因此，沃尔夫学派要求，大学的哲学院系能够挑战传统的法律和神学的“高级”学院，成为培养新官僚精英的场所，或者要求把沃尔夫哲学纳入至少是法律训练之中。在这一点上，沃尔夫及其追随者们是相当成功的。相比之下，托马修斯派在哈勒和哥廷根的新法学院影响最大。而且，由于越来越清楚的原因，托马修斯的观念开启了关于法律的历史研究和经验研究之先河，其影响甚广，但也难以说清。

三、克里斯蒂安·托马修斯[6]

261

克里斯蒂安·托马修斯的思想起点在普芬道夫。在后者的垂暮之年，两人交往甚密。托马修斯的第一部重要著作《神法原理》(1688a;1709年英译本)正如扉页所宣称的，是为了论证和阐释普芬道夫的自然法原则，以驳斥各种批评。17年后，他出版了《自然法与万民法的基础——以常识来推论》(1705a; 1709年英译本)，他在该书中再次阐述自然法体系，虽然可以看出《基础》仍然以普芬道夫为依据，但是他的观念已经发生了非常大的变化。

托马修斯声援普芬道夫，他所针对的批评者乃是正统的路德宗学者，特别是在莱比锡颇有影响的神学教授瓦伦丁·阿尔贝蒂(Osterhorn 1962)。阿尔贝蒂在其《基于正统神学的自然法纲要》(1678)等著作中，表达了正统观念，指出宗教信仰具有教义性质，也就是说，涉及关于上帝本质问题的观念。这些观念内在于人的思想之中，但是人由于原罪而不能明了，这样神职人员就有了特别的任务：去“宣示”——而不是去解释——那些在经文里在某种意义上自明的东西。在“堕落”之前，人能够理解那源于上帝本质的神圣指令——托马斯·阿奎那称之为“永恒法”；道德的基础，即，自然法，是需要从人“堕落”之前的初始状态中提炼出来。普芬道夫反对这一观点，最主要的理由是它混淆了人类生活的两个完全不同的方面，这一混淆是非常危险的(普芬道夫 2002b, 2003, 序言; Hunter 2001, ch.4)。信仰或者说人渴望与上帝同在是一回事，而道德、政治以及人希望活在这个尘世上并与他人相处则完全是另外一回事。在普芬道夫的眼里，正统僧侣所想做的，是在人的道德和人类社会之外找到一种特别的制高点，据之他们可以对人的道德与人类社会进行评判。然而，这违背了一个简单的事实：由于人性以及环境的缘故，人总是不可避免地生活在某种道德和社

6　Ahnert 1999; Barnard 1965b, 1971, 1988b; Bienert 1934; Bloch 1961; Fleischmann 1931; Grunert 2000, pp.169—288; Hochstrasser 2000, ch.4; Hunter 2001, ch.5; Kühnel 2001; Leiberwirth 1955; Lutterbeck 2002; Rüping 1968; Schneewind 1998, pp. 159—166; Schneiders 1971, 1989; Schröder 2001; Volhardt 1997, 2001.

会环境之中——虽然他们在这方面也取得了各种现实成就。(在普芬道夫看262来,即使是想象中的自然状态下的孤独生活,也是一种自然法下的道德状态。)人们可以去问,为什么一个人必须生活在这样或者那样的特定的道德和社会安排之中,这样的问题是有意义的,但是如果说相对于具有历史性的道德和社会,可以存在一种超越的视点,这样的说法则是胡说,并且从政治的角度看,还是危险的胡说,因为这样提出问题,本身就凌驾于对道德与社会生活的核心——和平——的关切之上。普芬道夫认为,其中的关系当然是对称的:正如救赎宗教与市民社会的道德和政治不相干一样,可以确定地说,市民社会的道德和政治也与救赎宗教不相干。

托马修斯采纳了这一观点,认为我们作为公共的一员(与我们在家庭或者教会中的个人角色不同)总是从内心的某个特殊的道德和社会政治立场去看待外部世界。然而,早在《神法原理》一书中,他就打破了上述道德/政治与宗教之间的对称关系。诚然,与普芬道夫一样,他仍然认为,作为道德与社会基础的自然法也是上帝意志的表现,而且我们根据对人的日常经验的推理,能够很自然地认识这一法则。然而,通过更加强调人的无能,他令人震惊地把神的实在法——如人们在《圣经》中所发现的——整合进法理学中,于是就有了他这部著作的标题。两种神法之间的区别在于我们认识它们的方法:自然法是通过理性来认识,而上帝的实在法则通过经文来认识;但二者都是神意的表现。

人们通常认为托马修斯的这种做法是三心二意的:他似乎想同时吸纳普芬道夫的自然法观念和更为传统的路德派关于上帝实在法的观念。然而,他的立场是完全不同而更为大胆的。他把《圣经》告诉我们的关于人类原初状态以及随后的苦难的知识看作是历史知识,不具有任何特殊优越地位。相应地,这种知识服从自然法中所包含的解释标准,事实上应由世俗的法学家来解释。这种知识只能用人类的语言来概括,因为正如我们所看见的那样,人类语言紧密联系着人对自然法的最基本的指令——过社会性的生活——的践行。由此看来,托马修斯实际上是在说,在上帝意志的两种宣示——圣经法和自然法——中,为保证人们过上社会生活,前者必须以后者为标准,而两种律法都必须服务于过社会性生活这一目的。当然,其含义是,神学家声称自己对上帝实在法有特

别的洞见,但这种说法在教堂或者神学院之外不会有人理睬。

263 普芬道夫-托马修斯派认为所有的道德价值都直接或间接地依赖意志行为(Thomasius 1688a, I. ii. 74ff);在这个意义上,他们的理论是深刻的唯意志论。任何物体(比如生物),任何状态(比如生物之间的关系),任何事件(比如一个生物对另一生物的行动),都没有内在固有的价值。人类的意志行为本身也不过是自然事件。实际上,在托马修斯后来的作品中,他开始有点从霍布斯的意义上来理解意志,视之为情感因果链中的一环。人的意志行为只是由于与自然法发生关系才具有了道德层面,而自然法也只是因为是上帝的意志才成为道德法。这种观点把道德的基础转变成上帝的善,它所带来的问题曾经耗费了大量的艰辛研究。托马修斯的早期作品也是参与这种争论的。用现在的话来说,他的回答大意是,当道德被视为一种与他人相处的工具时,如果这里的"他人"与家庭、社会、宗教信仰之内有着特殊关系的人不同,而是一般的人类,那么,寻找道德的基础就没有什么意义了。究其理由,就是上面提到的"内在主义"立场;也就是说,作为有着意志和性情的个人,我们总是内在于某种道德立场之中。因此,托马修斯否认我们能够用我们关于上帝的观念去"建立"一般的道德;为强调这一点,他坚持认为,在"堕落"之后,我们实际上已经没有任何关于上帝的本质或者上帝的"善"的可靠观念可以用来指导我们的日常行为了。我们那些非常理性的上帝观念,部分是历史性的,部分是基于《圣经》并运用人的能力所做的类比,部分是从我们在现实世界的生活经验中推演出来的。虽然如此缺乏超验的规范性基础,道德仍然是关乎我们在这个世界的状况的事情;这个世界源于神的意志,而神的意志我们是无从细察的,因为我们的任何立足点都不可能脱离神意的结果——自然法,而我们这里所下的这一判断,也是从这个结果得出的。为强调这一点,托马修斯使用精致的手法来探讨人对自然法的义务问题。所有的法则,包括自然法,都依靠"第一实践原理",即,"服从那发命令的人"。命令者是有权强迫他人的人,否则他就不成其为命令者。法律是命令者下的强迫他人的命令,否则,就不是法律。之所以存在义务,只是因为从属者必须服从命令者(1709[1688a], I. iii. 34—37)。换句话说,法律和义务是关乎人类世界的事情,它们需要定义,但因而也就意味着不需要来自人类世界内部的证明。因此,托马修斯并不认为自己必须重视传统上关于自然法的道德地

264 位问题的“游叙弗伦困境”，而莱布尼茨后来在1706年的一封书信体杂文中试图以这一“困境”问题指责普芬道夫学派（Leibniz 1988，pp. 45—64；参见Barbeyrac 1718）。

既然自然法的内容不能像正统学者认为的源自上帝的本质，或者源自上帝的永恒法，那么人就必须依靠自身的理性以及对自身在这个世界上的经验的反思。这种反思的不可避免的结果是，作为个人，不论是肉体的生存还是精神的发展，我们都全然依赖他人。这是托马修斯的核心观点，也是对普芬道夫类似的将理性与社会性相联的观点的延伸。托马修斯所依据的理性概念是那种对话与交流的概念。推理包含了对符号的操弄，只有在与他人相处的过程中，我们才能学会如何使用符号。因此，没有最低限度的社会生活，人就不可能有语言，也不可能有推理的能力；这些功能是相互依存的。它们还是人类独特的工具，只有我们可以借助它们在自然法的指引下生活。正是通过理性的推理，我们可以反思这样一个事实：如果我们不具有社会性，我们就不会有理性的推理，而如果其他人不是同样地进行理性的推理，我们也就不能组成社会。托马修斯把这些不可否认的事实看作是我们所看到的上帝意志的最明显表征，亦即，我们的行动总是应该有益于被视为具有理性和社会性的整个人类。这一“有益于整个人类”又被理解为与他人的“和平”相处、“平静的生活”，这也可以被概括为世俗幸福的本质。这种理性的“社会性”是基本的自然法，因此也是全部“社会”的基础。

在提出自己早年的自然法理论时，托马修斯接受了这样一种人性观，即人深受激情的影响，但是人也有自由意志，会运用理性去制约激情。位于这种理性制约核心的是自然法及其各种制度化形式。但是，在《神法原理》出版后的几年间，他的这种人类学观点发生了根本的变化（Ahnert 1999，chs. 3—8；Hunter 2001，pp. 209—234）。通过一连串大大小小的著述——这些著述我们在这里无暇论及，托马修斯形成了这样的观点：激情完全决定了人的生活；自由意志作用于对经验的理性理解，这样的事根本不存在。为了过社会性的生活而限制激情的事，只能从最初所说的那种自然法之外去寻找。

265 此外，在自然法学说的内部也有追求改变的动因。托马修斯的《自然法与万民法的基础——以常识来推论》很多篇幅都是对自己早先著作的批评。他在

书中强调，自己以前的普芬道夫派观念中的自然法并不符合作为一个恰当法则的标准。特别是，人类从来没有把自然法作为一种上帝的“命令”而接受，因为上帝并未以某种立法者的方式把特定的制裁与法律联系到一起，相反，行为与制裁之间的联系被托马修斯称作“自然的”联系（1709[1705a]；参见 Ahnert 1999，pp. 91—95）。人们常说，对我们道德表现的奖惩会在来世兑现，这类观点对于托马修斯来说是无用的，因为他不认为这样的生活是可以通过自然的推理而确知的。托马修斯早期怀有普芬道夫学派的观点，把自然法视为与（上帝制定的和人类制定的）实在法相似的、具有制裁功能的命令，只是理解方式与实在法有所不同；但是他现在认为，这种观点是导致另一重大错误的原因。由于将法与特定的制裁联到一起，托马修斯把所有的义务都外在化了，忽略了内在义务，“毕竟内在义务是义务的最佳形式”（§11）。他认为，这也阻碍了他（就像阻碍别人一样），使他不能清晰地分辨道德的不同层次——在他看来，一共有三个层次，分别是“公正”（*justum*）、“礼节”（*decorum*）和“诚实”（*honestum*）；对此我们将在下文详述。说到底，普芬道夫本人把伦理与自然法完全混淆了（§12）。

托马修斯在《基础》一书中做了全面的自我批评，这反映出法学理论上的重大转变。自然法现在失去了直接规范的特征，完全成为一种类比意义上的法则，这与霍布斯的物质观念并无二致。实际上，自然法指出了某些特定行为之间的联系，特别是建立体制与引导情感之间的联系。托马修斯进而将神的终极制裁降格为因果关系，指出因果关系按照上帝保佑生灵的总体意志编织了人在尘世的生活。

由此我们进一步考察托马修斯关于外在义务与内在义务的区分，以及关于道德三个层次的区分。前一种乃是两种制裁之间的区分：当行动服从于对我们外在行为的制裁时，便产生了外在义务；当制裁针对的是我们的内心生活时，便出现了内在义务。这里的前提是，我们天然追求的善就是和平或生活的宁静——要么是内在的（心灵的平静），要么是外在的（行为的安全）。进一步看，外在的和平既可以是不受打扰的纯粹消极状态，也可以是某种确保或促进个人幸福的状态。凡是有助于或符合作为道德生物的个人的内心安宁或平衡的各种行为，构成“诚实”。这就是道德领域，因为这类行为完全是听命于内心、出自

266

于良心,不可能为外力所勉强;它们是爱的行为,如果被勉强,就会失去其特有的道德特征。只为避免打破外在和平的行为构成“公正”。这类行为履行的是外在义务,因为它们是可以借助外力的,并由此成为实在法的合适对象。最后,积极促进生活的外在安宁的行为,构成“礼节”。虽然这类行为涉及他人,并且在这个意义上是外在的,但是它们仍只服从于内心而不受外力强制。因此,这类行为在“诚实”与“公正”之间、在道德与法律之间提供了一条中间道路;它们与洛克的“舆论法”所包含的内容有某种相似之处,可被形容为审慎的事物,或者叫政治。

托马修斯的内在义务观念与康德的自我立法概念毫无关系,内在义务与外在义务之间的区分也不是区分自治与他治的先声。义务只意味着行为与制裁之间的关联。公正、礼节与诚实为各种形式的行为及其对应的制裁提供了一个分类,并在社会学理论中被描述为法度、审慎与伦理。

虽然托马修斯在其《基础》中对自己早期的普芬道夫式理论提出了深刻的批评,但其中仍有重要的连续性。正是最基本的反形而上学的唯意志论,导致了他排斥有关某种自由意志的“精神”观念,而倾向于对激情做出所谓的经验说明。沿着同样的思路,也就会抛弃下面这个观点:把自然法看作是一种命令,其含义与实在法一样,即在立法意图、行为与制裁之间具有明确可知的经验关联。普芬道夫学派的一个基本观点是,自然法是一种事实,追问我们为什么去遵循它是没有意义的;托马修斯接受由此引申出来的后果。一旦追问,自然法的所有具体内容就不得不从世俗资源来推导,即从人类自身的意志行为来推导,而这种意志行为又受我们关于人性及人在世界上的位置的有限认识的指引。在 267 这一过程中,经验方法不可或缺;托马修斯不循常规地认可这种必要性,而且据此把哲思型人类学与道德史,特别是法律史在他的诚实、公正和礼节三领域的基础上结合起来。由此,道德与法律被视为历史的或者文化的(“约定俗成的”)现象,自然法失去了作为被形而上学或者信仰所圣化的“基本规范”的地位。

就托马修斯的这些观点的发展来看,并不奇怪的是,除辩论术之外,他的影响主要在法学理论及其与伦理学的区分,以及在法律史方面(Hochstrasser 2000, pp.141—149; Rūping 1968, 1979)。哈勒与哥廷根这两所在启蒙运动中非常重要的大学中的法学院对传播这种影响起到了重要的作用,其中的哲学

院也起到了一定的作用（Hammerstein 1972，chs.4，5，7）。在上述法学院里，N.H.贡德林、约翰·彼得·冯·路德维希与J.G.海内克丘斯的作用尤为突出。其中J.G.海内克丘斯或许是托马修斯最重要的追随者，他在同样的哲学基础上，将自然法作为一种系统的基础知识用于扩展罗马法甚至日耳曼法的研究（Heineccius 1741；haakonseen 1996a，pp.87—95）。哥廷根大学1737年的创建者G.A.冯·明希豪森曾师从贡德林，新的教师队伍里包括托马修斯学派的一些重要人物，如C.A.霍伊曼、J.J.施毛斯以及G.阿亨瓦尔，后者还受到沃尔夫的深刻影响。正是这些伦理史与法律史学者，为哲学史奠定基础，使得哲学史在哥廷根的几个学科中逐渐脱颖而出，并与不列颠，特别是苏格兰的类似思想紧密相关（Hochstrasser 2000，pp.141—149；Oz-Salzberger 1995，ch.10）。这些学者还在托马修斯的折中学派与J.G.H.费德尔、C.迈纳斯等哥廷根学者同源的"通俗哲学"之间建立了联系（Bachmann-Medick 1989，ch.1；van der Zande 1992，1995）。托马修斯的影响在德意志之外是非常有限的，但是他的确对挪威－丹麦地区的剧作家、历史学家、文学家、伦理学家和文化偶像路德维希·霍尔贝格产生了重要的影响；路德维希·霍尔贝格曾编写过一本教科书，其主要依据是普芬道夫和托马修斯，该书有助于自然法在哥本哈根大学获得持久影响力，并促使其成为一种实践性的法律工具（Foss 1934；Holberg 1716；Tamm 1986）。后来，有人翻译了由巴贝拉克编辑的简短的普芬道夫文选（1742）；此书虽然不知译者何人，但可以是说是对霍尔贝格事业的继续。在瑞典，皇家史官约翰·怀尔德当属于托马修斯派，他影响了1734年法典制定之前的那场争论。然而，相反的哲学思潮不久就从南部渗入了整个斯堪的那维亚半岛。

四、克里斯蒂安·沃尔夫[7]

268

克里斯蒂安·沃尔夫18世纪初在哈勒大学甫一现身，他的学说立即成为

7　Bachmann 1977；Hochstrasser 2000，ch.5；Hunter 2001，pp.265—273；Lutterbeck 2002；Schneewind 1990，1，pp.331—350；1998，pp.431—442；Schneiders 1983；Schröer 1988；Schwaiger 1995；Stipperger 1984；Thomann 1977；Winiger 1992.

与托马修斯折中的经验主义学说相对立的那种形而上学的范例。这种对立在半个多世纪里在很多方面塑造了德意志的思想。而斗争是在一个更大的架构下进行的。[8] 另外还有两个派别具有重要的意义，即路德教正统派与反叛正统派的虔敬派，二者之间的斗争也是以哈勒为中心。这四股思潮都在争夺政治影响。路德教正统派提出，信仰是一种教义——相应地，道德也是如此，而教义是教会所明确宣扬的经文。这言下之意是教职人员应具有政治的身份，而这难免被指责为属于"教皇派"的野心。虔敬派与此针锋相对，要求回到路德"人人是自己的牧师"的观点，打破人的冥顽不灵，直接体验上帝的意志。这种皈依上帝的经验，是全部基督徒生活的基础；但是，与预定论神学相反，虔敬派认为，个人有可能丢失与上帝交流之后的收获。因此，人应把一生的每一分钟都用于在尘世中创造财富，以证明自己无愧于上帝的恩宠。结果，虔敬派寻求君主的帮助，把社会或多或少地转变为一个禁欲主义的劳作场。

虔敬派强调意志与情感是人生的支配因素，这与托马修斯的观点相一致，并且在与沃尔夫的斗争中，与托马修斯派的主要人物 A. H. 弗朗克、J. 朗格和 J. F. 布德不谋而合；但是，虔敬派与托马修斯派之间仍存在着根本的差异（Hunter 2001, pp. 270—271）。在托马修斯看来，虔敬派关注个人的皈依，这与正统派神学家和形而上学家一样，是在主张精神至上，而且，这也因此会诱使人们将政治置于宗教之下，而托马修斯的根本目的是使宗教成为个人事务，与政治分开。相反，沃尔夫学说变得类似于某种公民宗教，还特别倚重君主；但它的基础是一种理性的形而上学，因此与圣经信仰与直接的神启都毫无关系。在这些斗争中，各方都有损伤，最著名的事件是，1723 年由于虔敬派的鼓动，沃尔夫被哈勒大学解职并被驱逐。1740 年他被腓特烈大帝召回并恢复原职。

269

从沃尔夫在世时起，人们通常把他的学说看成是对莱布尼茨学说的发展和系统化。[9] 当然，在形而上学以及在哲学的公共功能观上，沃尔夫与莱布尼茨非常接近。沃尔夫还很乐意加入了反对唯意志论自然法及其各种影响的斗争。

8　Bianco 1989; Erb 1983; Gawthrop 1993; Hinrichs 1971; Hinske 1989; Hope 1995, pt 1; kramer 1880—1882; Ratschow 1964—1971; Sparn 1976; Stoeffler 1973; Stroup 1984; Ward 1992.

9　关于莱布尼茨与沃尔夫，见 Corr 1975; Schwaiger 1995, ch. 3。关于沃尔夫与经院哲学，见 Bianco 1989; Casula 1979; Ruello 1963。Schneewind 在其著作中选译了沃尔夫道德哲学的文章（1990, 1, pp. 333—348）。

然而,他的思想更多地来源于经院思想家,特别是阿奎那,而不是莱布尼茨。原因之一在于,莱布尼茨就这些话题著述甚少,当然无法在伦理学和政治学方面为沃尔夫提供一个可循的系统模型,虽然作为沃尔夫思想核心的"幸福"(*Glück*)观念深受莱布尼茨的影响(Schwaiger 1995, ch.3)。在实践哲学方面,沃尔夫是一个相对独立的思想家,他在这个领域著述最丰。

沃尔夫是个多产而系统的学者。他一开始用德文阐述自己的哲学,后来又用拉丁文重写了约三十卷,对自己的哲学加以系统化。人们常常以为这后一种拉丁文著作只是体现一种德意志人做事的彻底性,即,是为了国际读者而重写自己早期的德文作品,但这是一个误解(Stipperger 1984)。当然,两种文字的版本都从一般知识论开始,然后是形而上学,最后到实践哲学,但除了对于形而上学的内容(本体论、宇宙论、经验心理学与唯理心理学,以及自然神学)做了重要的重新安排外,拉丁文版本还对实践哲学有重大的发展,而这直接关系到沃尔夫思想的政治意义。

简单地说,德文版《伦理学》(即《关于人类行为的理性思考》,1720)与德文版《政治学》(即《关于人的社会生活的理性思考》,1721)包含了一个初步的、粗浅的自然法学说,而拉丁文版则把自然法当作一个完整学科加以阐述。在这一转变过程中,沃尔夫考察了"法律"(*lex*)、"义务"(*obligatio*)、"职责"(*officium*)和"权利"(*ius*)这四个核心概念之间的关系。在对这些关系的分析背后,是他关于"内在权利"(*iura connata*),特别是自由权的深入思考;而这是德文版中没有的。当学者们重新审视这些拉丁文版著作时,如何阐释沃尔夫道德和政治思想中的这些核心特征,已经成为很多重大争议的主题。 270

沃尔夫实践哲学的中心概念并不是人的社会性,而是人性及其状况的完善。这就是所谓"至善"(*Summum bonum*);对它的追求是我们的"至上责任"(ur-duty),是自然法的基本要求。这个至善观念很复杂,只有借助沃尔夫的形而上学才能理解;但是,可以用三个核心特征来表明其性质。人性的完善是我们的天然能力的逐渐实现过程,在这过程中,不论在我们自己身上还是在其他人身上,我们的天然能力都应非常和谐;反之亦然,亦即,在幸福与美满这些神圣的、超越人性的理想的指引下,以快乐为信号,我们的幸福也与日俱增(Wolff 1733a, §§44, 49; Wolff 1738—1739, I, §§, 374, 395)。为了履行对自然

法的义务,人必须享有道德自由,这包括实现人的道德目标或潜能。若非如此,人就是不自由的,因为他们无知、思维缺乏逻辑、受激情的摆布而左右不定。换句话说,沃尔夫把道德自由说成是受正确的道德观所决定的行为,这是纯粹的唯智主义的论述。这对于理解其理论的契约论特点,是非常重要的。

自然法要求我们追求至善或者说最大幸福,这样我们就为道德建立了一个完全独立于上帝意志之外的客观基础。诚然,人性是变化不定的,因此,如果没有上帝有意志的造物行为,就不会有人,也不会有为人性制定的法则;但是,在人性与有关人性的道德法则之间的关联纯粹是观念上的和必需的,无须服从于某种意志甚至上帝的意志。既然人性生来如此,自然法就是不可变更的,甚至"上帝也不能为人类设定什么与自然相对立的法则"(1738—1739, 1, §282;参见 1736, §29)。因此,沃尔夫在肯定格劳秀斯著名的"假设上帝不存在"的命题时,再次表现出鲜明而果敢的立场:"即使没有上帝,自然法仍然存在。"(Wolff 1733a, §20)。这样一来,任何对上帝存在的否定都并不意味着无神论者不需要自然法。问题是,人们为什么有义务要服从它?

人对自然法的义务有三重结构。首先,由于意志的目标是臻于至善,而自然法通过对行为的规定和禁止指引着臻于至善的途径,这样,就出现了一种自然义务。其次,由于人的心智能够明白,在自由的道德行为与至善之间的这种关联乃是神的知性为人所做的各种可能规划的一个部分,也就能够明白,这种义务具有神圣性。最后,这种义务还有一个来源,那就是,神通过奖惩来加强自然法的力量(1733a, §§28—31; 1738—1739, 1, cap.3)。

271

自然法既是对人的行为与人的至善之间联系的描述,同时也是对我们在生活中实现这种联系的道德必要性的规定。这样,它就为人类生活注入了义务(有时作 *officia*,有时作 *obligationes*)。此外,自然法承认权利,只不过沃尔夫很清楚,"权利源于义务,义务先于权利"(1740—1748, 1, §24),而这里的"先于"指的是论证的秩序。这样,就有了与人性一同被赋予的权利,即,内在的、因而是普遍的和平等的权利。"自然权利"与"自然义务"事实上是相辅相成的概念,"各种自然权利与各种自然义务是相互对应的。"(1740—1748, 1, prol.1n)一方面,如果不承认有履行义务的权利,空谈义务是没有意义的;另一方面,就沃尔夫而言,如果不承认义务而谈权利,即,谈权利而不谈按照自然法去行动的

义务，也是没有意义的。这就是“权利”的意义，按照沃尔夫所言，是自然法所赋予的力量，旨在让人类有能力追求自然法所设定的目标——自然义务。因此，尽管自然权利在某种意义上就是自由权，但沃尔夫坚决反对把它们误解为“放纵”，即，那些漠视道德的行为。

除了这个认为法具有道德客观性的经院观点，沃尔夫还提出了一个与格劳秀斯与霍布斯的观点非常相似的主观概念。沃尔夫认为，自然权利是每个个体的属性；他是这样说的：自然权利，以及与之相对应的义务，都是内在的。很多现代学者认为，这种权利内在性的观点使沃尔夫成为现代人权观——把人权视为反抗滥用权力、特别是反抗政府滥用权力的盾牌——的一位先驱（Bachmann 1977, pp.100—114, 1983; Garber 1982; Thomann 1964, 1969, 1974, 1977, and introductions in Wolff 1740—1748, 1749）。在这一点上，有人说，沃尔夫间接地影响到了美国与法国革命中的权利宣言以及宪政主义的发展（Goebel 1918—1919; Thomann 1968）。然而，沃尔夫是否影响了这两场革命，还没有充分的证据证明；沃尔夫及其门徒显然影响了德意志法学及其在法律改革中的运用，而这也很难用促进个人权利的制度保障来概括（Klippel 1976, pp.75—81, 1987, 1993）。这并不奇怪，因为沃尔夫的内在权利理论事实上与现代的观念相差甚远。

虽然基本权利是内在的，但这只是说它不能被剥夺，而不是说它不能被让渡。如果权利能够被一个人从另一个人那里拿走，那么另一个人就一定不是人，不是一个道德主体，而只是一个物。然而，道德主体的确拥有放弃权利的权利，当然，前提是假设这一行为最大程度地符合我们追求的整体的善，即我们的至善。人不会因此不再是一个道德主体，而且在这个意义上，人可以把拥有道德自由的基本权利说成是残余的权利；但是，人可以以任何能够想到的方式自由地将这一权力悬置不用。正是在这一基础上，沃尔夫认可了做奴隶的权利。“‘自然的自由’被转化为订立契约废除该自由的自由”，而这对于沃尔夫来说是人类道德生活的核心（转引自 Klippel 1976, p.37）。人们在追求至善过程中为确保安全进行权利交换，沃尔夫根据这些交换模式，勾画出人类道德历程的图式。其中第一个重要的分野就是，一些人放弃自己完全控制自己人身的权利，以及放弃平等介入周围世界的权利。前一种放弃是（非政治性的）统治的基础，

272

因此也是社会团体，特别是家庭的基础；后一种放弃是私人财产的基础。在这些契约制度出现之前，在“原初状态”下，人们生活在自然平等与道德平等之中（即具有追求至善的内在责任），不受他人的支配，可以自由地保护自己（以及别人）免受他人的攻击，可以自由地寻求别人的帮助，可以自由地通过契约协议来确定自己对他人的要求和寻求伤害赔偿，可以自由地要求与他人拥有对周围事物的平等使用权（而非所有权）。这些自由属于人的内在的自然权利，由它们及其相关的内在义务所界定的原初状态既非反社会的和相互隔绝的，也不是假想的，而是历史的经验。

由于原初状态缺乏实现至善的空间，这就提出了一项责任，即在这一视野之外去寻找以私人财产和社会权威体系为特征的“或然状态”（*status adventitius*）。这项责任也导致了市民状态（*Status civilis*），即政治社会或国家，并逐渐导致“超国家”（*civitas maxima*），即国际社会。原初状态与“或然状态”合在一起，构成了自然状态。自然状态只是一个与文明状态相对应的概念；两种状态的分界线在于：后者，即国家，不是由个人组成，而是由“或然状态”下的社会团体——最典型的是，以男性头领为代表的家庭，以及建立在封建土地占有制基础上，以领主为代表的等级集团或社群。换句话说，在国家的结构里，权利的让渡不再掌握在个人手中。

国家的目的在于通过最有效地追求至善或幸福而确保普遍的善。根据经典的划分，这一目的可以分为三个领域，即心灵的善、肉体的善与外在的善（*tranquilitas*，*securitas*，*vitae sufficientia*）。沃尔夫打算解释国家是如何为其公民提供这全部的三种善，结果形成了一个非同一般的完全福利国家的理论。他在理论上没有为国家追求公民福利设置任何限制，也就是说，国家应该确保公民为构成道德的三种基本责任感到自豪：对上帝的责任、对他人的责任和对自己的责任。在这种追求人的完全福利的热忱中，沃尔夫的状态是很多传统的路德派政治思想的缩影（Link 1979，pp. 137—138）。应该承认，他的确继承了把责任区分为“完善的责任”与“不完善的责任”（以及对应的权利）这一传统“话题”（*topos*），但只是从追求普遍的善这一观点出发，把那一区分转变为紧迫责任与不紧迫责任而已；这是两种不同的追求幸福的方式。他并没有通过区分法律与道德、公共领域与私人领域，来给国家活动设置任何障碍。而且，他没

有像普芬道夫和托马修斯那样，把政治从其他生活领域，如宗教中排除出去。在沃尔夫看来，对国家只存在谨慎性的限制，而不存在原则性的限制。腓特烈大帝的臣民或许会庆幸自己的帝王如其所言，希望“吾国之内，人人皆可随心所欲地或祈祷或私通”；但是，可能至少有一部分人希望这种特权建立在一种比皇家特许更为可靠的基础之上（转引自 Blanning 1997，p. 544）。

在沃尔夫看来，“或然状态”和文明状态的典型制度，是契约性的，但是这与现代政治理论所理解的那种契约论关系不大（参见 Reil 1975，ch.4）。这里所说的契约不需要缔约方特意付出行动，也不必是真实发生的事件。它们通常只是一种道德关系，人们事实上是碰巧处于这种关系中，也就是说，那是一些“准契约”或者“隐含的契约”。所有这些契约的预设前提是，所有缔约方都是道德主体，即履行自然法责任的个人。当沃尔夫谈论这种契约性制度时，他是在表达一种关于社会现象的理论，该理论把社会现象视为一种用理性建立起来的个人和群体之间的关系，并且认为在这种关系中，人们的真实意志和意向所发挥的作用完全是随机的。具体地说，他是在避免一种关于契约的唯意志论：契约 274 可能是有明确意愿的，也可能不是；可能是蓄意地缔结的，也可能不是，但是决定其约束力的，是它们是否促进了“最高的善”。

只有基于这样的解读，我们才能理解沃尔夫自然法理论众多令人惊异的特性中的一点：即它能够被用来证明历史上出现的社会形态——比如封建主义或奴隶制——的合理性。这类制度是否侵犯个人的自然权利，沃尔夫对此并不关心，那是因为，正是这类制度不论有着公正或不公正的“源头”，它们的存在本身都意味着它所涉及的人民并非生活在原初状态——在那种状态下，道德生活的主要特征是自然权利和义务；相反，他们生活在“或然状态”下——在该状态下，权威、财产等导致了或然的责任和权利。既然任何或然的制度在本质上都是道德主体的行为结果，那么它们的基础就是契约或者准契约。当契约各方可能在道德的误导下加入其中时，契约所形成的制度本身就造成了一个新的道德环境。要讨论诸如奴隶制或封建制等制度的正当性，唯一的方法，也是适用于任何社会形态的方法，就是看它作为一种促进至善的手段所发挥的效用。正是这一基本思想，使得沃尔夫把伦理学、经济学或政治学视为“技艺”，从古典意义上看，它们是一些“实践学科”，为自然法这一“理论学科”所设定的各种目的安排

相应的手段。沃尔夫的实践哲学作为一门学科，对道德世界的所有已知要素做出了理性的安排或分类；但对于这一点，我们不能按现代人认为自然法作为道德法所具有的规范地位这一思路去夸大理解。它只是使沃尔夫的以及类似的自然法体系更加接近于"历史理性"这一启蒙观念。

最重要的(准)契约制度是市民社会。除了法治的国际社会这一理想之外，市民社会是人类在以制度求至善的探索征途中所能达到的顶点。市民社会的决定因素是治理，沃尔夫为其基础提出了一种精致的学说(Stipperger 1984)。首先是预设有一项社会契约；通过社会契约，社会化的自然状态中的"大众"就变成了"人民"(*gens*, *Volks*; 1740—1748, viii.5)。再通过一项治理契约，这一群人决定了关于政府的最根本的问题，即，到底是该将政府交由人民自己掌管，从而会导致纯粹民主，还是将政府转交给某些人掌管。若是后者，我们必须区分两种可能被转交的事物：一种是个人人身及财产的所有权，结果就会是"奴隶社会"，另一种是一件"无形"之物，即权威，它通过一项臣服契约，造就了政治政府的权威(*imperium civile*)。

275

沃尔夫从概念上将奴隶制单列出去，由此避免了它与绝对君主制或类似制度相混淆；然后，他通过一些重要的区分对政治政府做了详细说明。首先，他将权利与对象，即我们有权支配的那些事物区别开来。权利本身可宽可窄，我们可能拥有全部的财产权，或者带有不同程度依赖性的财产权，如封建采邑权利，以及更具依赖性的"信托委任"，或者"用益权"(1740—1748, viii.39—40, 92, 95, 98—102)。同样，权利的对象在完整性上也可有不同的程度。它可能是君主权力，或者说绝对权力——在这种权力结构中，人民可能放弃使用权力；也可能是"有限权力"——权力的使用受制于宪政法律或者需要经过大众同意(1740—1748, viii.45, 65—74)。

这些区分的关键意义在于，它们使得沃尔夫能够对各种类型的治理形式做出充分的叙述，而不局限于民主制、寡头制、君主制及混合制的简单的古典划分。他解释说，完整的君主权力可以由一个比较不完整的财产权利所掌控，他的例子是罗马独裁者对完整权力的用益权(1740—1748, viii.70a)。他还承认，可能存在各种形式的较不完整、但又由完整的财产权利所掌控的君主权力，并以分权为例加以说明(1740—1748, viii.65, 69, 72, 74, 95)。

关于国家和政府形式的这种论述,可以通过其拉丁文版与德文版的比较而得到更好的理解。德文版《政治学》(1736)是自相矛盾的。一方面。正如许多人已经指出的,它在很多方面显得很像亚里士多德学派。该书将国家看成实现人类伦理生活的手段,并根据亚里士多德关于君主制、寡头制、民主制和混合制的划分来讨论国家问题;更重要的是,该书认为政治学就是研究对于有道德意识的人来说什么是善什么是恶的问题——关于人性的解释见其德文版《伦理学》(1733)。另一方面,沃尔夫提出的三种基本的国家形式,似乎原则上都具有自然法之下的道德合法性。这体现在其拉丁文著作的形式分析。在这里,根本问题并不是国家形式在道德意义上的善恶问题,而是法律层面上的事实,即,在特定的国家形式中,什么可以说是"契约"各方都"同意"的?关于这个问题的思考,表现为德文版与拉丁文版著作对奴隶制作为一种治理形式给出的不同理由。在德文版中,奴隶制是合法的,只要它能够促进那些被统治者的公共的善,比如,当被统治者过于愚昧,不能从其他的治理形式中受益的时候,就需要这样的制度。但是在拉丁文版中,首要问题是人们是否有权放弃自己的自由权。 276

这后一思路走到最后,就会全面质疑沃尔夫实践哲学的道德基础,即在自然法作为责任所要求的道德至善的框架下,道德好坏的客观标准在哪里?在《自然权利》(*Jus naturae*,1740—1748)中,道德的客观标准受到其思想中的契约观念的严重威胁,但从未被放弃。他的契约观要求,主观的权利必须被视为道德的首要特性。沃尔夫本人很难打破在客观的法律与主观的权利之间的这种两难困境。但是,他从德文版《伦理学》与《政治学》中用法学伪装的亚里士多德式市民人文主义转向拉丁文版《自然权利》中的极其规整的关于社会及其多种治理形式的自然法理论,乃是表现出近代早期政治思想迫不得已转向现代的一个戏剧性的、或许有些拙劣的插曲。

虽然在《自然权利》中,主观主义权利论究竟有多大潜力尚不明了,但是可以清楚地看出,该书对于各种政府形式所采取的以事实为依据、不做评判的论述方式,意味着它能包容一种对法律和政府的历史研究,并且能够为那些关注具有历史独特性的德意志本土法律与制度的学者所用。这些,加上托马修斯对历史的强调,意味着我们很难再坚持那种教科书式的区分,即普世的自然法(不

论是托马修斯的还是沃尔夫的）与具体的历史法则之间的区分，以及相应的在推行改革的绝对主义与以等级为基础的传统治国理想之间的区分。然而，沃尔夫能够“容纳”历史维度，而托马修斯却“亟需”历史维度。沃尔夫学派在18世纪50年代至70年代在整个新教德意志地区到处宣讲，沃尔夫的遗产由于过于庞大反而变得模糊。当时，沃尔夫派的范畴越来越不明晰，不论是哲学家还是法学家，即便并不属于严格意义上的沃尔夫学派，也受其影响（Hammerstein 1983）。摩西·门德尔松就是这样的哲学家，而G.阿亨瓦尔与L.J.F.赫普夫纳是这种法学家的例子（Altmann 1982; Höpfner 1795; Mautner 1994; Mendelssohn 1983[1783], 1997, pp.295—306; Plohmann 1992）。

沃尔夫的影响虽然不总是那么突出，但是其广泛程度却很明显，而且意义深远。他的那些比较纯粹的学说，在哈勒大学和奥德河畔法兰克福大学这两所277普鲁士最主要的大学以及其他很多大学里被讲授。在沃尔夫本人待过的哈勒大学，丹尼尔·内特尔布拉特这位沃尔夫学说最忠实的信奉者讲授自然法长达45年之久，在奥德河畔法兰克福大学，约阿希姆·乔治·达列斯定期讲授这一科目，以致到1786年为止，他一共讲了100次。他们两人都写了沿用很久的自然法教科书（Nettelbladt 1772, 1777; Daries 1762—1763; 参见 Landsberg and Stintzing 1898—1910, 1, pp. 284—286, 289—299 and 2, pp. 192—193, 195—199）。至少，从训练普鲁士新式官员的需要中，涌现了对这一教育的特殊需要。由此，我们可以具体勾画18世纪后半叶普鲁士官员的基本“价值体系”是何以借助沃尔夫学派关于生命的意义就在于为公共的善恪尽职守这一自然法理论而形成的（Hellmuth 1985; 参见 Melton 1988）。人们曾经说，当时的法典编纂深受沃尔夫学派自然法学说的影响；现在我们可以进一步深化这种解释。

沃尔夫体系在信奉天主教的德意志、奥地利以及意大利等地区的大学里都很容易被接受，在那里，他的自然法被认为促进了晚期经院哲学的近代化（Bianco 1993; Bruch 1997; Hammerstein 1985）。同时，沃尔夫思想还得以进入法国的启蒙思想，只不过其属性未明（Carboncini 1993）。除了瓦泰尔之外（下面还将讨论），沃尔夫在法国的传播，主要是通过柏林科学院秘书、胡格诺教徒J.H.S.福尔梅，他翻译了沃尔夫的那些广为流传的杂文，虽然我们还很难判断

如他所谓的这种“罗马哲学”到底发挥了多大作用(Formey 1741—1753, 1755, pp.111—112; 参见 Deschamps 1743—1747; Hochstrasser 2000, p.176)。福尔梅早年对沃尔夫的《自然法与万民法原理》提纲的摘译似乎影响有限。[10]以前人们一直认为,《百科全书》中的“自然法”词条是狄德罗抄袭沃尔夫而作的;但是今天我们知道,那是一位佚名作者从塞缪尔·克拉克的《论存在与上帝的属性》(*Discourse concerning the Being and Attributes of God*, 1704—1705)中几乎一字不差地照搬过来的,因此我们相信,沃尔夫对于1789年的那些事件并无明显的影响(Burns 1984; Yhomann 1968)。

与格劳秀斯、普芬道夫、托马修斯等一大批近代法学思想家一样,沃尔夫把他的自然法扩展为“万民法”;而且,“万民法”这一概念越来越清晰地意指现代意义上的主权国家之间的道德-法律关系(参见 Cavallar 2002; Tuck 1999)。然而,这种老式的万民法用虚构的“世界联邦”,即普世的政治社会这一概念作为理解国际世界的框架;而把单个国家看成这种超级国家的成员,就如同市民 278 是一般国家的成员一样。当然,这一类比有助于让人们如同接受公民之间的不平等一样来接受国家之间的不平等。所幸的是,瓦泰尔从根本上改变了这一观念。[11]他主张国家作为法律(主权)实体所具有的平等性;在建构这一关于主权国家权利平等观念时,他显然倚重了瑞士遗产(巴贝拉克与布拉马基)。他反对传统自然法(包括沃尔夫的自然法)中普遍存在的家产制国家观(Vattel 1916 [1758], preface, p.xvi; bk 1, p.61);他甚至承认,人民保有积极地抵制暴政的权利(Vattel 1916[1758], bk 1, §46; bk 2, §§55—56; Vattel 1762, pp. 348—349, 429—430)。然而,瓦泰尔接受了太多的沃尔夫的哲学,难以形成融贯的总体性权利理论。他认为道德的第一法则就是追求至善,并且认为这意味着,出于社会目的,根据契约放弃任何权利都是必要的。瓦泰尔在七年战争期间出版自己的著作,闭口不提那些关于殖民主义和帝国的争论,其意图就在于贡献一部指导国际事务的实用手册,并且众所周知,这一点大体上实现了

10　卢梭虽然知道福尔梅,但从来没有论及沃尔夫,见 Derathé 1950, pp.99—100,参见 pp.31—32。Elie Luzac 出版了沃尔夫提纲的全译本。

11　Vattel 1996[1758], 1762. 参见 Hochstrasser 2000, pp.177—183; Jouannet 1998; Ruddy 1975; Whelan 1988。

(Vattel 1916 [1758], 1, preface, pp. xiv—xv, xxiii; 参见 Ruddy 1975)。他的《万国法》(*Law of Nations*, 1758)对国际法产生了现实而深远的影响,到 19 世纪时,已经广为人知了。

在斯堪的纳维亚,沃尔夫对大学教学也产生了重要的影响,而这种影响在理论哲学方面比在实践哲学方面更甚(Frängsmyr 1972; Koch 2003, pp. 21—31, 76—99, 235—240)。其中最著名的是弗里德利希·克里斯蒂安·艾尔乔夫。他提出,动物也有理性,只不过与人的理性程度不同罢了;据此,他明确指出,应该把动物——根据沃尔夫——也纳入自然法之内,使之成为道德共同体的完整成员(Eilschov 1747, 1748; 参见 Koch 1976)。在荷兰的一些大学里,关于沃尔夫的讲授是有限的(Janssen 1987)。但是,由于埃利·吕扎克 将其《自然法与万民法原理》翻译成法文,沃尔夫引起了重要的反响,吕扎克认为自己这个注释详尽的译本是巴贝拉克那个重要译本的延续(Velema 1993, ch. 3)。而沃尔夫在瑞士的影响通过瓦泰尔得到了强化(Zurbuchen 1998)。

279

五、伊曼纽尔·康德

道德与政治思想史的著作通常给人留下这样的印象:自然法先是被休谟、边沁与康德所扼杀,既而又被历史主义、唯心主义与实证主义所埋葬。对于 18 到 19 世纪的那场转变,特别是德语世界里的转变,这样的评论远不充分 (Klippel 1993, 1995; Schröder and Pielemeier 1995)。我们可以从当时的一个说法入手来探讨这一问题。1793 年,莱比锡的哲学教授卡尔·海因里奇·海登赖希写道,如果一个人"按照对自然法原则的表述的纯粹和完整程度去考察自然法的学说史的话,他就只能把这一历史划分为两个阶段:康德以前的不确定论述阶段和始于康德道德理论的确定论述阶段。"(Heydenreich 1793—1796, I, p. 107)

海登赖希的这种夸大其词,不能简单地说成是康德拥趸的精神胜利法,而是很多人都赞同的一种观点,乃至众口铄金(Kersting 1993, pp. 151—174; Klippel 1976, ch. 8)。当康德于 1785 和 1788 年出版了其批判的道德哲学著作后,"绝对律令"立刻被视为为自然法理论提供了新的基础。事实上,《道德的形

而上学基础》与《实践理性批判》激活了这种理论方式，以至于当康德最终于1797年发表自己的法学理论时，大量的关于自然法的“康德派”作品已经问世；《权利教义》* 问世后几个月之内各种评论便纷至沓来。这类作品的作者涵盖了从雅各宾派到保守主义者的各种思想家。

此外，在丹麦，关于康德法律学说的形态的争论很快活跃起来。安德斯·桑德·厄斯泰兹修正了康德的理论，并一度迷恋费希特的理论，由此提出了一种与丹麦绝对君主弗雷德里克六世针锋相对的自由权利理论（Ørsted 1797；Tamm 1976，pt 2）。尼尔斯·特雷肖夫是克里斯蒂安尼亚（现在的奥斯陆）大学创建人之一，在挪威脱离丹麦并与瑞典合并（1814年）之后参与政治活动。他任教于哥本哈根时提出的自由哲学就受到关于康德的那些争论的启发（Treschow 1798）。在瑞典，乌普萨拉大学的哲学家丹尼尔·伯蒂乌斯继承了康德对于自然法的创新（Boëthius 1799）。

康德学派对自然法的占领，可以说是本章一直在说的两个“学派”或直接或间接的遗产继承者之间长期斗争的结果。具体而言，对于沃尔夫学派的形而上学观来看，这是一种胜利，只不过经过康德之手而被大大改造。其中核心的变革是把关于“自然法”的形而上学转变为关于“自然权利”的形而上学；这一过程常常被人忽略，因为在德语中，这两个概念通常都采用同一单词 *Naturrecht* 来表达。当问题澄清后，“人权”[*Menschenrecht*（e）]成为表示主体概念的通用术语，当然，也因法语的“人权”（*droits de l'homme*）一词而得以巩固。 280

从18世纪中后期开始，兴起了一股“人类学”热，这是对人类生活与文化诸方面的广泛的实证研究，在英语中通常被理解为“关于人性的科学”（Zammito 2002）。其中一个重要因素就是始于普芬道夫和托马修斯、随后得到很大发展的本土传统，即认为人类生活中的道德与政治制度具有“习俗性”特征，应予以历史角度的研究。英格兰－苏格兰学派关于市民社会的历史观，对这类研究也起了推波助澜的作用（Oz-Salzberger 1995，ch.8）。就自然法而言，关于社会与历史中的人性的研究导致人们拒绝把自然状态当作人类（在历史上或逻辑上）的“原初”状态，正如原初契约的历史真实性面临质疑一样。

---

* 《权利教义》，英文 *Doctrine of Right*，是1797年出版的《道德形而上学》（即前文所提到的他自己的法学理论）的第一部分。——译者

与政治与法律领域的这种历史主义转向同时发生的，是对道德进行经验研究的新旨趣。在很大程度上是因为受不列颠的道德与常识哲学的启发，德意志思想家把注意力转到心灵的道德力量这一问题上，包括认知能力和积极行动能力（Kuehn 1987；Waszek 1988，ch.2；van der Zande 1998）。在传统的莱布尼茨与沃尔夫学派的理论中，积极的道德力量被简化为由纯粹的认知或理论活动所激发的对至善的理智之爱，道德生活就是一种形而上学的理解活动。由于承认道德感受的作用，这一思路就需要修正，这时，我们就开始转向另外一种观念，认为道德学说关注的是人应对世界，包括应对其他人的能力，而不仅仅是对世界的认知。

面对社会学的历史主义和人类学的经验主义的双重挑战，德意志形而上学传统经历了一系列再造，在康德那里达到了顶峰，终于战胜了挑战。这种再造的基本模式是，通过集中对付形而上学的个人观，接受这种新的个人主义理论并改造其经验方法。这样，如果有人将自然状态说变成人性概念的一个组成因素，就可以避免从历史角度反对自然状态论以及随之而来的对市民社会的历史化。也就是说，在旧自然法中，自然状态是人类的集体状态，而在18世纪晚期的新自然法中，它变成了个人的状态，与时间和地点无关。在以往的那些理论中，自然状态涵盖了据说是为了建立政治社会而必须抛弃或改造的那些人性特征（首先是人的自然自由和自然权利）。然而，如果这些自然权利是每个人的人性的一部分，它们在确认权威的合法性时应该继续起作用。这种把每个人的天然自由视为权利的观念与以往把自由良知权利视为自然权利的观念结合到一起，就像此前令人震惊地在卢梭那里发生的那样——越来越多的欧洲人与卢梭一起思考，人何以“生而自由，但无往不在枷锁之中”（*SC*，1，1，p.41）。然而，正如我们在本章第一节所说的，良知权利同时还是正确运用良知的责任，而这种认为自然权利不止是一种自由，更是一种有着特定的、合乎道德的用途的自由的观点，仍然是各种新的权利学说必不可少的组成部分。

经验主义对形而上学传统的这第二个挑战也是以同样的方式解决的。如果人是天然自由的，经验主义那些关于道德情操的形成与功能的研究就可以被搁置一旁了。如果道德主体能动性的核心是行使以非经验的（“纯粹的”）道德理智为基础的固有权利，那么，道德主体如何看待这种权利，就是一个不相干的

问题了，至于这种权利缘何而来，就更是一个不相干的问题了。人作为理性的存在，是自治的或者说自律的主体，而与其现实环境无关。

然而，核心的问题是，这种形而上学的个人主义理论是否能够解释人与人之间结成的社会？为什么一个人的自律行为会与另一个人的类似行为相关？我们根据什么可以假定，一个人的权利必然引起另外一个人的责任？从最广泛的意义上讲，道德世界如何才能井然有序？这些就是 18 世纪 90 年代德意志政治思想家、特别是早期康德学派苦苦思索的问题（参见 Beiser 1987，1992）。这一思路与莱布尼茨的宇宙和谐观念是相似的，与沃尔夫关于社会生活的内在目的乃是造物的最大幸福的观点也是相似的，而这一切都与普芬道夫－托马修斯学派关于市民社会是为了避免暴力这一底线观念形成鲜明对照。在这个问题上，在康德本人的《道德形而上学》(1797)一书问世之前，对于那些受康德影响的思想家来说，"自律"或"自我立法"意味着对康德在其《道德的形而上学基础》一书中已经着手讨论的"绝对律令"的运用。根据这一原理，道德世界可以被划分为两大领域：一类是被准许的行为，因为它们的行为准则是普适的；另一类被禁止的行为，因为它们的行为准则不是普适的。但这样说，只是从消极意义上明确了我们的某些责任，即，什么不能做；而那些积极的责任却统统未被明确（比如，慈善的责任至多只意味着这样一种模糊的命令：考虑在某种时候出于某种慈善目的付出某种东西）。在责任领域之外，人类行为涵盖了任何被准许的行为；对于某些思想家来说，那一广泛领域就是权利，费希特的早期作品就持这一观点（Fichte 1796—1797）。 282

费希特年轻时就独具慧眼地发现了这一招惹麻烦的结论中的霍布斯式逻辑，其洞悉程度超过了此前或此后的多数政治思想家。或许，权利与责任之间并没有任何原则性的关联，自律个体之间的和谐或许不涉及道德问题，而是一种纯粹的审慎之举（或者说，对于那些信奉休谟或者柏克的人来说，这是一种通过历史而慢慢调适的情况）。为了坚持这类观点同时又保留住某种权利概念，费希特及其同时代人就应该提出一套新的理论，为权利概念赋予独立于责任概念之外的道德立足点；但是这样一来，权利就变成"主观的"，这不仅表示它是道德人格的特征，而且表示它没有"预设"一种客观而有序的权利－责任关系。实际上，这些思想家大部分都避开这类说法，常常坚持说"权利"意味着"欠下某种

类似责任的东西";后来的评论者们也都采取同样的循环论证方式。

与只下定义的人不同,康德本人竭力寻求一种更有力的方式,以确保道德世界井然有序又不忽视权利。他的核心做法是,先设定有一种本身就含有自由的共同道德经验,然后深入阐释这类自由所带来的后果。然而,既然道德决断过程中的自由经验似乎很难用实证方法来确定,那么,这种被设定的经验就必须被纯粹化。对于那些尚不信奉康德学说的人来说,这一做法似乎总在循环论证,因为,纯粹的标准似乎就在于人在决断时不受"感官"的影响。实际上,的确有人认为,《道德的形而上学基础》与其说是一篇论文,不如说是某种关于精神修养的教诲,好让人们对真正的自由经验做好思想准备(Hunter 2002)。不论人们如何解读康德所设想的那种"纯粹的"道德自由经验,康德的结论仍然是这样一个著名的主张:这种自由经验让我们的存在既是自由的,同时又受制于一般性因果关系的影响。而最常见的解读方式类似于这样一种形而上学的观念:我们本体的自我属于时间、空间与因果关系之外的领域,而我们经验的自我属于感觉世界(参见 Ameriks 2000a, intro. And pt 1)。不管对于那些门外汉来说,这些预设看上去多么脆弱,康德对于形而上学传统的变革都毫无疑问地使莱布尼茨与沃尔夫只剩下前辈这一地位,而普芬道夫与托马修斯则几乎被打入忘川。

283

康德《权利教义》中的法律与国家学说,是其30多年思考这一问题的结果(xix, 422—613, xxiii, 207—420, esp. 207—370)。[12]他曾反复讲授自然法,一直采用的是阿亨瓦尔与皮特合著的教科书(1750);他在通信里以及那几部更为著名的批判里,已经预示了自己这部关于道德哲学的著作。但是,该书极大地改变了自然法,并提出了批判的道德哲学,其方式着实让追随者感到意外。[13]康德对于形而上学自然法传统的改造,核心在于其提出的"自律"概念;自然法并不外在于道德主体,只有自我立法才是合法性的源头。然而,为了保证这样的自我立法能够产生权利教义,为国家贡献一个基础,对于这里所说的自我的设想必须是基于经验假设,而这种假设在《道德的形而上学基础》以及第二部《批

12 在这里,康德的未出版作品是按科学院版(Akademie Ausgabe)全集中的卷数与页码标注的。至于已出版的作品,另标注了出版年份,而卷数与页码仍然依照科学院版。翻译作品则全部又标出了科学院版的卷数与页码。

13 Brandt 1982a; Busch 1979; Kersting 1993; Ludwig 1988; Ritter 1971.

判》中尚未得出。正如《道德的形而上学基础》里指出的，根据道德法则，“理性存在者必须始终视自己是在因意志自由而可能达到的目的王国里立法，而不论自己是这个王国的成员还是君主。”(iv，434[1785])* 但是，当这一目的王国被认为是以经验现象世界的形式而呈现，而且在这个世界里人们具有多种多样的目的时，对理性存在者的立法又有什么样的要求呢？康德认为我们必须把这个问题分解为两个。首先，在对那些目标的真实情况进行抽象时，理性能够就我们追求目标的模式向我们揭示什么？其次，难道真的有什么目标是我们必须拥有的，并且它们不是谋求其他事物的手段，而(“绝对地”)是目的本身？这两个实践性问题，前者在“权利教义的形而上学第一原理”中加以讨论，后者在“道德教义的形而上学第一原理”中加以讨论；二者合到一起，就成为《道德形而上学》。[14]

康德坚持认为，作为体现理性必然性的具象个人，有权利支配自己的自由；让我们就从这里开始讨论(vi，237—238[1797a])。[15]这里指的是一种占有权(而非财产权)，即，占有自身、自身的行为以及在时空中的位置的权利，这种占有就产生了一个行动者的具象自我——他占有地面、填充空间、呼吸空气，等等。否认人的这一切就等于否认人作为道德个人的身份。然而，这并不意味着人有权在任何时间占据世界上的任何位置，以及持有任何事物(康德很赞赏洛克的那个摘苹果的比喻**；vi，250)。人在世界上何时、以何种方式处于何种位置，完全是偶然的事情，属于一种经验问题。从纯粹理性(作为一种抽象原则)的观点

284

---

* 作者在此引用的是较普及的 T. K. abbott 的《道德的形而上学基础》英译本，“目的王国”作“a kingdom of ends”；而在 L. W. Beck 的英译本中，该术语作“a realm of ends”。——译者

14 康德的《权利教义》文本有很多地方被篡改了，B. Ludwig 于 1986 年做了修复。我参考了这一版本，以及科学院版中的相关内容。B. Ludwig 的重新编排在英译本中有所反映(康德，1996a)。更一般的评论，见 Batscha 1976；Brandt 1974，pp. 180—201，1982b；*Columbia Law Review*，87(1989)：“Symposium on Kantian Legal Theory”；Deggau 1983；dreier 1986；Ebbinghaus 1986；Goyard-Fabre 1996b；Gregor 1963；Guyer 2000，ch. 7；Hunter 2001，ch. 6；*Jahrbuch fur Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*，5(1997)；Kaylbach 1982；Kuhl 1984；Kusters 1988；Maus 1992；Mulholland 1990；Murphy 1970；Rosen 1993；Schneewind 1993，1998，ch. 23。

15 从这开始的两个自然段试图重新组织《权利教义》第一章第一部分中的主要观点(*Doctrine of Right* vi，245—257)。

** 洛克说，如果我仅仅用手拿住一个苹果，或者仅仅是在物质上占住它，那我还没有权利把这个苹果称为“我的”；除非我有资格说：“我占有它，虽然我已经把它从我手中放开，不管把它放在什么地方……”译文参考[英]洛克：《政府论》(下篇)，叶启芳、瞿菊农译，商务印书馆，1964 年版，第 19—20 页。——译者

看，世界的任何部分——时空中任何事物与事件的组合——作为一种可能性对任何人都是开放的。而且，我们必须承认，还有这样一种可能性——没有比这种更强的可能性了——任何人都想要在这个世界上得到除了他或者她偶然得到的那个位置(事物)之外的其他的位置(事物)。最后，我们还必须承认世界是有限的这一经验事实。虽然我们在任何特定的时候都有可能到达其他什么地方，但从“纯粹理性”的角度看，也就是说，在对特定个人特定情形的抽象中，人在这个世界上的整个生命历程必须被分成一个个的阶段。历史的起伏变迁所带来的这种分段——一个人恰巧发现自己处于其中的一个阶段——并没有理性的根据：若是有“很多理性”，这种分段会变得完全不同。换句话说，世界上人与物之间的各种经验联系(比如体力控制或劳力补充)并没有理性的支撑，需要用纯粹观念上的理性联系来代替。

如果可允许一个人使用强力来阻止他人干扰自己与自己所选择的物品之间的关联，那么，那一物品就是这个人的财产。康德的“可允许性”概念是这里的核心(Brandt 1982a; Szymkowiak 2002)。你不需要有什么特别的理由来反285对那些干扰，捍卫你的自我、你的行为以及行为的直接对象；那个从你手中打掉苹果的人就是在干涉你基本的自由权利。但是如果你想通过强力使他人远离你自己声称拥有，但在你个人直属领域之外的事物，那么你所需要的，恰恰就是不受禁止干涉他人基本自由权利的限制。康德把这种豁免称为“允许律”(*Erlaubnisgesetz*)(vi, 247[1797a], 参见 viii, 348n [1795])。若把人仅仅视为经验或现象世界里的占据者，那么人的道德生活就在于探寻实现这一“允许律”的途径。而这一探寻奉行的原则就是权利原则，凭借的手段就是建立国家和大同社会。

我们必须通过与道德原则比较来理解权利原则(vi, 218—221[1797a], and vi, 379—413[1797b])。权利原则调控我们的行为，道德原则规定我们行为的“准则”。当我们把人仅仅当作自由王国的成员加以考量时，理性要求我们尊重一切人、包括我们自己，一视同仁地把人视为具有固有价值的目的。因此，我们行动所奉行的准则必须同等地适合所有的人，因为那些准则必须是尊重人性的准则。它们分属于道德责任的两大范畴，一个是自我完善的责任，另一个是为他人谋求幸福的责任。当我们把人仅仅当作这个世界的共同占据者加以

考量时，我们是对准则与目的进行抽象。这样，理性要求我们每个人在行为中对自由的运用必须是相互兼容的；具体地说，这指的是，如果我们能被允许使用强力对抗他人，那必须是在这种做法能够成为普遍法则的时候。绝对律令就其伦理与道德层面而言，是我们所接受的各种准则中的一条相互原则；同样，就其法律与权利层面而言，它又成为我们所实施的行为中的一条相互原则。正是基于这些基本思想，康德将道德世界划分为伦理学（或者关于德性的教义）以及法学（或者关于权利的教义），其差别就在于，一个是不可使用强力的，一个是可使用强力的，一个是内在的，一个是外在的。

如果“允许律”在任何时候的运用都是真正普适性的，那么这个世界就是一个没有人与人之间为争夺财物而发生冲突的世界，这样的世界将在财产分配上建立起完全的公正。这是人类道德追求方面的一种限制性的乌托邦观念，在这条征途中，最重要的里程碑就是国家。国家的理性原则就是要确保“允许律”应该普遍适用于所有的成员，以便他们在这个世界上的各种所得之物都能因相互兼容而得到保障。为讲清这一点，康德说，在没有国家时——用传统的语言说，在“自然状态”下——所有的“财产”都只不过是**暂时的**；而国家使之成为不容置 286 喙的（虽然真正的结局实际上只有在大同社会里才会到来）（vi, 255—257[1797a]）。

在转到康德的国家理论之前，我们必须先考察一下财产概念的内涵（vi, 258—296[1797a, pt 1, ch.2]）。到此为止他说得最多的是物的财产权问题（vi 260—270），但是他把我们环境的其他部分、其他人也纳入财产概念之中。既然“个人”这个概念必然包含自由或自律，我们就当然不能拥有作为人的他者。但是，我们还是可以在不侵犯他人自律的情况下，拥有他人的某些**部分**；这意味着，这里所说的拥有必须是一种共有。康德把这种共有分为两种类型。对于他人的行为（通常是一种个人行为）的某一**具体**方面，我们可能与那个人各自怀有意愿，但我们可以将各自的愿望结合到一起。这种愿望的联合就是契约，而契约产生了人针对他人的权利（一种“人身”权利），并且契约最重要的目标是财产的转移（vi, 271—276）。或者，关于如何控制他人的生活或行为模式的某些**一般**方面，我们可能与他人怀有不同的愿望，但我们可以将各自不同的愿望结合到一起，以抵消他们自己或其他人的这类控制。这种形式的契约产生了配偶、

父母与子女之间,以及主人与奴仆之间的权利(vi, 276—284 and 358—361)。这些权利并不能消除它们所制约的人(实际上是指妻子、孩子与奴仆)的道德身份,而丈夫、父亲与主人也并非权利对象的道德代表。这样一来,康德并没有附和传统的自然法观念:政治社会是通过家长之间的契约组合而成的家庭社会(参见 Böhme 1993, pt 1)。国家是由一个个的财产所有者组成的。这就留下了一个关于无财产者政治地位的问题。

康德的权利原则是绝对律令的一种形式,而财产理论是权利原则的一项具体化,国家理论则是其财产理论的一个直接引申。同时,康德也认为契约是国家的基础,并且被誉为这种观念的一个主要代表人物。那么,在国家理论中,财产与契约是一种什么关系呢?(vi, 305—313)康德经常使用传统的契约论语言,把契约作为连接自然状态与政治状态之间的桥梁。这样会使读者从先后顺序的角度来思考,不管那是真实的历史顺序还是假设的顺序。但是,康德认为,不曾有过或者不可能有人与人之间既无财产关系也无权力关系的那种"自然状态"。从自然的手中,我们只获得了一种"法律上"的功能,即追求自由的自然权利,没有这种自由,我们就不成其为人,而是物。但是,正如我们所看见的,这种权利的行使必然意味着要占据世界的某些部分;而这又使我们陷入与他人的关系之中。由于同样的权利原则在自然状态里与在政治化的社会里是一样适合的;因此在这个意义上,自然状态是一种权利状态。但是,在非政治状态下,自然权利取决于每个人的个人意志,而不是人类的意志,虽然人类集体掌握着整个世界。相应地,自然状态下是和平融洽还是充满战争就纯粹是一个偶然的、经验的事情。国家(以及最终的大同社会)的目的就是要消除这种偶然性。

287

那么,我们可以说,人不可避免地"社会化"地生活在一起,并且要遵循权利原则。这样按照理性原则生活也就是以政治方式生活;这一观点可以采用契约论的形式。政治契约乃是纯粹理性避免自相冲突的一个要求,而由于理性不承认人与人之间的差别,那么这就意味着国家的全体成员之间在财产分配方面必须实现意志的统一。契约是检验一个国家行使主权是否公正的标准,而非一种建国法案。契约最好被理解为一种基本的宪政原则或合法性原则,这显然受到卢梭"公意"概念的启发(e.g. vi, 315—316[1797a])。人民的联合意志不是一个只能通过投票来确定的经验性的、历史性的概念。它只是一个形而上学的前

提——如果把权利视为理性的财产所有者之间实现完全互惠的条件，就必须有这一前提；而只要接受这一思辨性前提，它就可以以纯粹“形式”的方式被提出。大体上，行使国家主权的这种必要性会受到任何类型的政府、包括绝对君主制政府的推崇。

用这种方式获得合法性的政治社会是一种完全正当的社会。这表现在以下三条基本原则上：一、社会每个成员作为人所具有的自由；二、他与所有作为主体者的他人之间的平等；三、共同体的每个成员作为公民的独立（viii，290 [1793]，参见 vi，314 [1790a]）。自由是作为人性的道德前提而被规定下来的，这一点并不能通过政治体制而改变。正是基于这一点，康德严厉批评政治领域一切形式的家长制——当然，家长制恰恰被定义为这种自由的缺失。平等则出于用普世法则治理的观念，这是国家之精髓。这正是康德严厉否定一切世袭地位和职务的前提——世袭很自然地被理解为是对这种平等的否定（viii，292[1793]，vi，324—325，328—329，369—370 [1797a]）。但是，作为一个公民，即，一个与其他所有公民共同参与立法的人，独立是什么意义呢？（viii，294—296 [1793]，vi，314—315[1797a]） 288

康德的解释是，一个人若是不得不靠受人指使的劳动来维持生活，他就不可能是一个“积极公民”，也就是说，他不能被视为人民的联合意志的一部分。就此而言，足以维持生活的财产是必需的。相比而言，“消极公民”也就包括了妻子及家仆，只有自由与平等这两项市民原则适用于他们。对于把男人视为妻子的主人这一传统观念，康德从来没有做出令人满意的解释；不仅如此，他的观点还在两个方面似乎是有问题的。首先，一个人在多大程度上支配自己的劳动，就可被认为是独立的？康德并未给出明确的标准。他并没有始终如一地坚持以制造用以交换的物品为标准，而是似乎受制于家庭权威这一传统观念上。其次，更严重的是，按照康德的观点，即使我们能够想象共同体中的某个成员一贫如洗，没有任何外在的“我的”东西，只有作为人而必然具有的内在的“我的”东西，那么这样的人大概也要遵循实践理性的各种要求，并由此一定有权利/责任，从而在国家主权的理性行使中会将他或她的意志计算在内。康德所指的国家在某种意义上是以财产为基础的，但这并不意味着国家必须是财产所有者的大公司。如果国家真的是出于理性的要求，也就是说，人民要协调一致地，或者

说遵循普遍法则生活,就必须有国家;那么,这就应该指任何人的理性都会有的要求,而不论是他(她)以什么样的财产状况被带入国家。

主权国家可能是根据全体人的意志进行治理(这叫共和主义),并遵循实践理性的要求;主权国家也可能是根据一个人或者多个人的意志进行治理(这是专制主义,是对抗理性的)(viii, 349—353[1795], vi, 340—341[1797a])。然而,任何一种传统形式的国家——独裁制、贵族制或民主制——都可能以某种共和方式、一种"貌似共和主义"的形式来治理(参见 vii, 90—91[1798])。[17]不管采取何种形式,国家的合法性得自于以一种貌似分权的统治方式来落实契约观念(viii, 351—352[1795], vi, 313, 315—320[1797a])。立法机构以人民的联合意志的名义制定各种一般性法律,行政机构作为国家的代理人在具体情况下运用法律,而司法机构通过陪审团定罪、法官依法量刑来解决冲突。在一个完全共和的国家里,立法机构可以解除或改变行政机构的权力,在这个意义上,行政机构从属于立法机构;但是,行政机构从来不应受制于处罚,因为那样会使立法部门变成一种行政权力。更宽泛地说,立法机构不能成为行政机构,因为行政机构必须服从法律,而立法机构则不会。换句话说,政治基本上可以归结为两个方面:一方面是抽象的立法,另一方面是行政程序。

289

然而,这些只对于抽象推理中的共和治理才是正确的。对于历史所确定的世界中的政治,康德非常熟悉且多有论述;毫不奇怪,其核心思想就是,这样的政治必须被置于他所着手研究的那种理性的要求之下。这个思想导致他全盘拒斥对国家形式进行革命性改造,并且成为他那关于"公共性"的作用的著名理论的基础。既然实践理性要求按照普遍法则进行治理,那么暴力的使用就是一个悖论——按照逻辑推理,就不可能有什么"革命权"(vi, 317—323, 370—372[1797a])。然而,当主动的顺从意味着人民放弃自己的个人自律时(康德用"自律"取代传统的反抗理论中对上帝的职责),在这种情况下,还是有一种消极抵抗的权利(vi, 371 [1797a]; 参见 Arntzen 1996)。而且,既然理性生活就是辩论,那么论争的自由就是我们作为道德存在者的存在状态所要求我们具备的基本权利。因此,一个言论自由的公共领域,即公共性,是必不可少的,并且受到

---

17 在《永久和平》(1795)中,民主意味着直接民主,因此被当作天然的专制而被剔除出去(viii: 351—352)。

的任何阻挠都是不正当的(viii, 33—42 [1784], viii, 304—305[1793], viii, 381—384[1795], vii, 17—75, 89—91[1798]; 参见 Brandt 1987; Habermas 1989; Lausren 1992, ch.9; Lestition 1993; O'Neill 1989, ch.2)。

在这个历史性的世界里,这个领域是政治变革的传播媒介,因为正是在这里,国王与哲学家才走到了一起,尽管他们的角色不可能也不应该混为一谈(viii, 369 [1795])。建造一个既包含统治者也包含被统治者的公共理性领域,其过程就是康德对"什么是启蒙?"这一问题给出的答案(参见 Bödeker and Hermann 1987; Hinske 1989; Laursen 1989; Schmidt 1989, 1996; Schneiders 1974)。然而,这种空洞的想法只是一种自说自话罢了。因为,关键问题在于,这个历史性的世界不是由自由王国的理性成员组成的,而是由有着各式各样世俗"感官"利益的个人或团体组成的;而康德的论证没有给自由讨论这种利益的权利或这种利益本身提供任何正当性。康德观点的关键就在于仅仅考虑对纯粹合理性的追求以及假定的自由,也正是为了这些特定价值,才大力提倡自由的公共领域。在某种意义上,这正是他作为一个教育家和公共知识分子所怀有的特别旨趣所在,还有人指出,正是因为在他周围形成了哲学教授的派系,290 与神学和法学教授们相对抗,四处宣扬这种旨趣,才导致普鲁士国王对康德的出版活动进行审查(Hunter, 2005)。

康德假定,合乎道德的世界在本质上应该是井然有序的,因此他认为,任何冲突,甚至连冲突的可能性,都是不理性的表现,都只能说明行为并没有受到原则的支配(参见 Saner 1973, pt 3)。更甚者,对于战争也可以这样来看。国家的出现并不能充分满足理性的要求,我们必须寻求国家之间的法律秩序,逐渐实现覆盖所有国家和个人的大同社会和普遍权利(viii, 307—313[1793], viii, 383—385[1795], vi, 352—353[1797a]; 参见 Cavallar 2002, ch.6; Gerhardt 1995; Klemme in Kant 1992; Tuck 1999, pp.207—225)。康德并没有把后者构想成一个世界国家;他反对世界国家,因为不可能用制度化的方式在国家之间推行权利。大同社会的权利应当是自愿的,因此这种权利严重依赖共和主义在世界上的发展进程。之所以如此,还是因为专制君主——按照康德的定义,他们根据特殊意志而非公意去行事——不会自愿地把国际法律秩序当作一种原则去遵守,而只会当作需要权衡利弊的事情。而且,一个共和国要比任何其

他形式的国家更难以参加一场战争,因为战争需要一种愿意牺牲财产和生命的联合意志。最后,在一个共和政府中,分权本身就属于为获得永久和平而自愿依赖权利原则的生存方式,也是实践理性所要求的权利的终极责任(vi, 353—355[1797a], vii, 85—86[1798])。

康德的新的"哲学高调"——应和他的众多头衔之一——高屋建瓴,势如破竹,告诉人们总体上应当如何看待哲学的历史(Haakonseen 2006)。而在法哲学方面,它使大多数评论家相信,康德本人的事业与莱布尼茨派或沃尔夫派的学者们大相径庭,而普芬道夫学派与托马修斯学派的学者们几乎就不能算是哲学家了。

第十章 苏格兰启蒙运动中的自然权利

詹姆斯·摩尔

一、苏格兰自然法学的语境

有关18世纪苏格兰道德与政治思想的学术研究，近年来的一个显著成果是，认识到了近代早期自然权利传统对于现在所说的“苏格兰启蒙运动”的重要性。学者们开始从不同的视角叙述和解读当年格劳秀斯、霍布斯、普芬道夫以及洛克的自然权利学说被接受、调整、批评和改造的方式。[1]

上述学术研究，以及对苏格兰大学历史的研究，都越来越清楚地表明，从17世纪90年代到18世纪末，在格拉斯哥、爱丁堡以及阿伯丁(只有圣安德鲁斯除外)的大学里，自然法学成为道德哲学课程的一个组成部分(Emerson 1972, 1995; Sher 1985, 1990; Wood 1993)。格拉斯哥大学的格肖姆·卡迈克尔、弗朗西斯·哈奇森、亚当·斯密、托马斯·里德，爱丁堡大学的威廉·劳、威廉·斯科特、约翰·普林格尔、詹姆斯·贝尔福，以及阿伯丁大学的乔治·特恩布尔、戴维·维纳都曾讲授自然权利理论。那么，是什么促使这些教授、大学理事会成员、尊贵的赞助人得出结论，认为应该用自然权利的文献和语言来教导学生呢?

在17世纪90年代的革命后环境里，出于一种强烈的现实政治的考虑，人们认为，作为苏格兰社会未来的政治领袖，大学里的学生必须懂得革命前政治思想的错误与危害。学生们会发现，格劳秀斯、普芬道夫特别是洛克的自然权

1 Fobes 1975, 1982; Haakonseen 1981, 1989, 1996a; Hont 1987; Hont and Ignatieff 1983b; MacCormick 1982; Stein 1970, 1980.

利学说考察、分析和批驳了父权主义、王权神授、永恒的世袭权利等错误的政治292 学说。通过自然权利理论家的引导，他们会走进一个新的问题领域，面对一系列更加关乎新秩序的问题。是否有自然法？如果有，它有什么要求？人类的自然状态是有利于交往的状态还是战争状态？个人是否拥有自卫权、自由权、财产权？遵守诺言是否是一项自然义务？政府是否源自人民公开的或者默认的同意？苏格兰境内父权与封建制度的残留、革命前旧制度复辟的威胁——詹姆斯党人在1715年、1719年和1745年的反叛加重了这种威胁——一再构成对苏格兰道德学家的挑战。在这种背景下，不难理解，自然权利理论不仅是为了用以揭露封建社会的不公正，而且是为了用来证明社会变革的合理性。

人们转向自然权利学说，还有更为学术性的原因。17世纪苏格兰大学里讲授的道德哲学，通常是一种亚里士多德学派的经院哲学。[2] 在自然科学家的实验方法面前，亚里士多德学派的方法和观点已经过时。格劳秀斯、霍布斯、普芬道夫以及洛克的体系都是反对亚里士多德经院学说的。对于苏格兰道德学家来说，一个需要解决的问题是，与那种认为所有的人都渴望"至福"或永福的经院学说相比，道德心理学或道德动机理论是否能够更好地解释权利与德行问题。在卡米克尔、哈奇森、休谟、凯姆斯勋爵和亚当·斯密所参与的这场法学争论中，最突出的分歧在于如何理解激情与情操可以敦促人们认识并履行自己作为人和公民的权利和义务。

在18世纪的苏格兰，大学教席是当时一些最有才能的人所追求的职位。亚当·斯密指出，当法国和英国有才华的学者和著作者往往被教会所吸引时，在苏格兰以及欧洲其他新教国家，"最杰出的有知识的人……虽然不是全部，但大多数都是大学里的教授。"（*WN*, v.i.g.39, p.811）大学教授的威望已经超出正式注册学生的课堂之外。他们的演讲听众云集，他们的著作被广泛传阅，他们被邀请出席精英协会或俱乐部。男人们和女人们急切地倾听他们的见解，293 敦促他们争论。值得指出的是，这些道德哲学家当中的很多人（包括其中一些最杰出的人物）在讲堂里讲授自然法学的同时，还用另一种通俗语言为成年人写作。哈奇森明白地告诉读者，他那些拉丁文的关于道德哲学的概要性作品对

2　这是1664年格拉斯哥大学"视察团"（Visitation Commission）的一项要求："亚里士多德的文本必须要勤勉而简便地温习。"（格拉斯哥大学档案 26631［1664］12）

自然法各种议题的处理，只适合大学的学生。而当他为成年人写作时，他写的是德行、道德情感和道德意识（Hutchinson 1747, p.iv）。斯密关于法理学问题的讲演在他有生之年从未出版；在为出版而写作时，他首先想到的是道德情操问题。哈奇森、斯密等人曾试图调和自己的自然法学说与他们的其他哲学关怀，但你有可能发现在他们的自然法学中存在着矛盾。

在某些人看来，大卫·休谟是18世纪苏格兰最杰出的哲学家和文人；但是，他从未在大学里拥有过道德哲学教席。传记作家们记述过他的朋友如何帮他获得大学教职的故事（Emerson 1994; Steward 1994）。有人说，休谟早期的道德哲学著作大部分是关于自然法学说的思考（Forbes 1975, 1982; Haakonssen 1981, 1989, 1996a）。还有人发现，他对自然法理论家提出的几个问题的回应，与古代和近代的伊壁鸠鲁学派以及怀疑主义学派所做的回答有很多共同之处（Moore 1988, 1994）。因此，下面就很有必要考察休谟道德与政治思想中自然法学说与怀疑论之间颇成问题的关系。

不难理解，18世纪苏格兰的民法学者醉心于对自然法的研究，因为当时苏格兰的法律大多来源于罗马民法，而罗马民法又被认为源于自然法的一些基本原则（Stein 1963）。爱丁堡大学与格拉斯哥大学先后于1710年和1714年设立了民法教席，但是民法教授们不得讲授自然法，理由是那样会侵犯道德哲学家的学术领地（Cairns 1993, pp.155—157）。亨利·霍姆·凯姆斯勋爵是个例外，作为一位法理学家，他没有受到这种限制，他在自己的法理学和道德哲学著作中广泛运用自然法学说（Lieberman 1983; 1989, pp.144—175）。他坚持认为，当时的人们对义务的理解很不充分，这是很可悲的。他关于法理学的著述，以及同时代人的证词，说明他属于最早一批甚至可能是第一个详细阐述“四阶段学说”的苏格兰思想家，这一学说后来被众多苏格兰道德学家、法学家和历史学家用来解释各种社会的历史及其法律体制史。 294

亚当·斯密因其伦理学与政治经济学著作而跻身于启蒙时代苏格兰最杰出的思想家之列；今天，我们还必须把他视为一位成熟的自然法学理论家（Cairns 1993; Haakonssen 1981; Hont and Ignatieff 1983b; Skinner 1993; Winch 1993）。虽然斯密比前人或同时代人都更为严格地把伦理学与法理学区分为不同的领域，但是，他将自己关于激情与情操的理解——认为它们驱使人们寻求

公正、捍卫人的自然而神圣的权利——从伦理学输入法理学。与凯姆斯勋爵一样，斯密对封建社会的不公正深有感触，认为十分有必要来解释和肯定自己所认为的那些社会变迁的自然过程。正是围绕这一主题的教学和著述使他超越自然法学说而进入政治经济学。

在18世纪苏格兰的大学里，并非所有的道德哲学课程都包含着自然法学的学术议题。有些道德哲学方面的教授拒斥自然权利话语，爱丁堡的威廉·克莱格雷恩、阿伯丁的詹姆斯·贝蒂当属此列。到18世纪后期，出于种种原因，自然法传统被另外一些不同的问题和研究所取代。这里有必要简短地解释一下，在18世纪末这些研究是如何在苏格兰的大学里取代了自然法学的地位的。

下文的讨论旨在回答这样一些问题：近代早期的自然法传统是如何在苏格兰的大学里的道德哲学课程中被建立起来的？道德哲学家，比如哈奇森，是如何把他们的自然权利学说与自己对完全不同的研究市民美德这一思想传统的使命结合到一起的？休谟的道德与政治思想如果被放到近代早期自然权利传统这一框架中，是否就更容易被理解，或者说，休谟的这些思想是否最好被理解为对那一传统的怀疑主义反应？出于什么样的考虑，凯姆斯勋爵、斯密等人把关于财产权、处罚权的法理学思考转变成关于社会的历史研究？最后，哪些因素导致了苏格兰的道德与政治理论家在18世纪晚期离开了自然权利传统？

295

二、学术改革与自然法

1690年，苏格兰议会颁布了一项法令，要求境内所有的大学、学院和中学的校长、教授、督导以及班主任都必须服从新近确立的长老会国教的《信仰宣言》，并向国王威廉及王后玛丽宣誓效忠。在这种情况下，很多人辞去或者被迫辞去了他们的职位。这些教授是在前一个时代——自1660年王政复辟以及1662年英格兰和苏格兰的教会被迫实行仪式统一之后——就职的，在那个时代，道德哲学是按照亚里士多德学派的经院哲学原则来讲授的。这是一种“四因说”的道德体系：道德生活的最好的善或者说最终的目的因被说成是至福与永福；道德行为的形式因是理智与意志，这些素质引导我们的行为臻于至福；永福的质料因是爱好、激情与友爱；而至福的动力因，即达到至福的有效手段就是美

德。这一体系与复辟时期王权及教会的政治原则相行不悖，这些原则包括：绝对君主制、不可废除的继承权，以及臣民对统治者的效忠义务或消极服从义务。只有绝对君主才能确保引导臣民忠心不二——这对于公共幸福非常重要；而继承权符合私人不动产继承法，也符合父母之爱和子女之孝的天然性情；而效忠君主在各种美德中是最重要的。

在革命之后的年代，一些道德哲学家针锋相对地摆出了各种基于自然法的道德与政治理论；他们这样做所针对的，正是上述经院伦理学与神授权利理论的有争议的结合。1695 年，苏格兰四所大学的代表发现自己无法就道德哲学的课程大纲达成一致，这一问题遂凸现出来。道德哲学课程原是 1669 年复辟时期任职于格拉斯哥大学的哲学督导约翰·德兰提议开设的。1690 年，一个视察团到这所大学考察指导效忠宣誓工作，结果却认为约翰·德兰的政治立场值得怀疑。[3] 在来自爱丁堡及圣安德鲁斯的代表们的评语中，约翰·德兰的道德哲学研究也受到怀疑。根据那些人的意见，原作者"根本没有对自然法做出特别的论述，尽管它是所有伦理学的伟大基础"，他"过于沉迷于推演动力因、质料因、形式因和目的因这种旧的逻辑方法，然而这种方法看上去不仅是不必要的，而且是荒谬的"，作者偶尔论及自然法，但那是以托马斯·阿奎那的方式，结果把它变成了"永恒法"的一个部分："他混淆了'永恒法'与'自然法'"，然而，"我们认为把上帝的永恒智慧称为一种法是不恰当的，我们也无法理解作者所说的与自然法不同的永恒法是什么意思。"[4] 296

亚里士多德式经院主义自然法理论的根本问题在于神学方面。这种自然法理论假定人类能够参与——尽管是不完全地——"最高存在"，参与上帝的意志或者说"永恒法"。而根据改革宗或长老会派的神学理论，这种参与是不可能的。男人与女人都没有参与上帝的现实存在，上帝的现实存在只是被意会的。上帝的意志通过天启让我们意会；但这些批评者认为，引用经文"根本算不上哲学探讨"。上帝的意志还通过事物的本性为我们所知晓。关于神意的这类认

3　格拉斯哥大学档案，26631（1690）38。

4　爱丁堡大学图书馆，MS MC1.4 TT(1695)："Animadversions of the University of Edinburgh upon the Ethics of the University of Glasgow"；"Animadversiones Facultatis Artium Universitatis Sancti-Andreae in Philosophiam Moralem Glasguensem"。

知，就可以称作为自然法。

在这场争论中，亚里士多德经院主义的主要批评者是威廉·劳。从1707年到1729年，他是爱丁堡大学的一位督学，也是那所大学的第一位道德哲学教授。威廉·劳要求他的学生在研究自然法时使用实验科学的方法。他认为，通过这样的研究，我们会发现，上帝的奖惩迫使我们必须遵循自然法。威廉·劳认为，自己对自然法的理解与普芬道夫关于权利与义务的论述是一致的，在后者看来，这些是出于培养人的社会性这一职责（Law 1705）。在这一点上，劳与他的同事威廉·斯科特不谋而合，后者与普芬道夫一样，认为自然法所规定的基本职责就在于每个人都应该保持并发扬社会性。斯科特进一步认为，自由人只是经过本人的同意才将自己置于政府统治之下，古代的苏格兰就是如此（Scott 1699）。斯科特还编辑注释了格劳秀斯的文选，希望借此被任命为“自然法与万民法”的教授。1729年，他继任威廉·劳，成为道德哲学教授（Walker 1985）。

297

三、格肖姆·卡迈克尔：革新的经院主义与自然权利

17、18世纪之交，格肖姆·卡迈克尔，这位格拉斯哥大学的督学和第一位道德哲学教授，对自然权利传统在苏格兰大学的确立做出了最有意义的贡献（Moore and Silverthorne 1983）。在其学术生涯中，卡迈克尔始终把研究道德哲学等同于研究格劳秀斯、普芬道夫以及洛克的自然权利学说。他对普芬道夫《人和公民的自然法职责》的补充与注释，使自己的思想被英国和欧陆的更多读者所了解（Carmichael 1724, 2002）。卡迈克尔编撰普芬道夫自然法学有一个突出特点，那就是，他与格劳秀斯、洛克一样，坚持主张个人的自然权利。他论证这些权利的方法影响到后继者的作品。

与威廉·劳等后革命时代的哲学家一样，卡迈克尔批判亚里士多德式的推理方法。在他出版的最后一部作品的序言中，他宣称：

> 我一直避免亚里士多德学派的说话方式，它们晦涩、模糊，似乎专为惑众而精心设计；我也不认为它们因为掺入了神圣的事物就变得更加神圣，

或者因为缺少更好的哲学而适用于解释最沉闷的宗教话题。(Carmichael 2002,p.229)

卡迈克尔绝不是亚里士多德主义者,但他仍是一个经院学者,一个改革宗或者长老会派的经院学者。他不赞同改革宗或长老会的神学以那种更为大众化的方式阐述的上帝惩戒观念,如原罪必受惩罚,上帝(以基督的肉身)为一些人(而不是全人类)代受惩罚,我们对上帝的义务来自我们认识到(上帝)已经替我们偿还了债务,等等诸如此类的教义。卡迈克尔认为任何关于上帝惩戒的观念都是对神性的没有价值的理解。他通过对神性中那些不能为人类所分享的品质、属性或者说完美性的反思,形成了自己对人与上帝的关系的理解。他认为,鉴于人类生活的不完美状态,人要想在此生享受"至福"或永福,是不可能的。但是,对这种"至福"的向往是不可避免的,这种向往最恰当地表达在对上帝的尊敬和爱慕之中。

这就是卡迈克尔自然法学中的第一条自然法,即,每个人在对上帝的尊敬中表达了自己对永福的渴望。一个人可能通过膜拜直接表达这种尊敬,也可能 298 通过对上帝造物的尊敬,即,自尊和敬重他人来间接表达这种尊敬。这些是第二、第三条自然法,即,人要自尊,人要与他人友善相处(Carmichael 2002, pp.21—29, 46—53)。在卡迈克尔看来,要表达这种对个人的尊敬,最合适的方式莫过于承认每个人都应该被认为享有某些自然权利;并且,细察那些权利,指出它们在不同的生活环境下对自己和对他人的适用性,是道德哲学家的正当使命。

卡迈克尔对自然法的理解,使他对社会生活形成了与普芬道夫略微不同的观点。普芬道夫认为,要维持与培养社会生活,就要求所有社会成员服从上级的权力:妻子服从丈夫,子女服从父亲,奴仆服从主人,被统治者服从统治者。卡迈克尔却不这样认为。他赞同格劳秀斯、洛克的观点,反对普芬道夫的观点,认为每个人都有自我防卫的自然权利。他同意洛克的推理,认为在自然状态下(世界尚未被侵占或瓜分,像普芬道夫认为的那样,是一个消极的社会),每个人都拥有对自己的劳动成果的财产权(无须像普芬道夫所坚持的那样,要等到他人的同意)。他进一步指出——这次他仍借助洛克的权威,但是说得比洛克要

清楚得多——任何人都无权奴役他人,"因为人并不属于上帝许可人类有权支配的对象之列"。他与近代所有的自然法学家一样,认为市民社会或政治社会起源于一个原初的契约;他所捍卫的这个理论对革命后的苏格兰思想家很有吸引力,因为它——特别是通过洛克的论证——反对基于世袭权利的政治权力主张(Carmichael 2002, pp.67—71, 92ff, 138—153)。

在围绕1707年《合并法案》的争论中,苏格兰的法学家和立法者们也关心如何限制不列颠政府可能行使的那些权力。卡迈克尔支持这种要求限制的主张,不过他是以自己对自然法的独特理解来进行论证的(Moore and Silverthorne 1995)。在任何一个恰当建构起来的政治社会里,在原初订立契约的方式里,就已经存在着对统治者权力的限制。任何一个人,如果要对他人行使权力,不论是在市民社会,还是在由家长或家庭直接组成的社会里,只有承认他人的权利和要求,才能合法地这样做。这种承认会在他人心中产生一种义务感;只要君主、主人、丈夫和父亲继续保持对造物主及其造物的尊敬,这种义务感就将一直存在。我们会发现,在卡迈克尔的推论中,自然法义务的强制性完全来自他的自然神学,来自一种道德心理学;根据这种道德心理学,在所有人的心中,都有对"至福"的向往,而这种向往又会导致对上帝的崇拜。他的后继者会发现这种道德心理学问题重重;然而,他们要想找到一种替代物,取代他的权利与义务学说,并非易事。

四、弗朗西斯·哈奇森:市民美德与自然权利

长老会的神学教义带有经院性又广泛流行,但到18世纪早期,它在欧洲实行宗教改革的很多地方受到攻击(Moore 1990)。在爱尔兰,从贝尔法斯特开始发起了一场活动,主张长老会牧师有权不信奉苏格兰教会的独断神学。与此相呼应,在都柏林,罗伯特·莫尔斯沃思领导了一场要求改革苏格兰大学的运动,莫尔斯沃思鼓励他的那些苏格兰的朋友和追随者回归古代斯多葛派道德学家的教诲,恢复对美德本身的热爱。而作为道德哲学家,弗朗西斯·哈奇森把这两种思潮结合到一起,显示了自己的另一种才华(Moore 1990)。然而他的尝试的结果是成问题的。这部分是由于权利与美德两种话语本身就难以调和,部分

是由于哈奇森把自己的这种调和工作置于至少三个完全不同的参照系之中。

继莫尔斯沃思(以及莫尔斯沃思的朋友沙夫茨伯里伯爵三世)的先导性工作之后,哈奇森18世纪20年代在都柏林写作和发表了四篇论文,试图确认人性本身中的一种崇尚美德的素质或能力。他把这种素质叫作道德意识,并认为,当人们在感知被仁慈或善心所激励的人和事时,道德意识会在人心中唤起一种对美德理念的感动或感触(Hutcheson 1725, 1728)。没有必要像卡迈克尔那样,设想道德行为取决于怀着一颗对上帝的敬畏之心去行事。哈奇森认为,实践美德的动机是本能的,那就是仁爱(Hutcheson 1728,插图6)。这样,仁爱越大、越广泛,受之激励或鼓舞的那个人就越具美德。

哈奇森的美德观念对他理解权利与义务很有意义。他提出,义务的观念可 300 以直接产生于道德意识以及视仁爱为美德的观念,而无须自然法的认可。因为,道德意识是如此根深蒂固,行仁爱之事是一种义务,对此人们不会体会不到,因而无须任何法律或规制。同样,这种道德意识承认按道德动机行事的权利,这样一来,当一个行为、一项所有权或一个要求是出于仁爱的驱使时,人们就会说,"在那种环境下,任何人都有权采取那个行为、享有那项所有权或提出那样的要求。"在18世纪20年代出版的那些英文著作中,他并没有讨论自然法传统下的作家们提出的一些问题。但是,他并没有忽略为个人的判断权利辩护,没有忽略证明个人有权依照自己认为最符合神意的方式去侍奉上帝,也没有忽略捍卫爱尔兰长老会派不信奉国教牧师的权利。他还捍卫人因劳动和勤勉所得财产的财产权,但又承认(这有点自相矛盾),这种权利所体现的不是"普遍仁爱这种微弱动力",而是更强大的动力:自爱、特定的仁爱或亲情、友谊以及感恩。哈奇森试图解决其权利理论中道德心理学上的这一明显矛盾,但沿用的是一个最初由自然法学家出于完全不同的原因而使用的分类(Hutcheson 1725, § 7, pp. 256, 261—262, 264)。

格劳秀斯、普芬道夫和卡迈克尔都曾区分了完善的权利与不完善的权利。完善的权利是指那些对于保护和加强社会生活如此必不可少,必须得到保障的行为与要求;不完善的权利是指那些对他人有利,但对于社会生活并不十分必要,因此也无须强制落实的行为与要求。哈奇森沿用了这两个术语,但却赋予不同的用途。他决心从仁爱的美德中推演出权利与义务,这使得他以一种古怪

而自相矛盾的方式运用完善/不完善的区分。他认为，被保障的权利与义务并不要求实施多少美德，而不被保障的权利与义务反而要求实施大量的美德。他总结说，权利与美德总是对立的：完善的权利对美德的要求较少，而不完善的权利则要求高尚的德行（1725，p.268）。正是哈奇森对这些术语的这种运用，使得一些人质疑他的美德观念，并使另外一些人怀疑他的权利话语的描述价值。

哈奇森一方面讨论仁爱美德，另一方面讨论自然权利，这两者之间存在着张力，这在他那些英文作品中表现得尤为突出。在其为大学和学术机构的学生 301 编订的道德教学大纲《道德哲学纲要》（1742）中，哈奇森对自然权利学说的阐述完全继承了卡迈克尔的思想；这一点他本人在序言中供认不讳。在这篇文章中，他论述了所谓"神意自然法"，告诫人们说"要用全部的爱和尊敬去敬仰上帝"，并且"抓住一切机会促进公共的善"。他毫不犹豫地确认，人类的自然状态是友好的状态，并把那种状态解释为纯真和仁爱的状态。他对各种完善的个人权利、财产权，以及信守诺言和某些契约的义务进行了盘点。他赞同卡迈克尔对奴隶制的谴责，以及政府起源于原初契约的说法（Hutcheson 1747，pp.117，119，129，275，286）。当然，在哈奇森的这部教学大纲中，在协调权利与美德或仁爱之间的关系方面依然存在着某些困难。他依然认为，不完善的权利比完善的权利要求更高的德性，人们尊崇完善的权利，其动机至少部分地来自自爱。

《道德哲学体系》（1755）是哈奇森生前未出版的一部庞大作品，该书对道德与政治思想进行了第三次建构；而上述的那些悖论，以及其他自相矛盾之处成为这部著作最明显的特点。这部著作独特的逻辑特征是这样的：人性是软弱的，我们更为狂热的激情和欲望也具有脆弱性，我们的自然环境充满艰难和危险，这些构成神的安排（即自然神学）的一部分，但同时，上帝又在其中预先安排了人类的幸福（Moore 2000）。在这部著作中，情感的冲突由于"道德天赋"的作用而变得和谐；国家的混乱必须由审慎的立法者来调和；上帝的眷顾将确保一切都有助于这整个体系的幸福。在这个图式中，不完善的权利现在被认为是对这一体系应负的责任："展示一个体现了全部善良谦恭品质以及乐于服从和协助任何一位同胞的范例"，"尽可能地传播美德与虔诚的原则"。这些都是我们应该履行的责任，但这不是法律的约束，而是权利的要求——全人类都有追求幸福的权利（Hutcheson 1755，I，p.74. II. pp.111—112，231）。

在其一系列的道德哲学体系中，哈奇森向人们展示了各种可以将自然法理论与对市民美德或仁爱的追求协调起来的方法。哈奇森重视不完善的权利及义务，坚持认为不完善的权利表达了更多的仁爱，这其中包含的权利与美德之间的紧张是明显的。同样的紧张还出现在他的教育思想中，只不过这时由于他从神意道德法中为自然权利与义务找到了道德激励，这种紧张才稍微得到了缓和。在他最后一部未发表的道德哲学体系中，不完善的权利成为对整个体系应负的责任。哈奇森的每一个体系都是一个富于启发性的例证，证明了在单一体系中调和自然权利与公民美德是多么困难。 302

五、大卫·休谟：自然权利与怀疑论

大卫·休谟在《人性论》(1739—1740)第三卷第2部分中讨论了普芬道夫、洛克、卡迈克尔以及哈奇森所提出的一系列问题：应该如何描述自然状态，权利的起源是什么，判定财产的规则有哪些，人应该如何对待信守诺言的义务，政府的起源是什么，等等。很显然，自然权利学说为休谟在《人性论》中研究正义问题提供了思想议题(Forbes 1975，1982；Haakonssen 1981，1989，1996a)。但是休谟对于自然法传统带来的那些问题的回应方式，显示了他对自然法学家通常提供的那些答案的怀疑。休谟承认，财产权以及遵守诺言的义务为社会生活提供了制度安排，但是他认为这种安排在源头上是人为的、非自然的。正义法则对于社会生活应该是不可或缺的，因此应该与社会是共存的；在这个意义上，它们本应该被看作是自然的。但是在他看来，与其他美德不同，正义不能够直接出自于人的激情。他认为，正义法则以及由此派生的各种权利与义务都是人为的，其理由来自他对激情与理解力深入而广泛的思考。

与格劳秀斯、普芬道夫、卡迈克尔及哈奇森不同，但是，至少在这一点上与霍布斯一样，休谟发现，根本没有能够促使人们天然友好相处的自然本能或激情。按照休谟对人性的理解，没有什么本能会促使我们听任他人占有财产，或者促使我们兑现诺言。人类种种无节制的激情，如贪婪与野心、炫耀财富、爱慕虚名等等，天然会驱使人们背信弃义和抢夺他人财产。只有通过对这些激情进行人为的限制和引导，才会使得同样的激情互相抵消。这种人为的限制来自一

303 种节制习俗,即不去染指与他人相连或相关的事物。这一习俗使人们相信他人也会恰当行事,而这种信任又因他人的共感和赞许得到加强并充满活力。正义、权利和义务的源头都是非自然的,法律制度的安排从源头上看也是人为的或者说习俗性的(*THN*,III. ii. 2)。休谟关于正义之起源的一般理论还影响到自己对于约翰·洛克及其学说的评价;后者是那个时代最著名的自然法学家,提出了关于财产权和政府起源问题的最为权威的自然法理论。

卡迈克尔和哈奇森接受了洛克关于财产权源于劳动的学说;这两位哲学家还信奉洛克的政府观:合法的政府来自人民的同意——或明白或默示的同意。而休谟对这两种学说都不赞成。他反对洛克等人的观点,认为对一个物件施加劳动,或者制造一个物件,都不能产生对那一物件的自然的财产权。一个人与一个物件之间从来没有必然的联系,最多只有或然的联系。至于财产,休谟倾向于认为是"一种因果",而且,在任何因果关系中,我们都可以将原因与结果分离开来。就财产而言,我们总能将一个人与一个物件分离开来,至少可以想象如此(*THN*, II. i, 10, III. ii. 3; Hume 1882, IV, p. 151)。这就是为什么财产权必须依照习俗和一般规则被人为决定的原因。休谟也反对关于政府起源的自然法学说,不认为合法的政府源于人民的同意——或明白或默示的同意。他认为,在历史或经验中都找不到通过初始契约或人民的同意建立政府的证据。相反,他认为,政府起源于征服或篡夺,政府的合法性来自臣民的如下观念:某些人有权藉由世袭或长期拥有而享有权力,或者某些人凭借自己的财产而有权进行统治;最终,政府的权威来自臣民认为政府机制是有用的,是符合自己利益的。[5]

休谟对道德与政治的自然权利学说的批驳或许不够全面详尽,但已相当深入广泛。他认为人并非天生具有社会性,权利与义务都不是天然的,而是人为

304 或习俗的产物,财产权并非源于人的劳动或制造,政府的权威并不源于人民的同意。休谟决意将于己于人的实用性和适意性作为道德的基本原则,这也可以说是与自然权利学说相对立的。休谟告诉哈奇森,他认为自己的正义学说与贺拉斯的观点相同——贺拉斯曾提出,实用性乃正义与平等之母(Hume 1932, I,

---

5 "Of the Original Contract", "Of the Origin of Government", and "Of the First Principles of Government", in *Essays, Moral, political, and Literary*. See Hume 1994a.

p.33)。格劳秀斯和普芬道夫则认为,贺拉斯的这一诗句恰恰就是他们在自己关于自然法的著作中所反对的立场。

诚然,休谟保留了关于自然状态的自然权利假说,并且用它来说明市民社会的优点:繁荣、强大和稳定,而这些优点都是缘于遵循了正义与财产的规则(*THN*, III.ii.2)。以同样的思路,休谟描绘了欧洲在罗马法复兴前的状况,认为它与自然状态接近;而在后来的几个世纪中,随着时间的推移,民法的益处在教会以及市民社会中变得越来越明显(Hume 1782, III, pp.300—301)。休谟沿用自然状态这一假说,目的并不是为民法建立自然权利的基础,而是用以强调正义与财产规则的非同寻常的实用性。实用性原则还使他认为,一个事物是否有用和令人愉悦,在不同的时间和不同的空间,结论往往不同,因为不同的社会对什么是有用和适意,有不同的理解("A Dialogue", in Hume 1998, pp.110—123; Moore 2002)。这一怀疑主义原则还渗透到休谟作为历史学家所写的那些著作中,他对英国宪政历史的断代是他又一条值得注意的见解(Hume 1782,V,app.III, pp.451ff)。他在道德与政治思想方面的怀疑主义,即使对他的一位最老的、也是最难相处的朋友亨利·霍姆也不无影响。

六、凯姆斯勋爵:杂乱的观点与自然法

凯姆斯勋爵亨利·霍姆应该说是18世纪苏格兰自然权利学说史中承上启下的重要人物(Lieberman 1983, 1989)。他不是哈奇森、休谟及亚当·斯密那样有体系的思想家;他的思想兴趣是散乱的,他的著述风格也时有变化。他没有上过大学,而是在家里接受一位"反效忠派"(Nonjuring)牧师的教育。凯姆斯在晚年告诉詹姆斯·博斯韦尔*,他早先被培养成一个詹姆斯党人,一个圣公会信徒。他曾被提名担任苏格兰巡回法庭的法官,但是被推延,是因为被举报他的家族同情詹姆斯党人的事业(Ross 1972)。事实上,从霍姆的一封写于 305 1745年的信中似乎可以看出,正是在托马斯·卡特这位詹姆斯党人历史学家的劝说下,他才从事历史研究。[6] 但是,不论霍姆在1745年詹姆斯党人叛乱发生之

* 詹姆斯·博斯韦尔(James Boswell, 1740—1795),苏格兰奥金莱克九世领主、律师、作家,著有凯姆斯勋爵的小传。——译者

6 Bodleian Library, Oxford, MS Carte 128, fo. 267.

前的政治倾向是什么，他后来的大多数历史著作很明显都是为了批判詹姆斯党人及父权论。他对父权论及世袭权利的批判都以那些他认为属于自然法的论据为基础。

在其《论不列颠古代史的若干问题》(1747)一书的导言中，凯姆斯提醒读者，这部著作写于“我们近来的内乱”时代。他的目的是“提升同胞们探索古史的勇气”，并且他十分认真地认为，“没有什么能比自己的研究更有助于根除一个半世纪以来时断时续地搅乱了本岛安宁的思想观念。”他关于“封建法律在苏格兰的传入”、“议会政制”、“荣誉(与)尊严”以及“继承与血统”等问题的论文，针对的都是封建法律所维护的非自然的财产和政府观念。封建法律引入苏格兰不早于11世纪，是对英格兰的模仿，目的是巩固国王个人对土地与封臣的权力。同时，苏格兰的领主们为封建的荣誉头衔放弃了自己的土地与天然的独立。封建法律的结果是，使土地财产退出商业，并根据长子继承的原则把土地与家族永久地联到一起。没有什么比这更违背自然法的了：“就长子继承制而言，可以确定，它不是一种源于自然法的权利，而是封建法律的结果。这样，‘人人生而自由、无须依靠他人’就成了那些最严肃的作家拥戴的一项基本原则。”(Kames 1747, p. 193) 封建法律之下的财产和政府这样一种非自然状态不可能长期存在；勤勉、劳动，以及对自由的天然渴望都导致土地贸易的复兴和摆脱封建领主的控制。唯一需要确定的是，与其他民族一样，苏格兰不会回归封建法律。只要苏格兰人和其他民族的人坚持自然法，这样的复辟就不可能发生。在《关于国王的世袭的与不可废除的权利的附录》中，凯姆斯提醒读者说，政府原是一个信托，“为了人类的利益而发明出来的”；对于人民来说，“把自由交付给某个人的独断意志”本身就是非自然的。这种行为与“人民的福利将是至尊法律”* 这项伟大的自然法相抵触，因此是无效的；人民总会判断一个政府是否违背了人民的信托。“当不再有一个公共法官可以求助时，受伤害一方会自己来实现公正；这是一条牢不可破的自然法则。”(Kames 1747, pp. 196—202)

306

即使凯姆斯自己还没有一个自然法学说，他已是一位自然法理论家了。在《道德与自然宗教原理论文集》(1751)中，他着手创建这样的学说。他在该书中指出，自然法是一种情感，它被人们以一种必需的、近似于法律的方式来体验。

* “人民的福利将是至尊法律”(*Salus populi suprema lex esto*)，古罗马西塞罗语。——译者

这种情感由神意注入人性之中，因此具有强迫性与不可抗拒性。他完全不同意休谟关于正义是一种人为的美德的理论，把这种理论视为作者个人的癖好。他说，“认为正义是一种人为的美德，是休谟很得意的一个理论，他很早就采用它，以至于在他看来俨然成为一条自然法则。”（Kames 1779，p.149）休谟认为，正是通过恪守约定俗成的行为方式，人们才逐渐相信他人会避免对自己的伤害，才逐渐会有一种兴趣，有一种自然义务去遵守正义规则；但是，凯姆斯不以为然。凯姆斯认为休谟对义务的理解完全是以共感为基础，而“共感是一个非常脆弱的原则，无法控制我们毫无规则的偏好与激情。”哈奇森认为，有一种义务感驱使人们行仁爱之事；照凯姆斯的理解，这与休谟对责任与义务的理解同样不能让人满意。凯姆斯指出，“根据这位作者的体系以及哈奇森的学说，责任、义务、必须、应该等著名术语是完全令人难以理解的。”

与哈奇森与休谟不同，凯姆斯认为，凡是在违背和破坏责任和义务之时，总是会有一种独特的懊悔情绪：那是一种“理当受罚而又畏惧受罚的感觉”。这种感觉或原则就是凯姆斯所称的自然法的基础；也是实在法的自然法源头：“哪怕在最严格的意义上，也没有哪一实在法的特征不适用于这些自然法”。如果责任被背弃，我们会如此感到痛苦；这本身就是一个很好的例证，说明正义乃是一种自然美德，神意已经把正义感植入人性之中。这种正义感就是各种自然法责任的自然法源头，这些责任包括勿伤他人、信守诺言、承认对财产的自然权利（Kames 1779，pp.64，72，103—109）。所有这些责任都由于对罪有应得的惩罚的畏惧之心而得到切实履行。307

凯姆斯指出，人们普遍相信，背弃责任应当受到惩罚，惩罚不仅是恰当的，而且是必要的和不可避免的；在这一论证过程中，他用自己的语言，对新教或长老会派关于罪过必然受罚的教义进行了重新阐述。但是，他并不认同基督教神学关于这一教义的推论：基督用自己的受难，赎了人类的罪。他认为基督教的救赎教义是一种原始观念，可能导致社会危害：

> 这种观念盛行于这个世界比较黑暗的时代，它讲的是一个代人受过者，为他人还债，替他人受罚。这种观念可追溯到古代埃及等民族的宗教仪式中。在那些民族中，对神的认识是肤浅的，道德观也同样如此。

(Kames 1792, p.15)

基督教的救赎教义可能一直在影响着人的行为,这对凯姆斯来说,是遗憾的源头,因为它让有罪的人相信恶行可以通过宗教仪式得到救赎:"许多人准时出席公共礼拜,以折抵隐藏的罪恶;许多人乐善好施,以折抵私下的压迫;许多人愿意通过支持正规教会来侍奉上帝,以掩盖从国家的内乱中获取权力的私欲。"(Kames 1792, pp.19—20)

凯姆斯的自然法学说所批评的那些基督徒恰恰包含了正统长老会派信徒。凯姆斯的作品,与休谟的作品一道,在1755年勉强通过了苏格兰国教最高宗教裁判会议的审查。但是他对那些破坏公众和平的煽动者的影射,说明他把那些对新近的骚乱负有责任的基督徒、圣公会教徒、詹姆斯党人都划在了他所抨击的人之列。正是通过以自然法批评詹姆斯党人,凯姆斯及其同道提出了社会阶段自然演进的学说。

七、亚当·斯密:人的自然而神圣的权利

在19世纪90年代以及在20世纪50年代,斯密讲授法理学时的学生笔记两度被发现,这就要求学界必须承认,自然权利学说是斯密思想体系的一个重要组成部分(*LJA*,*LJB*)。这些课程是斯密于1762至1764年间在格拉斯哥讲授的,在逻辑上和在时间上,介于斯密的伦理学讲义与他关于"治安"* 或政治经济学的讲义之间(Stein 1979)。斯密把法理学从伦理学中区别开来;伦理学的领域应当是描述德行,描述各种促使我们弃恶扬善的情操。阐释用以指引道德行为的各项法则,并非伦理学的范围;事实上,用这样的方式来规范道德行为,一直是诡辩论者以及经院道德学家的错误。引导统治者做出各种具体决策的应该是正义。因此,阐释正义规则乃属于与伦理学不同的学科,我们"可恰当地称之为自然法学"。(*TMS*, VII. iv. 37)

斯密将自己的法理学讲义置于自然法传统之中,这个传统包括格劳秀斯、霍布斯、普芬道夫以及海因里希·科克采伊和塞缪尔·科克采伊父子这两位解

308

* 治安(police)一词在18世纪具有比今天所说的"治安"更宽泛的施政、治理的意思。——译者

读格劳秀斯作品的普鲁士改宗派人士（Haakonssen 1996a）。学生们所记录的1762—1763年讲课笔记（*LJA*），在六卷本中，前五卷都可以被看作是追随近代早期自然权利传统的议题，即由卡迈克尔和哈奇森根据普芬道夫的著作制定的议题。斯密的法理学所探讨的问题包括财产权（卷一）、契约义务（卷二）、家庭成员——包括仆人与奴隶——的权利（卷三）、公民政府的起源与组织形式（卷四），以及国君与臣民的权利（卷五）。[7] 第六卷，也就是最后一卷，讨论超出了正义与权利行使的范围，开始思考政策以及财富的创造等问题。与卡迈克尔和哈奇森不同，斯密认为无须用自然法来解释生命权、自由权、自卫权和名誉权："被称之为自然权利的最大部分……无须解释"（*LJA*，p.13）。但是还应该指出的是，斯密与休谟不同。对于休谟来说，所有的权利与义务都是人为的，都依赖于习俗以及其效用；斯密却认为自然权利是广泛的："大约有一打"，包括生命权、身体权、名誉权、财产权以及"经商权"，即"与所有愿意与自己做买卖的人进行交易的权利"（*LJA*，p.8）。斯密相信，他无须求助于自然法或其效用，也可以说明各种自然权利；这种自信有其原因：他已经论述过促使人们追寻正义的那些情操——自然的以及道德的情操。他对于那些情操的解释，以及他与哈奇森、休谟、凯姆斯等人在正义问题上的差别，在他的伦理学讲义中都有所勾画，这本讲义修订后已经成书出版，即《道德情操论》（*TMS*，1759）。 309

斯密伦理学的一个核心论点是，因为我们对他人的情操或情感会有共感，这就使我们有可能发现有一些情操能够驱使人们观察和认可适宜于不同社会与经济生活中的美德。我们特别同情罹受不公的人，同情那些生命、肉体与名誉都饱受伤害的人。我们对受难者的怨恨感同身受，我们希望作恶者得到应有的惩罚（*TMS*，II.i.2.5）。激励我们追寻正义的那种情操不同于仁爱。哈奇森认为，所有的德性都可归结为仁爱——公共的或个人的仁爱，一般的或特别的仁爱；这种说法的困难在于，它不能解释美德的其他品质。某些品质，比如，审慎、机警、恒心、坚定等乃是出于自爱或者自我保护。不同的美德源于不同的情操。就正义而言，相应的情操是这样一些感觉：善恶自有报应；正义不同于其他的德性，必须靠强力得到伸张（*TMS*，II.i.3.3）。斯密反对"不完善的权利"这一说法；他认为恰当的说法是，所有的权利都应该是完善的权利，都应该由官员

7　1763—1764年讲义（*LJB*）的讲授顺序是不同的，见内容比较表（斯密，1978，pp.24—27）。

和政府强力落实(*LJA*, p.9)。

斯密还挑战"通常对我们赞成惩罚不义行为所做的那些说明",即为了维护社会秩序,不义之举必须受罚,权利必须得到保护(*TMS*, II.ii.3.7)。正义必须得到伸张,但在斯密看来,能够唤起这种情操的,并非我们对社会整体的同情性关注;促使我们赞同伸张正义的,是我们对特定的罹受不义之人感同身受的同情。按照休谟的理论,正义与不正义乃是由它们对社会的效用来认定的;斯密在构思他的伦理学的这一部分时,或许想到了休谟(*TMS*, II.ii.3.6)。但是他的法理学讲义又让我们看到,他的观点直接针对的是那些根据公共利益来判定惩罚的自然权利理论家。"格劳秀斯等人通常宣称的惩罚的基本尺度——即,310 以公共的善为基准——并不能充分说明惩罚体制。迄今为止他们所谓惩罚是出于公共功利的要求……我们将会发现完全不同的结论。"(*LJA*, p.104)

斯密同意凯姆斯的观点,认为我们赞成保卫人的权利,其背后的那种正义感或情操乃是一种善恶有报的观念,或者说是对罪责难逃的恐惧。但是,他并不认同凯姆斯的另一观点:相信基督已经用自己的受难救赎了人类的罪,这种信仰会带来苦难。关于神圣的正义,斯密的论述与凯姆斯的怀疑主义形成了强烈的反差。斯密说,凡是反思自己一次又一次地背弃责任,又为此感到愧疚的人无法想象:

> 既然连他自己都自惭形秽,为什么神的愤怒却不会减弱,而是毫无节制地宣泄到这个卑贱的生灵身上……在纯洁的神的正义能够对他的桩桩罪过做出宽恕之前……会有人为他做出其他的求情,其他的祭献,其他的赎罪。天启教义与自然的最初预示处处嬔合(*TMS*, II, ii.3.12n)。

1790年,即斯密去世的那年,《道德情操论》出版了第六版、也是最后一版,删去了这段文字,但是,这段文字始终为他所说的正义感蒙上了一幅宗教的光环:"这种美德所要求做出的行为,被实践得最为恰当的时候,莫过于当实施的主要动机是对要求这些行为的一般法则怀有宗教般虔诚态度的时候"。(*TMS*, III.6.10)他后来谴责政府干涉"人民以自己认为对自己最有利的方式从事证券与企业",认为那是对"人类最神圣的权利"的侵害。(*WN*, iv.vii.b.44)

在任何年代，人们都能体会到那些促使自己赞同并捍卫“人的神圣权利”的情操；但是，在不同国家的法律与制度中实践这些权利的方式，则是各不相同的——取决于社会所处的不同状态或阶段。

八、自然权利与社会发展四阶段

凯姆斯、斯密等人把以往社会的法律与政治安排解释为一系列的发展阶段：从渔猎社会到畜牧社会，再到农业社会，最后到商业社会；这种思考缘何而起，一直是个颇有争议的问题。[8] 亚当·斯密 18 世纪 40 年代末在爱丁堡、50 年代初在格拉斯哥讲授了些什么，至今没有发现令人满意的历史记录；这一缺憾困扰了人们对苏格兰启蒙运动中这一问题的研究。约翰·米勒曾描述过斯密 1751 年在格拉斯哥的教学，斯密本人后来也宣称，自己的观点从未改变，只不过被其他人窃用；这两件事合在一起，导致了这样一种推测：在凯姆斯 1758 年在《历史法则探微》一书中提出类似学说之前，斯密就已经独立地提出了“四阶段说”。(Meek 1970, 1976)当然，另一种看法似乎也有道理，即凯姆斯这位苏格兰法学家使“四阶段说”为人注意。第一本提到“四阶段说”的英文出版物是约翰·达尔林普尔 1757 出版的《大不列颠封建财产历史概要》。达尔林普尔将此书献给凯姆斯，因为自己特别受益于凯姆斯“那些未出版但对我却完全公开”的文章(1757, pp. iii—iv)。他还提醒读者，这本书“得到过当代最伟大的天才人物孟德斯鸠”的修订，但他没有告诉我们孟德斯鸠究竟做了哪些修订。达尔林普尔还描述了 11 世纪末国王马尔科姆三世在苏格兰引入封建法律的历史。封建法律的结果是把绝对自由地(所有者没有对上级的义务)转变为封建领地(持有者依据的是作为领主授予附庸的一项权益的租用权)。在早期社会里，也存在对土地转让的限制，但正是在封建法律下，对土地买卖的限制才大大增强并日益严格(Dalrymple 1757, p. 24)。根据凯姆斯在《历史法则探微》中所阐释的发展系列，达尔林普尔指出，在社会发展的最早阶段，即在渔猎社会，财产不过意味着对捕获猎杀之物的占有，物品的交换也是很少的；到了畜牧社会，交换才逐渐扩大，对财物转让的限制也仍然很小。正是封建财产权，剥夺了个人对财

311

8　Meek 1967, 1970, 1976; Pocock 1979; Stein 1980, 1988.

产以及合意转让财产的自然权利。如凯姆斯所言，封建体制是一种“暴力的、非自然的体制，它违背了人的各种性情中最稳定、最富活力的性情——对独立与财产的热爱，因此它不能长久得到支持。”(Kames 1792, p.141)

凯姆斯与达尔林普尔描述了封建主义于16、17世纪在苏格兰的衰落：当时附庸购买了土地，领主们为贪图私利而任意处置自己的土地。但是，这种人世
312
间的自然过程受到苏格兰议会1685年一项法案的遏制。该法案允许土地主对他们的不动产做出限定继承，这使得继承人不可能永久让渡他们的土地。达尔林普尔认为，只要对这一法案稍作修改，对不动产的限定继承将完全消失，“与封建体制的另外一些分支一样，除了某些古史著作之外，人们不会记得这种名称曾经存在于世。”(Dalrymple 1757, p.186)凯姆斯对未来并没有这么乐观。他认为，英国议会必须立即行动起来，取缔财产的限制继承，若非如此，受损的不仅是工商业，更重要的是“人人都向往的、事关自己财产乃至人身的自由与独立”。(Kames 1792, p.156)

那时，苏格兰最早发表的关于四阶段社会学说的论述直接出自凯姆斯从自然法角度对封建财产的批评。这一学说背后的现实关怀是，社会第三阶段的土地财产应该进入商业活动，即社会的第四阶段。之所以要先谈社会的第一和第二阶段，是为了论证财产在这些早期阶段是可以流动的，财产的可流动性是财产的自然状态。凯姆斯着力强调土地的可转移性或可让渡性，但未能明确地阐述那种推动人去交换或转移其财产的情感或情操。凯姆斯自然法理论的疏漏将会由亚当·斯密来填补。

斯密的法理学讲义是从罗马法入手的。他认为罗马人的民法为研究其他法律体系提供了一个绝好的基础：“任何一个研究民法的人都至少应该知道法律体系是什么，它包含哪些部分，那些部分又应该如何编排。”(Smith 1987, p.30)在讲义的一开始，斯密考察了民法所规定的所有权法则：包括物品的占有、增益、限定、继承、移交以及自愿让渡等。从他关于正义的一般论述中我们知道，财产权源自于旁观者对有产者抱怨某物“被从手中强夺”的同情(*LJA*, p.17)。但是，造成这种抱怨或者不公正感的场合必然随着社会的不同阶段或不同状况而变化。在渔猎社会，只要一个人被夺走了他所捕获的鱼或禽兽，旁观者就会产生同情。在畜牧社会，只有禽兽身上带有某种印记，标明它属于某

个主人，被抢夺才会引起旁观者的同情。正是在这第二阶段，财产才区别于那种单纯的占有；在做这种区分时，斯密再次具有与达尔林普尔以及凯姆斯相同 313 的立足点。但是，在思考社会发展的第三阶段即农业阶段时，斯密对封建财产的批评可能比法理学同行们的指责更激烈。正是"封建政府的暴政以及人们尽可能盘剥其附庸的天然倾向"，导致土地从个人占用下被转移（*LJA*，pp.20，30）。即使野生的动物和鱼类，本来应该是公有的，可以由任何人任意占有（还不是占用），现在也变成了国王及其诸侯的禁脔。

斯密对封建财产的最严厉的批评，出现在他在讨论长子继承权的继承次序一节中。"这种继承方式有悖于自然，有悖于理性，也有悖于公正，是由封建政府的性质所决定。"（*LJA*，p.49）在引入封建制度之后，以长子继承制为核心的父权原则又过了很久才为法律和习俗所接纳。这一原则，连同永久限定继承财产的实践，都使得社会安排既不公正、也不明智。一个即将过世的人及时地为活人处理自己的财产，这无论是对于本人还是对于得到恩惠的人来说，都是符合自然权利的——它建立在对孝心这种自然情操的同情之上。但是，斯密指出，"我们的孝心再广泛，"也不能合理地推及到尚未出生的人身上。而且，那也是不明智的。

> 这种权利完全排除了土地交换，这不仅极为荒谬，而且会对社会造成严重的损害。国家利益要求土地能像其他物品一样最大限度地投入交换。限定继承财产的权力却完全排除了这一点——对此稍后我将予以详细讨论，这里只做简单提示。几乎完全有害的夫权制之所以在一些国家大行其道，长子继承权以及限定财产继承权是罪魁祸首。（*LJA*，p.70）

在关于"治安"问题的讲义（《法理学讲义》卷六）以及后来那部政治经济学杰作中，斯密解释了尽管长子继承权以及限定财产继承权依然存在，封建地产如何还是崩溃了。这种情况的发生，并非由于人们认识到那些制度的荒谬以及它们如何违背"人的神圣权利"，而是由于商业与贸易悄无声息、不易察觉的运行（*LJA*，pp.331ff）。正是由于商品的流通，大封建领主既可以获得商品，又无须与佃户和家臣分享它们："一切都为自己，丝毫不为他人，这在任何时代似乎 314

从来就是为人主者的卑劣信条；……于是，他们渐渐地出卖自己整个的权势与威望，以满足自己最幼稚、最低劣、最龌龊的虚荣心。"（*WN*，iii.iv.10）最终导致封建财产衰落的，不是由于对"经商权"的普遍认同；促使封建大地产主们放弃自己的不动产，以谋求某些无关紧要的日用品的是另外一种情操，即那种喜欢以货换货、交易、交换的性情。斯密还把人的这种以货换货、交易、交换的性情追溯到人的一种更基本的习性，即总想劝说别人接受自己的情操或观念（*WN*，I.ii.Iff；*LJA*，pp.352，493—494）。他的解释符合其思想体系的一致性，这一点集中反映在他关于"美文"（*belles lettres*）及修辞学的讲义中，这个讲演是与法理学讲演同时进行的（Smith 1983；*LJA*，p.352；*LJB*，pp.493—494）。但是，斯密选择将他关于封建社会的衰落的有力分析放在为政治经济学或者叫"治安"问题而准备的讲义中，而不是关于自然权利的讲义中，这对于18世纪后期苏格兰的政治思想史具有一定的历史意义。斯密的这个决定，应该被视为促成19世纪政治经济学取代自然权利学说的众多因素之一。

九、杜格尔德·斯图尔特与自然权利传统的消失

亚当·斯密、托马斯·里德以及约翰·米勒都决定不发表自己的自然法学讲义。但是，这三人在格拉斯哥大学的道德哲学及民法的讲义中都广泛地利用了自然权利议题（Cairns 1995；Haakonssen 1986—1987；Reid 1990）。亚当·弗格森从教席上退休几年后，出版了自己在爱丁堡大学所写的关于道德哲学的讲义（1764—1784）[9]，书中包含了对法理学或强制性法律的广泛思考；而他另一部更为著名的关于市民社会史的著作似乎也没有显示出对自然权利学说的依赖，这一点不同于凯姆斯和斯密的历史理论（Ferguson 1792，1966，1995）。在教学与著述中明确表达了对自然权利学说的批评的，是弗格森的继承者、1785—1810年任教爱丁堡大学的道德哲学教授杜格尔德·斯图尔特（Collini *et al*.1983；Haakonssen 1996a）。斯图尔特提供了各种理由，以证明在向学生讲授道德与政治哲学时不应再使用自然法学了。他的这些理由可见于他关于

9　当指 *Principles of Moral and Political Science；being chiefly a retrospect of lectures delivered in the College of Edinburgh*（1792），后文当指 *An Essay on the History of Civil Society*（1767）。

积极道德力量的颇有影响的讲义、政治经济学讲义以及《论文：揭示欧洲文学复兴后形而上学、伦理学、政治哲学的进展》(*Dissertation*: *Exhibiting the Progress of Metaphysical*, *Ethical and Political Philosophy since the Revival of Letters in Europe*, 1814)一书中。 315

斯图尔特对自然权利传统的批评可以概括为四个方面。首先，他坚持认为积极生活的多数责任都是义不容辞的(Stewart 1854—1860, I, p.172, VII, p.231)。正义就是这样一种责任。追求正义的义务直接来自良知的激励。因此，没有必要像格劳秀斯及普芬道夫的繁琐论文那样精心阐述人和公民的各种责任。进一步看，关于那些著述的评论已经变成了枯燥乏味的经院哲学作业。道德与政治哲学反倒更能促进读者或听众培养责任意识。

其次，自然法学家给罗马法的规定赋予了不恰当的重要性。他们不太重视历史变迁，也不太重视法律制度的多样性。这看上去像是一种直接针对凯姆斯和斯密著述的奇怪批评。但斯图尔特似乎没有理解凯姆斯和斯密在很大程度上把自然权利学说变成自己教学与著述的起点。事实上，斯图尔特曾经猜想，当斯密在《国富论》中说大学常常成为被推翻的思想体系的避难所时，斯密心里指的就是自然法学体系(Stewart 1854—1860, I, pp.178n, 188)。

第三，从斯图尔特关于政府的讲义可以看出，洛克的自然权利理论，美国、法国和英国读者，尤其是法国的革命派读解洛克著作的方式都让他感到惊恐。他悲叹"对政治自由的这些错误理解通过洛克先生的著作在欧洲得到如此广泛的传播"(Stewart 1854—1860, VIII, p.23)。洛克的著作所鼓励的最荒唐的观念是，认为人民有能力正确判断什么样的权利与政府政策有益于自身的幸福。"我不认为当今世界有任何形式的民主政制会有利于建立那些系统的、开明的、有益于人类不断幸福与进步的政治经济学原则。"(Steward 1854—1860, IX, p.376)

第四，在斯图尔特看来，政治经济学不应该局限于研究财富和人口。政治经济学还应该包括"所有以政治社会的幸福与进步为对象的思考"。它应该"提供一种标准，以便每一种制度都被设计得明智而可行"(Steward 1854—1860, IX, p.376)。 316

本章回顾了自然权利学说如何在17世纪90年代由格肖姆·卡迈克尔等

人引入苏格兰的道德哲学课程之中；以弗朗西斯·哈奇森为主在18世纪30、40年代如何努力调和自然权利学说与市民美德学说；在大卫·休谟的道德哲学中自然权利如何受到怀疑和考问；凯姆斯著作中对自然法的理解如何提供了一种与詹姆斯党人针锋相对的观点；亚当·斯密如何将他关于同情心与道德情操的学说用于理解人的自然与神圣的权利；凯姆斯、斯密等人的法理学理论如何导致了社会发展四阶段说；最后，自然权利传统如何被杜格尔德·斯图尔特作品中的常识伦理观和政治经济学所批评和代替。在检点放弃自然权利学说的各种理由的过程中，斯图尔特提醒读者，自然法学毕竟是一门“科学，百余年来支撑了文明欧洲大部分地区的包括政治哲学及伦理学二者在内的整个哲学”(Steward 1854—1860, I, p.193)。随着我们不断加深对自然权利学说的理解，以及我们进一步了解它是如何被用于解释道德及政治生活中的问题，我们就会得出结论：斯图尔特为自然法学撰写墓志铭有些为时过早。

第十一章　混合宪制与习惯法

大卫·利伯曼

关于英国宪制的论述[1]，即使是18世纪中叶较为系统的论述，也因袭近代早期的惯常模式，即，政治学说常常是古代治国格言、狭隘的党派纷争、古文物知识、历史研究以及专门法律条文的大杂烩。然而，如此建构的"英国宪政"对自由政治哲学以及西方治国之术所产生的广泛影响，远远超出其发源地及最初表达的特殊环境之外。对此，让·路易·德洛姆于18世纪70年代解释道，"好奇的目光现在普遍投向""这一完美模式"(Delolme 1834, p.1)。在那一模式中，人们发现了政治自由的普遍原则。在此半个世纪以前，罗杰·阿什莱赞美道："正是大不列颠宪法，使得王国的光辉盖过了其他国家"，"它以这样一座举世罕见的防护墙，护卫着不列颠人的私人财产、自由和权利。"(Acherley 1727, p. vi)

在18世纪，人们在礼赞英国宪法时，所依据的主要原则往往是一种通常的理念：只有阻止了滥用权力，政府机构才能保护政治自由。英国人享受独有的政治自由的程度，取决于宪法秩序对于独断与残暴的权力行为的有效遏止；反过来，这种政治体制的成就又取决于多种完全不同的体制与行政程序的存在与协调。在这些体制中，哪些对维系政治自由起的作用最为关键？哪些政治权力 318 及事态发展对自由状态下的幸福最具有危害？英国宪制的理论家们在这些问

1　1707年《合并法案》将相互分裂的英格兰王国与苏格兰王国合并为单一的大不列颠政治实体，此后留下一些笨拙的术语来描述所谓的"英国宪法(宪制)"。1707年之后，宪法体制的基础是不列颠式的，而不再是英格兰式的。然而，法律与教会仍存在分裂。当时出现了"英国宪法(宪制)"(English constitution)、"不列颠宪法(宪制)"(British constitution)、"大不列颠宪法(宪制)"(Britannic constitution)等术语。关于18世纪宪政发展的考察，参见 Carter 1969, Langford 1991, pp. 677—725；更详细的分析见 Thomson 1938, Williams 1960。本章的主题在前面第2章也有所涉及。

题上不乏争论。但除少数人外，多数人有一个共同的假定，即复合政制能最好地为公共自由服务。英国政治体制是由各种新旧法律及社团机制密集拼缀而成，这些机制在当时的作用与其最初的作用常常大有不同。分析18世纪的宪制，首要任务就是廓清这一复合政治秩序的属性。

一、混合宪政

对于英国宪制的概括，最流行的莫过于这样的说法：王国是一种混合政体，把一人统治、少数人统治与多数人统治的元素融为一体。这是在传统意义谈论宪制，用于表示政治实体与自然实体二者的基本组成或次序安排；同样传统的是，它认为国家的特征取决于其最高立法的组织形式。威廉·布莱克斯通在其著名的《英国法释义》(1765—1769)中指出，"英国宪法""把王国的立法委托给三支不同的权力"：国王("一人")、贵族院("贵族议会")与平民院("一种民主制度")，它们紧密合作，避免了任何一种绝对的君主制、贵族制或民主制造成的不便，又把每一种纯粹政体的益处"如此之好、如此惬意地"结合在一起(Blackstone 1979, I, pp.50—52)。更重要的是，这种宪制的"真正绝妙"之处在于，每一部门都提供了一种潜在的"制约"，能够阻止任何其他部门滥用权力，反过来，确保了政治秩序最利于维系公共自由。

> 像机器中的三支动力，(国王、贵族与平民)联合起来驾驭政府机器，驶向一个总的方向，这个方向既与各自的方向不同，同时又分担着各自的方向。这就是社会的自由与幸福的真正路线。(Blackstone 1979, I, p.151)

319　英国混合政府理论的核心在于"国王在议会中"的三元立法机构；这一理论首先在查理一世1642年的《对十九条陈情的答复》中得到彰显(Weston and Greenberg 1981)。18世纪的评论家继续援用这一资源，特别是要努力澄明在宪政体制中的君主制的"有限性或受规制的"特征(Mackworth 1701, pp.2, 9)。就《对十九条陈情的答复》而言，他们最喜欢的论述显然呼应了古典及文艺

复兴时代关于“混合”政体的优越性和恒久性的论述。但是在一个关键问题上，他们的论述又与较早的论断有所不同。以前，关于英国混合政府的主张还要与另外一些关于君主政体的更为绝对主义的论述做斗争；而现在，这种主张的正统性已经获得了宪法的认可。博林布鲁克子爵 1733 年指出，“在革命前的近一个世纪里，人们对英国宪政有两种完全不同的理解”，而现在，“我们的宪政已不再是神秘的事物了”；他还解释说，“正是由于这种将君主、贵族与民众的权力融为一体的混合机制，我们的自由宪制政府得以保存下来。”（Bolingbroke 1997b, pp. 77—78, 125—126）。

正如博林布鲁克所做的那样，1688 年“光荣革命”通常被奉为这种关于政治秩序的明确阐释和辩护。援引 1688 年革命和混合政体，就是要明确把不列颠的君主政体同欧洲大陆君主国那种压迫臣民的，甚至一度威胁到英国人自由权利的绝对主义政体区分开来。英国君主与议会的性质与权威问题曾经引起激烈争论，18 世纪中叶的评论家们在处理这一问题时，则表现了某种扬扬自得，这是衡量“光荣革命”所提供的安全保障的一个尺度（Pocock 1987; Weston 1991）。休谟在《英国史》（1754—1762）中承认，平民院是否构成早期议会的一个部分，这一问题“曾经被非常尖锐地……争论过”，但是所谓“一致同意”问题已经解决，否定了平民院的主张（Hume 1983—1985, I, p. 467）。布莱克斯通在其《英国法释义》一书中注意到“我们那些博学的古文物学家们”之间的类似争论，但他不认为那与当时的政治安排有什么相干。他相信，“不论谨小慎微的头脑”对于君主与臣民之间是否“存在”“一种原初契约”这一问题曾经提出过“什么样的疑惑”，这样的疑惑“现在必须完全停止，特别是在涉及 1688 年之后即位的每一位国王时”（Blackstone 1979, I, pp. 145, 226）。 320

当然，在“光荣革命”之后出现的这种对一致性与稳定性的呼吁，是一种宣传性的夸张之词。的确，对于宪制稳定性的最为积极的主张，恰恰是在 1688 年的遗产遭到派性争议的氛围下出现的，博林布鲁克的著作即是一例。革命时代的主要法令——1689 年《权利法案》与《宽容法案》、1694 年《三年法案》，以及 1701 年的《王位继承法》都属于政治上的妥协甚至是蓄意暧昧的文件，它们很容易让人们对于这些文件的宪法意义、新颖之处及保守之处做出截然不同的理解。就像新近一代的历史学家所发现的，不论革命以及后来的汉诺威王朝取得

什么样的胜利果实，这种政治成就并没有平息或根除各种敌对性学说：不反抗暴君论、世袭君权论、詹姆斯党人保皇主义、王权至上论、圣公会高教会论（Clark 1985；Gunn 1983，pp.120—193；Kenyon 1977）。

然而，1688年遗产的最明确之处似乎恰恰在于驳斥了斯图亚特王朝绝对主义的种种借口，以及诸如不反抗、王权神圣之类的御用教义。布莱克斯通解释说，“国王的主要职责是依法统治他的人民。”（Blackstone 1979，I，p.226）因此，革命时议会借助法律去规定和限制的，恰恰是那些国王特权行为（比如，“停止”与“废止”权*）；詹姆斯二世曾经运用那些特权，通过“未经议会同意”的统治，侵犯王国的“法律与自由”，威胁到“新教信仰”，并且破坏了宪政秩序（Blackstone 1979，IV，pp.433—434；Williams 1960，pp.26—27）。詹姆斯二世在加冕时宣誓要维护“王国的古老习俗”，而威廉与玛丽则更具体地宣誓将遵循“议会批准的法令、王国的法律与习俗”进行统治（Williams 1960，p.37）。休谟在《英国史》最后一章解释说，斯图亚特王朝前四位君王时期围绕“王室与人民”、“公民权利与王室特权”展开的“持续斗争”，已经“按照对自由有利”的方式尘埃落定。“王室特权被界定得更加狭窄、规定得更加严格”，“废除一位旧国王、拥立一个新王族，这个伟大先例……使英国宪制的性质变得不容争辩。”（Hume 1983—1985，VI，pp.530—531）

321

二、议会主权

混合宪制理论阐明了英国君主权力的有限性，但是无法确定议会自身在体制中的能力范围，它就显得不那么明确了。18世纪关于议会权威的各种表述通常保留了从其历史上的责任——立法机构、“高等法院”、“王国共同议会”——的角度描述议会权力的传统说法（Atkyns 1734，pp.69—70）。但是，在“光荣革命”后数十年里，在议会制政府逐渐常态化的过程中，议会所特有的立法功能——包括制定税收和财政的年度法案——渐渐弱化了它的其他角色（Langford 1991，pp.139—206；Thomas 1971，pp.45—88）。到这个时候，根据一般

* 英国1689年《权利法案》规定：“凡未经国会同意，以国王权威停止法律或法律实施之僭越权力；近来以国王权威擅自废止法律或法律实施之僭越权力，均为非法权力。”——译者

的主权理论去抽象地分析议会权力，就变成陈词滥调了（Dickison 1977, pp.121—142; Lieberman 1989, pp.31—40, 49—50）。

布莱克斯通谈及这个问题，他的《英国法释义》为后来的一些重要争论提供了战场，他通过考察自然法学的那些标准素材，简要总结了市民社会与政治责任的性质。政治权威是在自然权利的自愿转让的过程中创造出来的；这种政治联合的目的，就是要确保个人自由以及集体利益；而为了实现这一目的，每个政治社会都需要"一种最高的、不可抗拒的、绝对的、不受控制的权威——主权就在于这种权威之中。"（Blackstone 1979, I, p.49）"主权权力"的明显标志就是"制定法律"（I, p.49），在不列颠，这种权力是通过"国王在议会中"行使的。

> 在关涉所有可能存在的团体，无论是教会的、世俗的、市民的、军队的、海事的或者犯罪的团体的事务时，它拥有制定、认可、扩展、限制、撤销、废止、恢复、解释法律的不受控制的主权权威。那种绝对的专制权力在所有的政府里都必须寄寓于某处，（英国）议会正是英国王国的宪制信托那种权力的地方。（I, p.156）

而且，这种主张并非出于纯粹的抽象观念。实际上，在规定"王位的继承"（"如亨利七世以及威廉三世在位时的做法"）、改革"王国的国教"（"如亨利八世及其三个子女的做法"），甚至改变"王国以及议会本身的宪制"（"如《合并法案》及关于三年或七年选举的法令"）的过程中，议会巩固了自己的主权权力。"有些人甚至毫无顾忌地把这种权力称为……议会万能权"，布莱克斯通这样说（I, p.156）。 322

对这种论断持批评态度的人反驳说，这样的立法"万能"可能威胁到的，似乎正是被称颂的英国宪制所保护的自由基质。王国靠奉行议会绝对主义，只是击败了国王暴政（Gunn 1983, pp.7—42; Hamburger 1994）。批评者用最激烈的语言——尤以托马斯·潘恩的《论人权》（1791—1792）为甚——推导出这样的戏剧性结论：英国实际上根本没有宪法，"不过是一个没有宪法的政体"（Paine 1989, p.131）。在真正的宪政体制里，宪法支配政府，民众支配宪法；但

议会至上原则说明议会有修订宪法本身的权威，这将导致倒错(pp.81—83)。[2]

潘恩无疑是一位自觉的偶像破坏者。他攻击英国政治权威。但是他涉及的是一个跨度很大的18世纪主题，把以前关于政治义务的性质及界限问题的争论话题都重新唤出并重新演绎一番。尽管《英国法释义》如数家珍地列出了此前的议会法案如何改变了教会与国家基本结构，但仍有很多人觉得，单纯地主张议会"不受控制"的权威严重歪曲了立法权的性质。法学家及大学里的道德学家所主导的一种重要思路，就是探索一种比布莱克斯通的"绝对专制权力"话语更为细致、更为复杂的讨论主权性质的方式。有必要区分"主权权力"与"最高权力"、辨别主权的内部形象与外部(或者说国际)形象(Rutherforth 1822，pp.282—285)。同样，在理解议会的"最高权限"时，也绝对需要"始终仔细地""区分法律权力与道德权力"(Chambers 1986，I，p.140)。此外，还有人认为，很多国家里主权权威的范围常常"未受限定"，这也需要与那种认为主权因此就是"无限的"的观念区别开来，而布莱克斯通对此混为一谈(Bentham 1988，p.97；Sedgwick 1800，p.126)。

323　除了试图澄清主权概念之外，一些人还相应地试图对"宪法(宪制)"这一术语做出更加清楚的阐述。布莱克斯通沿袭传统，把宪制等同于立法机构的组成。威廉·佩利后来指出，"政府的名分取决于立法机构的形式；而这种形式相当于我们通常所称一个国家的宪制。"(Paley 1838，III，p.253)根据这一理解，只要"国王在议会中"这种三元结构仍然作为主权者而存在，宪制就存在；任何由这一立法主权机构颁布的法令都具有法律效力(Blackstone 1979，I，pp.51—52)。但是，当人们用立法机构充当英国宪制的核心时，包括布莱克斯通在内的少数评论家认为这种结构形式抽空了王国宪制的一整套准则与实践体系。由此，博林布鲁克坚持认为，"不论什么时候，当我们恰当而正确地使用'宪法'这个词时，我们所指的都是法律、制度、习俗的集合……它构成一个广泛的体系，各团体在这一体系之下愿意接受统治。"(Bolingbroke 1997b，p.88)根据这种更为充实的宪法定义，人们很容易确定，在特定的形势下，议会通过的法

2　潘恩与布莱克斯通都认为，1716年的《七年法案》将议会的届满时间扩展到七年，这是议会修宪权的恰好的现代例证(Paine，1989，p.83)。汉诺威王朝政治体制的赞成者与反对者都为这一争议性法令赋予了典型的宪政意义。

律可能会违背宪法原则(Burns 1962)。佩利小心谨慎地做了退让，他说，虽然一项议会法案“就其本身严格的、恰当的意义而言”，不可能是“违宪的”，但是，“在某个较低的意义上，也就是说，当它触犯其他用以规定政府形式的法律的精神，反对其类推，或宣告其条文无效时，它有可能如此。”(Paley 1838, III, p.261)

然而，最有影响、也是最有争议的是对能够用来对付侵害宪制秩序行为的那些宪制资源的概括。布莱克斯通在论证议会的“不受控制的主权权威”时，承认自己借鉴了“洛克先生以及其他理论家”的这一观点：当立法机构违背了“所被寄托的信任”时，“人民仍保有废除或改变立法机构的至高权力”(Blackstone 1979, I, p.157)。后来，在讨论社会对严厉的“违宪压迫”可能做出的的反应时，他指出，“任何时候，只要是出于整体的安全与利益需要”，未来的世代都可以调动“那些固有的(尽管潜在的)社会力量——任何气候条件、任何时间因素、任何宪法、任何契约都不能摧毁或削弱这种力量。”(I, p.238)但是，在整部《英国法释义》中，布莱克斯通竭力削弱他本人在主张自然权利与自然平等时暗含着的一切激进含义(Lieberman 1989, pp.52—55)。在关于可能发生的合乎道德的政治反抗问题上，他坚持认为，这必然涉及在法律之外行使个人道德能力的问题：个人道德力“必然属于成文法或明示的法律条文的范围之外”，“没有哪部人类的法律会……设想在某种情况下所有的法律都被破坏……也没有哪部人类的法律会明文应允这种置所有法律条文失效的极端危险的情况出现。因此，只要英国宪政还继续存在……议会的权力就是绝对的和不受控制的。”(Blackstone 1979, I, pp.156—157)

324

布莱克斯通学派主张，宪法并没有、也不会在条文中规定作为其根本基础的人民主权具体包括哪些权利；各种更为激进的政治自由理论家所猛烈反对的，正是这种主张。詹姆斯·伯格在其《政治论集》中指出，“布莱克斯通法官似乎忘了，人民的安全是一切自由政府的限度”。实际上，他“错误地把主权赋予了政府，而主权本应该属于人民。”(Burgh 1774—1775, I, p.226, III, p.278) 1776年，理查德·普赖斯对公民自由提出了洛克式的公开辩护，斥责“某些人所鼓吹的”关于“议会万能”的教义纯属“谬论”。所有的政府“在其任何一种性质上，都是一种信托”；立法者根据大众所赋予的特定的信托权力行使“从属而有

限的”权力。“如果他们辜负了这种信任,他们就背叛了他们的选民,也毁灭了自己”(Price 1991, p.28; Sheridan 1779; Wilson 1967, II, p.23)。

三、平衡的宪制

上述将英国政府归类为混合宪制的做法,以及关于议会主权问题的争论,其焦点往往在于公共权力的结构与限度这类问题上,这类问题固然重要,但毕竟狭窄。对英国宪制的分析就很少局限于此;一种关于宪制安排的更为广泛的探讨被证明对于论证英国式自由的学说尤为关键。这类研究广泛而反复地涉及各种已有的成见,但其中有两个论题具有特殊的重要性和影响力:一个是关于英国法律与英国式自由的关系问题(在后面第6节讨论),另一个则是对政府主要机构的行为与相互协调的详细考察,本节以及下一节将对此予以评述。

混合宪制学说本身就提供了评判政府行为的框架。立法机构不只是对三325种政体的简单组合,它还以特定的方式将这些因素结合起来,即,“所有部分都形成彼此之间的相互制约”,以防止对权力的滥用。反过来,这又意味着混合机制需要“立法机构各部门之间(充分)的力量均衡”,以使这种制约过程得以维系(Blackstone 1979, I, pp.150—151)。用我们更熟悉的当代说法,英国式自由取决于“宪政的平衡”。

一旦确认宪制平衡的必要性,我们就可以根据这种要求来考察立法机构的各个部门的特定权力与政治功能。1701年,平民院弹劾几位王室大臣,声称他们在处理外交事务时存在非法行为,汉弗莱·麦克沃思对此予以支持,由此提供了一种特别清晰的宪政分析模式。他在报告中指出,英国政府的“伟大法则”,就是“要保护公正的宪制平衡”(Mackworth 1701,“To the Lords”)。弹劾大臣的做法为实现这一宪政宗旨提供了范例。王室的法律豁免权提升了国王的势力,但议会弹劾机制则使其大臣及仆役要对自己的公共职能负有法律责任。王室不能庇护任何宠臣免受弹劾,因为检举的决定权完全属于平民院。然而,对受控方的实际审判与定罪乃是贵族院独享的司法权,它既不受王室、也不受平民院的制约。这样,宪法为立法机构的每个部门配备了“特定的权力”,用以“帮助一个部门抵制另一部门的侵蚀”,阻止“任一”部门压制“其他部门被寄

予的权利或权力"(Mackworth 1701，pp.2，4；参见 pp.5—7，18—21)。这种关于职能分配与平衡层叠的基本逻辑有助于人们正确理解这一政治实践；同时，它还揭示了一种重要的机制：立法机构"绝对的、至上的权力"在内部运行中受到制约和规范。

麦克沃思所采用的分析模式成为18世纪政治思考与辩论的一个主要话题。每个立法部门都有自己的特定权力：王室拥有任命权，平民院控制着财政立法，上院拥有司法权。这些权力都要受到常规性的评估与保护，其标准在于它如何为那一机构配备足够的抵制其他部门侵犯的力量。同样，各种改革议案及议会的运行机制也将依照其可能对宪制平衡产生的影响而受到褒贬。然而，326 在整个18世纪直到反对法国大革命的战争前夕，关于混合与平衡宪制的状况，一直有一个重大的争论焦点，那就是：国王的执行权与议会独立，特别是平民院的独立之间的关系。

根据传统的法律分类，"执行权"指的是"实施"(与"制定"相对应)法律的职责(Blackstone 1979，I，p.142；Rutherforth 1822，pp.83—85)。按更通常的用法，"执行权"指的是一整套"被赋予君主的……任意性权力"，按照埃德蒙·柏克的说法，它包括"执行法律、任命地方长官和政府官员、主持媾和与进行战争、指令岁入"(Burke 1884，I，pp.469—470)。在关于王国宪政的各种安排中，一种较为精巧的安排是由"国王、贵族与平民"共同执掌立法权，而让"国王独自"掌握执行权(Blackstone 1979，I.143)。

18世纪关于行政权与立法权的关系的广泛争论，直接涉及"光荣革命"后几十年间政府的重要变化。首先是治国机制的规模、成本及预算的急剧膨胀，包括为支撑好战的对外政策而建立的庞大的军事力量、新的公共财政与国债机制、对关税与国内税的依赖，以及王室为这套机构配备的一大批朝廷命官。其次是为保证这种治国机制每年依法更新而开始使用的议会管理体制，包括各部大臣运用谋略维护王室在议会的利益，广泛利用政府职位、赞助关系以及选举方面的影响力，以博取平民院的支持。

研究18世纪政治思想的学者现在已经熟悉这些变化，以及以往人们评价、辩护甚至指责这些变化时所使用的术语。[3] 经由约翰·特伦查德与托马斯·戈

3　Pocock 1975，part 3 保留了对18世纪英国政治安排中的这些变化的最为艰巨的考察。而关于政治策略上的变化的经典解读，可见于 Dickson 1967，Plumb 1967，以及 Brewer 1989，Langford 1991，O'Gorman 1989 等新近著作。

登的《加图信札》(1720—1723)以及博林布鲁克的《匠人》(1726—1736)等这些广泛传播的媒体,批评者的立场在18世纪20、30年代报界对沃波尔内阁的谴327责中获得了典型的阐释。正如我们已经看到的,博林布鲁克完全同意英国"混合宪制"的标准概括,并且称赞这种宪政能够结出"美味而又健康的……自由果实……之树"(Bolingbroke 1997b, p.118)。在这种混合体制中,"不列颠自由的精髓"通过"议会自由"得以维系;通观英国历史,对自由的冒犯总是以压制议会为手段(pp.101, 98)。反过来,最终维系这种至关重要的议会自由的,是议会的选举机制;这种机制使公众能够确保"他们在平民院里的受托人品行端正"。"正如一个坏的国王也必须敬畏一个正直的议会,一个腐败的平民院也应该敬畏正直的人民。"(p.125)

以往,议会自由曾经受到王室特权的挑战;现在,它受到那种更精巧、但更恶劣的腐败的执行权力的破坏。规模空前的文官及军事机构,加上不断膨胀的王室税收(这应归因于同样危险的规模空前的公债),为政府提供了一个庞大的恩庇赞助网络;政府由此通过"地位"与"官职"把英国自由的受托人转变成执行权的工具或爪牙。同时,选举赞助以及把议会法定换届年限延长到七年,都损害了选举的问责机制。从表面上看,由国王、贵族院和平民院组成的宪制在外观上得以维持;但实际上起作用的是一种反宪制政体:政府"通过腐败"把议会置于"国王或其大臣的绝对影响之下"(Bolingbroke 1997b, p.94)。

由此,按照博林布鲁克以及汉诺威王朝的反对者们对宪政的理解,英国自由的前途直接取决于社会美德及议会独立——社会美德是指公众确保议会忠于他们的信托的能力;议会独立则取决于议会抵制日益泛滥的政治腐败、滥用职权及争权夺利的趋势的能力。这是一种标准地用罗马史上的那些经典格言与示范修饰起来的论述,构成了一种对英国宪法的独特的"共和"式(republican或commonwealth)解读;或者,用当前更通用的说法,它提供了一种对汉诺威"宫廷"政治的"乡村"版批评(Pocock 1975, pp.467—490)。为恢复宪制平衡而采取的积极的"共和"或"乡村"策略乃是直接缘于人们发现了当时存在着对英328国自由的各种威胁。应该通过削减公债来缩减政府的财政来源及规模。应该把拥有政府职位或政府合同的人排除在平民院之外,从而消除行政权力对议会审议的操纵。还应该通过强化选举程序——"选举自由"(消除地方选区的选举

赞助和花费)与“频繁选举”(废除《七年法案》)——来恢复议会独立。通过这些手段,宪制将得以恢复,社会将摆脱自“光荣革命”以来困扰政治领域的派系分裂与阁僚争斗。

18世纪20年代和30年代,针对这种对英国政治实践的指责,“宫廷辉格党人”予以反击,并立即得到支持内阁的辩护士和报界人士的响应。(Browning 1982; Burtt 1992; Pocock 1975, pp.446—461)。但是,对那些“共和主义”的宪制解释,直到1741—1742才出现了最文雅且富有建设性的反应,这就是休谟发表的《道德和政治论文集》的第一版(该书在休谟生前曾出了几版)。[4] 在这些论文以及后来的《英国史》中,休谟有偏向地采用了“哲学家的……气质”,承认“所有政治问题”都具有“无限复杂的”脉络,主张用“温和的教训”来取代“狂热党徒”的“强烈敌意”(Hume 1994a, pp.216, 12—13)。他赞同常识性的判断,指出英国的混合政府体制产生了无与伦比的公共自由。他说,“整个人类历史”都没有提供一个可与之相比的例子,让社会治理得“如此自由、如此理性并如此适合人性的尊严”(p.217)。但是,在得出这一结论的过程中,休谟强调这种独特体制的历史创新性、制度脆弱性以及重大政治风险,由此使自己与当时多数评论家拉开了距离。

针对“乡村派”对沃波尔腐败的指责,休谟坚持说,有些东西被人们说成是革命后政治的病态特征,但那些东西恰恰应该被看作英国复合制度结构潜在但难以避免的危险。“光荣革命”及新教君主继位规定所确立的政治秩序结束了斯图亚特时代破坏性的宪政冲突。同样地,这些变化模糊和削弱了王国先前的辉格党与托利党的政治分裂。但是我们不要错误地以为这种宪制廓清能够就此消弭政治纷争。宪制中“共和与君主两部分”的“极其微妙的”联合意味着,在宪制的适当平衡之上也“必然会出现不同的意见”,“即便在最明智的人之中也是如此”。在每个具体问题上,“一些人倾向于授予王室更大的权力”,而另一些人则害怕“暴政倾向和专制力量”;这样一来,党派分野就会作为“英国政府的天然产物”而被接受(Hume 1994a, pp.40—41, 44—55)。而且,由于“王室权力总是寓于一人之手,要么是国王要么是大臣”,那么这种权力的大小将不可避免

329

4 当然,休谟的政治学说还存在于他的道德哲学及历史“哲学”中。除本文之外的更为广泛的论述,见 Forbes 1975, Haakonssen 1993, Miller 1981。其他方面见本书第3、5、7、10与12章。

地随着掌权者的野心和能力而变化。结果，宪制结构就“从来不会为王室赋予这样一种决定性的权力，这就像，不论谁掌权”，都要服从宪制平衡的那些目的一样（p.27；另见 pp.203—205）。

对于休谟而言，如果说政治的分野与宪制的模糊成为英国“有限君主”体制的“不可避免的短处”（p.27），那么，对宪制平衡机制本身就需要进行类似的重新考察与说明。与通常的看法不同，在国王、贵族院与平民院之间的权力平衡问题上，休谟坚持认为，宪法“实际上为平民院分配了如此大的权力，以至于它可以绝对地指挥政府其他部门”（p.25）。无论是君主的立法否决权，还是贵族院的特权，都不足以对抗平民院的力量。现代国家治理所需的花费，加上平民院对“拨款权”的确定控制，都使平民院压倒宪政秩序的能力绰绰有余（pp.25—26）。[5]

事实上，能够防止这种对混合宪制的破坏的，恰恰是那些常常受诟病的王室扶持的人脉，他们在平民院中抱成一团，足以支持王室的权威（p.26）。由此，休谟总结说，人们渐渐发现行政影响力成了宪政秩序的真正救星：“我们可以……为这种影响力随意冠以各种名称，我们尽可以用一些诽谤性的词语称之[330]为‘**腐败的**’或‘**寄生的**’，但是在一定程度上，这种影响力的某种形式与宪政的本性是紧密吻合的，并且对于保护我们的混合政府是必要的。”（p.26）

在随后的几十年中，固守这一底本的宪政争论与改革方案，在汉诺威王朝早期的这些辩论中铺展开来。政治秩序的辩护者强调，“行政影响力”在宪政均衡框架内以适当的方式代替了作为王室权力主要来源的“特权”（Blackstone 1979，I，pp.322—325）。但是，即使最乐观的观察家也承认，不列颠的政府规模和军事建制使行政部门获得了——用布莱克斯通的话来说——“最惊人的广泛影响力”（p.324）。相应地，政府行政部门的行为及其对议会独立的冲击必然始终是一个主要关切焦点（Burke 1884，I，pp.444—450；Hume 1994a，pp.26—27）。这是一个亟待解决的问题，由此形成了温和与激进的两种净化宪制方案（Cannon 1973，pp.47—97；Langford 1989，pp.710—719）。

5　在休谟看来，平民院的权力是都铎王朝及斯图亚特王朝以商业与手工业的发展为特征的社会转型在政治上的表现。这些变化瓦解了贵族力量和封建秩序。参见 Hume，1983—1985，II，pp.522—525，and 1994a，pp.111—112。

在18世纪60年代的“威尔克斯抗议”* 以及70年代的美洲反抗的背景下，兴起了激进的宪法改革方案，渐渐地形成了主张通过强化议会选举机制阻止行政腐败的民主版“乡村派”计划。随着伯格三卷本《政治论集》的流传，假“议会腐败”之手“颠覆宪政”的企图遭到全面谴责。伯格说，“不列颠政府”停止混合宪政久已，当今政府“实际上是一个由一个大臣及其幕僚组成的朋党或政府”(Burgh 1774—1775，I，pp.49—50；see III，p.267)。约翰·卡特莱特提出了一种激进的法案，他指出，恢复议会独立就需要“议会每年一届并且实行平等代表制”(Cartwright 1776，p.15)。[6]

乔赛亚·塔克和埃德蒙·柏克属于对这种议会改革方案持批评态度的保守派。他们回到休谟的分析中，认为这种方案事实上威胁到宪制的平衡，因为它过于强化宪制的共和特性，因此会让王国陷入纯粹民主所能有的一切弊病和与动荡(Burke 1884，VII，pp.71—87；Hume 1994a，pp.31—32；Tucker 1781，pp.257—274)。但是，即使是另一种有意识地奉行温和路线的政治改革方案，也基本上遵循同样的宪制平衡逻辑。1780年，柏克在平民院发表了辉格派版本的引发民众躁动的“经济改革”方案，他强调，“经济”本身只是行政机构精简方案的“第二”目标。第一目标是减弱行政部门“直接的、明显的影响力”，消除“秘密的腐败与其存在的可能性”(Burke 1884，II，p.356)。[7]

331

围绕腐败、影响力及宪制平衡的争论是18世纪不列颠政治争论的常见现象，而且往往不过是重复乃至模式化地翻炒老话题。然而，这些话题后来在思想上所造成的影响非常深远，远远超出了本身常常极其狭隘的派性语境。在聚焦行政权力与平民院的品行二者之间的关系时，这些争论会使人们的注意力偏离了关于混合宪制及其君主、贵族和民主要素的组合等的传统想象。[8] 正如那个

---

* 指英国记者、政治活动家约翰·威尔克斯(John Wilkes，1725—1797)发起的争取议会选举权的一系列活动。——译者

6 伯格也支持成立一个议会之外的“大国民组织”，以领导和动员宪法改革，参见 Burgh 1774—1775，III，pp.428—435。这一运动详见 Black，1963，Christie 1962。

7 关于“经济改革”及其与议会改革的关系，参见 Cannon 1973，pp.75—84；Christie 1956；Harling 1996。

8 这种强调的一个副产品(具有讽刺意味的是，就贵族的实际上的政治权力而言)是贵族院在宪法讨论中的边缘化。比如，威廉·佩利发现有必要解释他自己的调查中“为什么很少注意贵族院”(Paley 1838，III，p.272)。

时代对英国宪政做出最著名分析的那位学者以其特有的雄浑力量昭示世人的，这种注意力的转移促成了关于英国复合政治结构之本质的另外一种解释。孟德斯鸠在这一问题上取得了杰出成就，至少让世界各地的一大批读者相信，以上所描述的英国政府样式揭示了关于宪政自由的一般理论的基本原则。

四、分权

孟德斯鸠《论法的精神》上册用两章讨论“确立政治自由的法律”（第11、第12章），其中第11章的核心部分就是著名的“论英格兰的宪制”。这一章讨论自由与“宪制的关系”；孟德斯鸠开篇就指出，自由的方式通常被错误地与民主自治混为一谈。实际上，政治自由是“温和政府”的独特财产，“温和政府”能够使332 一种稳定的法律体系成为可能，致使国民能够“做法律许可的任何事情”。这样的自由只有在“权力不被滥用”的政府下才能长存；孟德斯鸠的著名论断是，阻止权力滥用的关键机制是那种“通过对事物的统筹安排，以权力制约权力”的政治体制（*SL*，XI，1—4）。

在从抽象概念上对宪政自由的本质做了这番澄清之后，这位法国法学家把英国说成是世界上唯一一个宪制的“直接目标是政治自由”的国家。他解释说，“接下来，我们将考察这个国家建立政治自由所依据的原则”，“如果那些原则是好的，那么，自由在那里就会如同在镜子中一样清楚地显现出来。”（*SL*，XI，6，p.156）[9]

孟德斯鸠对英国宪制的细致分析（XI.6）核心在于论述了每个国家都有的“三种权力”，即立法权、行政权与“审判权”，[*] 在英国是如何被分配到不同的机构手中。正是从这三种权力复杂的分工和协作中，孟德斯鸠发现了英国政治制度的那些旨在挫败主要政治与法律暴政方式的特色功能。[10]就“审判权”而言，分

---

9 孟德斯鸠的学说中什么地方谈到英国，参见 Baker 1990，pp.173—185；Manson 1990；Richter 1977，pp.84—97. 此外，有两份关于分权理论的充分的历史研究，见 Gwyn 1965；Vile 1976。

* 孟德斯鸠及本文特意将“审判权”（*la puissance de juger*，the power of judge）与“司法权”（*le pouvoir judiciare*，judicial power）相区分。本章稍后对此有所介绍。——译者

10 孟德斯鸠在第11章第6节的论述涉及英国宪制的设计，但没有谈及这种设计在实践上是否实现了，参见 *SL*，XI，6，p.166。

权意味着那些负责制定法律和负责动员国家资源的人无权惩罚具体的“犯罪”，无权处理“个体之间的法律纠纷”。英国司法——这里暗指习惯法陪审团以及半年司法巡回审查制度——将“审判权”放在“从人民中抽选的”临时审判员手中(pp.157—159)。

“审判权”被认为是三种国家权力中最弱小的一个(p.160)，这意味着立法与行政权力的分配与实施要格外小心。在这个问题上，孟德斯鸠重新考察并修改了那些在英国本土关于宪制平衡问题的争论中业已确立的话题(Shackleton 1949)。把议院分成两院，给“因出身、财富或荣誉而出众”的人提供各自的议会，以照顾他们“各自的意见与利益”，由此满足了政治稳定的要求。但是，这种两院制需要两个独立的立法部门在制定法律时取得一致，由此也对立法权形成一种内在制约（*SL*，XI，6，pp.160，164）。世袭君主对行政权的垄断使得立法权与行政权力之间的制度性区分变得明晰。君主对于立法提案的“否决权”意味着，当立法部门想扩充权力时“行政权”能够“制止立法部门的图谋”(p.162)。反过来，立法权能够控制“国家税收”，有权起诉和弹劾那些在“公共事务”上冒犯法律的官员，由此就可以防止行政权力的滥用(pp.163，164)。孟德斯鸠发现，“这三种权力”的整体安排迫使它们“在协调中前进”，这样一来，凡是在公共权力被运用时，这些防止权力滥用的制度性制约就会自动发挥作用(p.164)。 333

英语世界的政治思想界很快采纳了孟德斯鸠的理论，并且通常表现得非常热烈。詹姆斯·麦迪逊指出，“著名的孟德斯鸠”是一个“先知”，开明的自由保卫者都必定要请教和援引他来支持“立法、行政、司法部门必须分立”这一“政治箴言”(Hamilton *et al*. 1981，pp.138—139)。当然，在孟德斯鸠的那些论断里，有很多取悦其英国读者之处。其实，在《论法的精神》中，还有一些章节对英国政治制度表达了远为激烈的批评和悲观的评价；人们对于这些章节的相对忽略程度是令人震惊的(*SL*，XIX.27，XX.7；Baker 1990，pp.173—185)。但是，孟德斯鸠的学说的主要意义并不在于它对英国的赞扬，而在于它将英国宪制展现为一种基本的制度模型，为更一般地理解宪政自由的逻辑提供了正确的框架和标准。与英国本土的争论不同，孟德斯鸠在分析英国体制与实践时达到了一个很高的抽象层次（甚至像“贵族院”及“平民院”这些基本术语都没有提到），对古今许多国家的政治架构做出了大量比较。这种比较维度由此在第11

章的其余部分被广泛使用;在第11章中,有3节继续讨论了近代君主制下的宪制自由问题(7—9节),有10节讨论古代政府(10—19节)。具有讽刺意味的是,在孟德斯鸠第11章中关于政治自由的整个讨论中,古代罗马(12—19节)占了比当代英国更多的篇幅(6节)。

孟德斯鸠的这些广泛的比较研究有助于解释他最具独特影响力的分析,即,他为"审判权"赋予的显赫和重要性。法庭与法律实践的制度性力量及政治影响力长期以来被欧洲诸王国的政治学说所认可;但是,此前关于政治权力的正规分析,特别是法学家的分析,往往停留在如何区分立法权与行政权的框架之内。孟德斯鸠离弃了这一传统,这立即引人关注。[11] 托马斯·拉瑟福思在18世纪中叶在剑桥大学讲授格劳秀斯。他曾哀叹把政治权力分成"立法、司法、行政三个部分"的说法已渐成时尚。他辩驳说:"司法权只能……算是行政权的一个分支。"(Paine 1989, p. 139; Rutherforth 1822, p. 275)

334

无论怎样,将"审判权"区分出来并提高它的地位,对于孟德斯鸠的比较研究的目的来说,绝对是至关重要的。在近代(欧陆)君主制国家,比如法国,国王把"审判权"让给"他的臣民",这为这些国家带来了一定的宪政自由;而其他的专制政府对这种宪政自由却一无所知,在那里,那三种权力都集于国君一人之手。而且,共和国家在实现"审判权"的稳定的制度性分离过程中遭到的普遍失败,这也有助于证明孟德斯鸠在第11章中的创见:宪政自由不能等同于自治(*SL*, XI, 6, pp. 157—158)。按这种见解,孟德斯鸠解释了古罗马政治自由的不稳定性,并得出一个令人惊讶的——尽管也是令人叹服的——结论:"意大利诸共和国"那里的"自由比我们这些君主国家要少"(pp. 179—184, 157)。

大多数英国评论家都热情地拥护孟德斯鸠对"审判权"的强调,尽管他们的方式常常夸大甚至明显篡改了孟德斯鸠本人的主旨。孟德斯鸠重点考察了英国的陪审团与巡回法庭制度,并且始终如一地使用"审判权"(*la puissance de juger*)而非"司法权"(*le pouvoir judiciare*)来描述这第三种国家权力。18世纪

11 孟德斯鸠本人著作中的模糊之处反映了这种转变的一些困难。在第11章第6节,在提出今天人们熟知的立法、行政、司法三权分立理论之前,他仅把"立法权"区别于两种不同形式的"行政权"(一种是"处理国家问题的权力",另外一种是"处理民事问题的权力")(*SL*, XI, 6, pp. 156—157)。他的这一早先的分析让我们想起洛克关于立法权与两种(仔细分析有所不同的)行政权——执行权与邦交权——的区分,参见《政府论》下篇,第12章。

的英国译者托马斯·纽金特把这一术语翻译成"司法权"（judicial power，judiciary power），这样比较容易把孟德斯鸠分离出来的"审判权"（*la puissance de juger*）转化为独立的政府司法部门。布莱克斯通的分析紧紧追循着孟德斯鸠的思想，更宽泛地把这种"司法权独立而分开的存在"说成是"公共自由的一个主要屏障"（Blackstone 1979I，p. 259）。在解释这一关键的——现在已扩展 335 的——宪制特色时，他还特别强调了被孟德斯鸠忽略的立法方面的一些新变化。以前，英国的法官全凭"国王高兴"（*durante bene placito*）才能保住位子；现在，他们"行为端正"就能继续任职，并且"在继续任职期间全部薪水都有绝对的保障。"（I，p. 258）[12]

关于独立法庭及司法公正对于英国自由的重要性，已经有一些耳熟能详的套话；而布莱克斯通等英国作家在孟德斯鸠关于审判问题的分析中找到了一种能够包容那些套话的简便说法。指责英王早先依赖特权法庭（星室法庭、高等法院）、指责王室操纵习惯法法庭，这些构成了 18 世纪控诉斯图亚特绝对主义的中心主题。同时，为加强习惯法程序的尊严而制定的各项法案，如 1679 年的《人身保护法》、1696 年的《叛国罪审判法》、1701 年的《王位继承法》，在革命后出现的关于保护公共自由的基本制度的各种论述中，也都占据着同样突出的地位（Blackstone 1979，IV，pp. 431—433；Delolme 1834，pp. 46—48，165—170）。

此外，孟德斯鸠关于三权分立的概括，促成了英国讨论这类老问题时的某种重要转向。以前，英国对司法公正的关注主要集中在王室特权造成的各种威胁上。为确立不受王室干预的司法独立而进行的论证，也常常强调法庭应适当"倚重"议会的权威。罗杰·阿什莱指出，"法官应该根据摆在他面前的全部案情做出判决，而没有义务去听取国王的建议、指示或引导"；但是，法官应该"向议会负责"（Acherley 1727，p. 86；Atkyns 1734，pp. 96—97）。孟德斯鸠的分权理论得以流传之后，很快人们就普遍称赞那种更为全面的司法独立与制度性自治。布莱克斯通强调必须把司法权从立法权中分离出来，就如同把它从行政权中独立出来一样（Blackstone 1979，I，p. 259）。佩利也指出，"自由国家的第一

12　"光荣革命"带来的变化在 1701 年《王位继承法》中得到了确认。学界在讨论英国法官的独立性时，参考这一法案已成惯例。

336 法则”就是“立法与司法分属不同的机构”，并因此摆脱以往对国王干预的片面倚重（Paley 1838，III，p.281）。最后，柏克还对独立法官“与政治世界的完全脱离”给予了高度评价（Burke 1884，II，p.351）。[13]

五、德洛姆对普赖斯

英国人不仅接过和调整了孟德斯鸠的“审判权”概念使之适用于本国，而且普遍接受了他对英国宪法的解释。辉格党人笃信所谓英国自由例外论，这时援引孟德斯鸠的权威成为标准的论证方式；在围绕宪制平衡问题的争论中，各派也援引孟德斯鸠关于分权制权的论断（Fletcher 1939；Vile 1967，pp.111—121）。孟德斯鸠本人并没有把英国宪制划定为君主制、贵族制与民主制的混合政体；在《论法的精神》第 11 章，他把这种混合政体留给了古代罗马政府（*SL*，XI，6，p.170）。[14]相反，英国的评论家们把孟德斯鸠的分权学说叠加在更早的英国混合宪制论的头顶上（Adams 1998，pp.58—61；Blackstone 1979，I，pp.50—52，149—151；Paley 1838，III，pp.265，269—271，281—282）。这种结合暗示了两种相互交叠的制度网络，二者都旨在阻止政治权力的滥用。然而，仔细分析起来，每种学说都有其独特之处：混合政府论解释了最高立法权的内在构成（及其所导致的具体运作制约）；分权学说论述的是三种国家权力——立法权只是其中之一——在不同机构之间的分配。既然这两种学说关注的都是复合的结构与平衡如何有助于促进政治自由，那么它们的结合便是自然而然的事了。然而，人们有可能提出用《论法的精神》所汇集的那些素材，对原有的宪政信念进行更为深刻、更有雄心的重塑。这一使命由另外一位颇具影响力的大陆337 学者让·路易·德洛姆承担起来。他的《英国宪制》（1771）后来获得美誉，被称为“迄今对三种权力的政治平衡所做的最好辩护”（Adams 1797，I，p.70）。

为进一步证明英国的政治自由水准无可比拟这一通常判断，德洛姆提供了

---

13 这些极端强调司法独立的学说针对着大多数司法任命与升迁的固定的政治选拔程序。参见 Lemmings 1993。

14 孟德斯鸠在第 6 章考察了所有与英国“混合宪政”相关的政治结构功能，当然，他避免了贴标签的做法。他认为英国政治是一种非常不规范的形式；从这里我们可以明白他为什么有时不愿意把传统的政治分类用到英国宪政上。在第 19 章里，英国被描述为“共和藏在君主政体之下的国家”（*SL*，p.70）。

甚至比孟德斯鸠更为详尽的比较研究。他特别关注为英国的政府体制辩护，回应那些“古代政府”的现代崇拜者的抨击（特别是他的日内瓦同乡卢梭所提出的批评），那些人“叫嚷斯巴达和罗马的政府才是唯一适合我们仿效的政府”（Delolme 1834，p.209）。因此，虽然德洛姆详细追溯了英国的君主制及贵族与大陆的同类体制分道扬镳的基本路径（pp.33—40，323，335—338），但他更突出地探讨了英国独特的现代自由政体与古代共和制国家的差异。

在这一雄心勃勃的研究中，把英国视为由君主、贵族与民主各部分组成的混合政府的说法就像是最后追加的结论（p.431）。相反，德洛姆把他的宪政分析重点放在“政府各组成部分”所被赋予的“独特属性与职能”上，这些属性与职能为英国政府赋予了“有别于其他自由国家的政府如此不同的形象”（p.171）。“英国政府的第一个独特之处”就是国王对于“行政权”的专擅（pp.171，335）。另外一个“重要的原则”寓于“立法权只属于议会”这一规定之中（p.49）。最后，正是“英国法官与国家各权力要素之间关系的独特状况”有助于阻止立法权和行政权二者的滥用，有助于促进司法“严格而普遍的公正”，而这又形成了另外一种“英国政府与其他国家政府之间的……实质性差别”（pp.326，141—142，192）。以前的评论家都很担忧地指出英国宪政制衡的精细与脆弱，而德洛姆则更强调政治制度的“资源”、“平衡”与整体力量（p.171）。恰恰是“统治权力的（这种）独特的稳定性”与“牢固性”使得“英国自由的各个重要分支得以形成”（p.371）。

德洛姆的细致分析有助于解释，这种宪制下政府职能的独特分布是如何保证英国自由免于自由政府通常会遭到的危险与罪恶。国王的政治能力在于对行政权力的独擅，但是这种独擅又因平民院对政府开支的控制而受到有效的制约。这样被剥夺了“征税权”的王室权力，就像“一个庞大的身躯不能自行移动”（p.66）。反过来看，行政权是分立的，甚至是“完全寓于”某一个机构之中，就造就了一种极其强有力的行政权。就此而言，英王的强大力量对于“英国国民享有令人瞩目的自由”起了关键性作用（p.335）。历史上，这种“不可分割和不可让渡”的行政权有助于平民院与贵族院在抵制王室特权滥用的共同事业中联合起来；现在，事实证明它比那种分散的行政权更容易被监视和限制。（pp.16—17，187—189，244—248）。更重要的是，由于行政权只被世袭君主所独掌，即

338

使最强悍、最有野心的臣民，也不敢企图像在古代共和国里发生的那样直接篡夺国家权力。相反，每个英国臣民都懂得臣民永远是臣民，因而产生强烈的意愿，“去真正地爱戴、捍卫和促进那些能够保障臣民自由的法律”(pp.185n；参见 pp.183—188，335)。

在探讨立法权时，德洛姆同样强调这种独特制度安排的效力。英国的贵族院与平民院在很大程度上切断了其传统上与“贵族制”和“民主制”及其相应的社会阶层之间的关联；将国会分成这样的两院，实际上引入一种限制立法权运作的内部机制，有助于实现其首要的宪政功能。德洛姆坚持认为，两院在相互阻止对方权力扩张方面如此有效，以至于国王几乎不需要动用其否决权去保护行政权免受立法权的侵害(pp.190—191，349—350)。

具有同样深远意义的，是在平民院的组织与职能上的独特安排。人民通过其在平民院的代表参政，享有强大的“立法创议”权力，这与古代平民机构所享有的有限否决权形成鲜明对照(p.291；参见 pp.223—228)。然而，这种权力只有通过社会代表才能行使，因此受到严格的限制(p.232)。代表们从“那些最受命运青睐的公民中”广泛选举产生，数量适中，并且被置于一种易于监督的政治舞台之上，因此他们最具经验和动力去抵制强权者的野心和阴谋。这样，在英国就不存在致命的政治动荡以及对公共意志的煽动操纵，而在古代世界，那些情况频繁地摧毁着自由(pp.220—223)。德洛姆满怀喜悦地总结说，英国的“代议宪制”找到了一剂结构层面的“药方”，来治疗共和制政府在逃避了原先的“大众宪制”之后出现的弊病(p.233)。

339

在阐述英国宪制的历史与现实的过程中，德洛姆广泛涉及了政治结构、政府职能等老生常谈的话题，以及平衡和制约的诸多论点。但是，他的研究有助于我们了解，到 18 世纪 70 年代中期，关于这种政府体制以什么方式实现其政治自由这一伟大成就，各种不同的重要解释是如何展开的。对于这个解释的光谱，通过把两种截然对立的立场做一简单比较，就可以窥见其一斑：一种是德洛姆对英国分权做出的带有倾向性的描述，另一种是理查德·普赖斯在《论公民自由的性质》一书中对英国混合宪制所作的同样重要的重构。

总的说来，使这两位理论家截然对立的，是他们在自由的性质问题上的基本冲突。这一冲突此时已经拥有一个丰富而引人瞩目的谱系了(Pocock 1985，

pp.37—50；Skinner 1998)。普赖斯总体上把“自由”(liberty)定义为“自治或自主”(self-direction)的观念”，把“公民自由”(civil freedom)定义为特定社会的成员自我治理和为自己制定法律的能力(Price 1991，pp.22，23—24)。德洛姆(在此反驳卢梭的学说)对这一说法予以直接的批驳。他认为，“一个人通过投票而参与制定法律”就是分享了“权力”的“一部分”；“生活在一个法律平等……而且确实得以执行的国家里”就是“拥有自由”(Delolme 1834，p.212；Paley 1838，III，pp.250—252)。

在这里，更重要的是两人都对英国自由的宪制基础做出了自己的论述。普赖斯把公民自由与大众自治联系到一起，自然就把由选举而产生的立法代表团体看作幅员辽阔而人口众多的国家里实现自治的适当手段；并且在他看来，就它“公正而充分地代表了它所效力的那个社会”而言，这样的议会满足了政治自由的要求(Price 1991，pp.24—25)。相应地，英国的“自由政府”主张完全取决于平民院的代表性和责任性。在构思“最完美的政府宪制”时，普赖斯认识到，有充足的理由引入一种“对立法机关的有效制约”，即给“代表团体”增添一个“最高执行长官”和一个“世袭的咨议会”(由此形成混合形式的政府)。当然，严格说来，这些制度上的补充其实与自由问题无关(Adams 1979，pp.87—89；Price 1991，pp.26—27，43)。

就德洛姆而言，我们已经看到，英国自由主要不是政治权力依附社会而产生的效果，更不是人民自己直接监管政府的结果。应该说，英国享有的自由主要是政治权力机构内部的分立与平衡的产物。虽然德洛姆认为“选举权”是一种医治滥用议会权力的基本“药方”(Delolme 1834，p.249)，但是，在仔细讨论英国“代议体制”(与“大众体制”相对)的独特优点时，他称赞平民院能够对民众意愿既有扶持又有限制。德洛姆进而认为英国政府的“民主”特性表现在“陪审团制度”与“出版自由”上，这相当于分别把“司法权”和“书报审查权”直接“放在人民手中”，这与他对代议制功能的理解是完全一致的。[15]德洛姆重视这些机制 340

15　德洛姆这里把出版与公共舆论置于“书报审查权”这样一种独特的政治机构的管辖之下，并认为这种权力与其他主要权力同样重要(Delolme 1834，pp.48，250—261)；这对于德洛姆来说少见的。一些评论家考察了出版及公共舆论对塑造英国政治文化独特性所起到的作用，但又不愿意在自己关于宪法的论述中提到它们(*SL*，XIX，27，pp.325—327；Paley，1838，III，p.239)。

的效力，认为它们使英国成为“比其他国家更民主的国家”(p.381n；参见pp.250—269)。但是，这些恭维之词也是为了干净地(悄悄地)抹去平民院的民主信托关系，从而消除了传统描述的英国混合政府的一个重要因素。

六、习惯法

政治结构如何阻止权力滥用，英国何以因其“法治，而不是人治”(依人们常用的亚里士多德的政体模式)而得到特别的称颂，以上关于英国宪政体系的论述对此提供了各种不同的解释。总体上看，这些论述并不需要关注法律条文对臣民个人之间关系的具体规定。18世纪的法学家提出了多种分类方法，将政治自由或公民自由(主要取决于国家的形式)问题与个人自由或个人安全(主要取决于国内法律体系所保护的个人权利)问题区别开来。进一步说，不列颠的“法律”实际上是由几种不同的法规与法律程序体系组成。苏格兰法律与英格兰法律就有明显的不同，而即使在英格兰内部，罗马法与教会法分别用于特殊的管辖范围，比如，教会法庭、军事法庭以及海事法庭(Blackstone 1979, I, pp.79—84)。

341

然而，实际上，宪制分析最后还是落脚到英国的习惯法或者说普通法体系上。正如大多数评论家所发现的，讨论英国政治就不能不谈混合与平衡宪制，他们同样发现，研究宪制而无视习惯法也是很难行得通的。约翰·卡特莱特坚持认为，“宪制是一种政府框架，与英国习惯法同时产生，建立在英国习惯法基础之上，并且受英国习惯法的支配”(Cartwright 1776, p.10)。

关于习惯法的政治意义，存在着几种不同的观点，其中大多数都充满着同样的以宪制为指向的“例外论”与“必胜论”话语。在关于英国政治发展的宏大叙事中，习惯法被认为是议会为争取英国自由而斗争的关键盟友(Forbes 1975, pp.233—260; Weston 1991)。王权绝对主义以及不受制约的特权对习惯法的威胁丝毫不亚于对混合宪制的威胁；而习惯法法庭和混合宪制在长期的相互支持中顽强地生存下来。17世纪法学家马休·黑尔指出，当时“议会与国王”表现了“对习惯法”的高度尊重，以及“极其小心地……保护与坚持习惯法”(Hale 1971,pp.35—36)。这段历史进程的一个具有纪念意义的成果，就是议会在政

治危机的紧要关头颁布了一系列关于基本“权利与自由”的庄重宣言。布莱克斯通在其《英国法释义》中对这些法令做了过分恭维而不加批判的罗列：首先是约翰王所被迫接受的《森林宪章》和《大宪章》(后者“在极大程度上再现”了古代习惯法)，然后是爱德华一世及其继承者们的再确认立法(根据爱德华·柯克爵士的统计，《大宪章》被重申了32次)，然后，“在中断了很长时间后”，又出现了斯图亚特王朝时代的伟大成就——1628年的《权利请愿书》、1679年的《人身保护法》(“第二部《大宪章》”)以及1689年的《权利法案》，最后，是1701年的《王位继承法》，“旨在根据古代的习惯法学说……更好地保护我们的宗教、法律与自由”(Blackstone 1979，I，pp.123—124，IV，pp.416—417，431—434)。[16]

342 习惯法与混合宪制在历史上的共生关系是很自然的，因为这两种机制具有维护公民自由的共同目标。而英国对公共权力的限制也需要根据两种机制来说明。正如国王非经议会立法机制不得改变法律一样，国王若不援引习惯法制度就不能指控或处罚臣民。因此，当布莱克斯通满怀信心地炫耀说“这种政治自由的理念与实践在大不列颠诸王国里充满活力，几近完美”时，他立即提到“立法机关，以及英国的法律”。他认为，“自由精神如此深植于我们的宪制之中，即使奴隶或者黑人，一旦踏上英国的土地，也会受到我们的法律的保护……顷刻之间就成了一个自由人”(I，pp.122—123)。[17]

对于习惯法法学家而言，英国法律对于个人自由的无可比拟的贡献在保护私有财产权方面得到了充分的体现。[18]财产权，特别是“不动产法律”因在英国法律中“最为重要、最为广泛……也最为艰涩”而要求人们给予特别的注意(Sullivan 1772，p.18)。然而，就宪制学说而言，最值得关注的还是习惯法中那些直接影响国家权力的内容。孟德斯鸠在讨论“审判权”问题时，提到了用陪审团及

16　布莱克斯通的记载忽略了更为重要的关于习惯法起源以及古典时代的混合宪政的史学研究(Forbes 1975，pp.233—307；Weston 1991)。至于当时的更为严格的研究，见Barrington 1769，p.3；Delolme 1834，pp.20—23；Hume，1983—1985，I，pp.442—446. 关于布莱克斯通的法律史的研究，见Cairns 1985；Willman 1983。

17　习惯法在处理英国的非洲奴隶问题时是谨慎而有限的，布莱克斯通的慷慨论断(后来激起了英国的废奴运动)对此予以了夸大。他在后来的著作中修改了一些措辞。关于18世纪法律中的奴隶问题以及布莱克斯通的立场，参见Oldham 1992，II，pp.1221—1244。

18　布莱克斯通的《英国法释义》的众多贡献之一是，他成功地把为人不齿、错综复杂的英国财产法及习惯法程序方面的法规证明为“英国人独享的平等自由精神的真传”(Blackstone 1979，III，pp.422—423；Lieberman 1989，pp.39—48)。

法律保护来对抗随意关押(*SL*，XI.6，pp.158—159)。德洛姆长篇累牍地考察了英国司法实践的公正和平等，以及英国刑法的"极度温和性"，这也可以说是提前扩展了孟德斯鸠的这类思想(Delolme 1834，p.329)。

德洛姆在其关于刑法问题的三章论述中，一开始就明确指出，刑法绝对不是"恰当的宪制权力的一个部分"；但是，一个与"个人安全"和"国家权力"息息相关的法律领域是有必要加以考察的(pp.135—136)。除司法权力分立这一基本点之外(pp.141—142，146—147)，英国法律秩序还包括一整套保证臣民自由的条款：审判公开、防止错误的指控和关押、废除司法虐待、书面指控，以及为被告精心设计的严格的程序要求(pp.104，147—153，165—170)。他欣喜地说，"政府的所有部门都深受公正与温和精神的影响，那种精神指引法律保障臣民的安全，也规定着执行这些法律的方式。"(p.298)[19]

343

在制约滥权方面，习惯法的核心制度当属陪审团制度。德洛姆认为它是英国人民自由的一部分，与英国人民的联系最彻底、最全面(p.164)。马休·黑尔所称赞的"世界上最好的审判"毫不奇怪地赫然出现在18世纪列出的古老而特有的英国自由权利的名单中(Hale 1971，p.160)。布莱克斯通的《英国法释义》虽然最初保证"不会让读者在毫无结果的赞美上浪费时间"，但也至少三次大段颂扬"英国法律的荣耀"及"自由的这位守护神"(Blackstone 1979，III，pp.349—351，379—381，IV，pp.277—278，342—344)。而且，在这些赞美中，习惯法的陪审团制度常常被赋予明确而广泛的政治目的，从而遮蔽了它作为英国法律中众多审判模式之一的特定功能。我们知道，德洛姆把陪审团看作为英国政府的民主因素之一。而布莱克斯通也说陪审团不仅把"掌管公共正义"的恰当份额交到"人民的手中"，从而遏制在刑事案件方面的"王室特权"，而且有助于对抗"更有钱有势的公民的侵蚀"(IV，p.343，III，pp.380—381)。约翰·亚当斯认为，我们可以将英国宪制看成是两种不同的混合政府方案的结合：国王、贵族院与平民院的立法权混合，以及国王、法官与陪审团的执行权混合。在这一基础上，形成了"大众权力的两个分支"——"选举平民院议员"与"陪审团制度"——两者一起促进维护"政府的混合与均衡"(Adams 1998，pp.58—60，

19　议会立法使得刑事制裁日益严厉，人们对此看法不一；德洛姆关于刑法温和的学说忽略了人们针对这一现象的争论。

pp.88—92）。

正如亚当斯所见证的，这种完全从政治角度来评论习惯法陪审团制度的做法，并不是布莱克斯通和德洛姆这样的体制辩护士特有的。事实上，在整个18世纪，最热切地支持这种描述方式，正是汉诺威王朝政府的激烈批评者。威尔克斯及其追随者在18世纪60年代曾把陪审团称赞为一种代表机构，以其为尺度来衡量目前腐败的议会代表机构的缺陷（Brewer，1980b，pp.153—157）。在当时以及随后几十年间的一系列臭名昭著的起诉"煽动性诽谤"的案件中，持不同政见者发现陪审团在保护英国自由的斗争中的持续功效得到了充分的证明。1695年《许可证法》被取消之后，习惯法法庭修改和采用关于煽动性诽谤的法律，结果该项法律成为压制公众批评政府的一个主要手段（但结果常常适得其反）。这种做法常常受挫，在很大程度上是由于陪审团成员们一再不愿接受政府检察官及习惯法法官在这些案件中指派给他们的具体而有限的法律职责。[20]这些事件以及当时人们对这些事件的颂扬，都肯定并有助于维护强有力的"宪政主义标语"；直到19世纪，这种标语一直是英国激进主义的核心（Epstein 1994，pp.3—5，29—69）。像以往一样，反抗暴政的战斗开始配备了合适的习惯法武器。

344

但是，习惯法在限制公共权力方面所具有的这种为人称道的作用，并不是它对英国宪政自由理论的全部贡献。同样重要的是，习惯法为界定社会秩序内部权威与从属之间的复杂关系所提供的丰富的思想资源。人们通常用混合宪制理论或分权理论的明确政治术语来描述政府结构；现在，从个人权利、法律头衔等既定司法范畴的角度，也能同样恰当地或普遍地理解这个政府结构。

柏克将这种观念充分运用到对英国政治经验的文采飞扬的赞颂中，并用以抨击法国革命者的愚蠢与邪恶。柏克援引科克"以及实际上继他之后所有伟大的人物，下迄布莱克斯通"，强调说，"我们的法学家们"已经教育国民不仅要把"最神圣的权利与选举权视为一种遗产"，而且，与此同时，他们还尽一切可能使

20　当法官判定出版物是否属于煽动性诽谤时，陪审团被授意就被指控的出版商或作者事实上是否出版或创作了那一出版物而做出决定。法官与陪审团之间的这种职责分工在1792年的《福克斯诽谤法案》（Fox's Libel Act）中被修改。参见 Green 1985，pp.318—355；Hamburger 1985；Oldham 1992，II，pp.775—808。

345 所有的“人民”能够在逻辑一致的传统头衔之下去设想政府权力与他们自身权利。柏克巧妙而令人信服地指出，“根据一项宪制政策”，“我们接受、拥有和传递我们的政府和我们的特权；其方式与我们享受和传递我们的财产与生命别无二致”(Burke 2001,pp.182，184；Pocock 1960)。

柏克的《反思法国大革命》(1790)为后人提供了关于这种习惯法取向的著名论述；而对于当时的人来说，早在25年前布莱克斯通的《英国法释义》第一卷中，这类论述就得到了完整的预演。布莱克斯通的这部传世名作为读者提供了关于英国宪政秩序的少有的详尽、文雅而影响深远的辩护；只不过，他的这类知识并没有集中在一个关于“宪法”甚至关于“宪政法律”的独立章节中。论述“个人权利”的那一卷一开头用一整章的篇幅考察了英国臣民的“三项重大而首要的权利”：“人身安全、人身自由和私有财产”。该章最后考察了为“保护和维持”这三项权利而设置的主要“屏障”——布莱克斯通称之为“臣民的附加权利”(Blackstone 1979,I，p.136)。这种“附加权利”包括自卫权、向国王或议会请愿权、“向法庭要求伤害赔偿”的权利、“限制国王特权”的权利，以及“议会的组织形式、权力和特权”等(I，pp.136—139)。在接下来的关于议会与国王的章节中，布莱克斯通讨论了行使“最高”行政权力的个人的“权利与责任”。再接下来，《英国法释义》又回过来讨论行使“下级”行政权力的个人(比如郡长、警长等)的“权利”，与特定的社会等级与身份(牧师、贵族、军人等)相联的权利，“私人经济关系”(主仆关系、夫妻关系等)中的权利，以及“法人”(比如公司)的权利。

按照这种排列，政府的核心不过是一种“个人权利”的特殊集合——这些权利的发挥有助于保障臣民的那些“附加权利”，它们存在于一个个人权利的等级体系之中，逐渐探底到家庭的法律关系。英国法学家后来发现，这种排列是令人困惑的，但它能够用来消除后来的宪政法律研究中在国家与社会之间划定的那种结构边界(Dicey 1939，p.7；Lieberman 2002)。不过，它恰当地反映了18 346 世纪人们继续理解和争论国家这个概念问题所同时采取的两种方式，一种是借用习惯法的那些范畴，另一种是从政治学的分类角度。实际上，这两种互相重叠的表达，出现在关于英国宪法体系的每一个主要要素的描述之中。

从宪政分析的角度看，君主政体表现为君主的行政权力及立法否决权；但

是，同样地，王位又被认为是某种形式的“不动产”，这种类比使得王位继承问题变得极其复杂，也潜在地抑制了变革的企图（Clark 1985，pp.121—141；Nenner 1977，pp.145—154，178—190）。我们知道，议会的宪政职能集中在它对供给的控制与最高立法权上。但是，当议会“特权”引起争议时，议会作为“高等法院”的传统地位——其权力与权限由“习惯与习俗”［或“议会法”（*lex parliamenti*）］而定——便再次凸显出来（Blackstone 1979，I，p.158；Thomson 1938，pp.329—333；Williams 1960，pp.221—249）。再者，从政治上看，议会选举是评价平民院独立性及其作为代表会议的信托资格的关键因素。但是，选举权还被视为施行这种权利的人的一种财产；在有争议的选举中，参加选举的人是否名正言顺地拥有这一财产，通常是至关重要的问题。[21]

因此，习惯法范畴为阐释和评价宪政结构提供了独特的框架，而且，这个框架同时还有效防止人们将宪法简单化地、误导性地等同于“某种立法机构形式”（Paley 1838，III，p.253）。从这个意义上讲，我们失去了定义的明晰性和恰当性，但却得到了概念的丰富性与司法准确性。1766年，约翰·亚当斯在波士顿指出，“有人说，全部法律的集合就是宪制”，“另外一些人说，国王加贵族院加平民院就是宪制”；即使这两种定义都不尽如人意，“当有人谈论不列颠宪制或其精神与基础时，我也不会说听不懂他在说什么”（Adams 1998，p.57）。

21　把选举权理解为财产的思想通常出现在竞选中。这个问题在1754年牛津郡的选举中得到了充分的表现。当时人们提出这样的问题，有效注册期内的土地产权人作为选举人在法律上是否享有基于这些产权的那一选举权。

347

第十二章　社会契约论及其批评者

帕特里克·赖利

一、历史背景

社会契约论的核心是这样一种观念：政治合法性、政治权威以及政治义务都来源于被统治者的认可，都是自由与平等的道德主体自愿同意的人为产物。根据这一观点，合法性和责任取决于一连串自愿的个人行为，而不是取决于“天然的”政治权威、家长制、神权政治、神授权利、必要性、习俗、便利或者某种心理冲动。迈克尔·奥克肖特因此而非常正确地将契约论称为一种关于“意志与技巧”的教义（Oakeshott 1975a，p.7）。[1]

契约论可以上溯到古代和中世纪的思想。近来，约翰·罗尔斯又复兴了这一学说。人们一般认为，社会契约论的黄金时期在1650至1800年，始于霍布斯的《利维坦》（1651），终于康德的《权利教义》（*Metaphysics of Morals*，1797；Rawls 1972，pp.11—13；Riley 1982，1983）。至少在此后的一个世纪，它被功利主义、黑格尔学派和马克思主义遮蔽了。但是，在17世纪中叶到19世纪初，在政治合法性问题上，“同意论（认可论）”乃是主流观点。霍布斯在《利维坦》第42章指出，“主权者的全部权利都来源于全部被统治者的一致同意”；在第40章，他坚持认为，人的意志“构成盟约的精髓”（Hobbes 1991，pp.395，323）。洛克在《政府论》的下篇中指出，“自愿的同意赋予……统治者以政治权力”（*TTG*，II，§173，p.383）。卢梭在《社会契约论》（1762）中指出，“如果我未曾对一个人做过任何允诺，我对他就没有任何义务”，还说，“社会的联合是世界上最自愿

1　关于本章主题的学术背景，见Baker 1947；Riley 1982，1986；Ritchie 1893。

的行为;既然人人生而自由,人人都是自己的主人,因此没有人能够以任何借口不经他人的认可就役使他(*SC*, II.6, p.66, IV.2, p.123)。"至于康德,他在《权利教义》中指出,所有正当的法律都要做到能够让理性的人们所认可(Kant 1965, pp.97, 112—113)。同样,美国的《独立宣言》也指出政府是从被统治者的认可中获得"公正的权力"的。可以说,从霍布斯到康德,"同意"这一主题得到了大多数重要思想家的重视;当然,休谟和边沁是例外。即使埃德蒙·柏克反对把同意(认可)作为权威的基础,但他也认为,把社会说成是建立在某种带隐喻性的契约的基础上,是一种有益的做法(Burke 2001, p.260)。黑格尔虽然很难说是一位"原子论个人主义者"或者契约论者,但他也明确指出,"在古代国家,主观目的是与国家意志完全一致的",而在现代,"我们主张个人判断、个人意志以及个人良心";他还说,当形成一项社会决定时,"'我愿意……'这样的字眼必须明确出自说话者本人之口"(Hegel 1991, pp.285, 321)。

17世纪以降政治哲学大都强调个人意志,由此,"唯意志论"构成其基本特征。然而,唯意志论何以在西方思想中占有如此重要的地位,仍然是一个争论不休的问题。有可能,基督教的传播促进了某种转向,在古代的学说里,人们探究好的政体以及人的"自然的"社会目的,后来人们则转向把政治视为一种"善的行为",因此就要求人们既具有关于善的知识,又有做善事的意愿。政治开始需要道德认可,个人走进政治是出于自己的意志。在基督教的教义里,人自愿接受绝对标准始终是一项重要内容。宗教改革质疑道德权威的作用,但无疑强化了道德思考中个人选择与个人责任的因素。新教的个人道德自律观念很自然地从神学与道德哲学延伸到政治学,由此形成了社会契约论的理论基础。到宗教改革末期,单凭制度的优越已经不足以建立合法性——它现在需要个人赋予其权威,也就是说,需要把那些个人理解为那些制度的"作者"。然而,无论唯意志论及社会契约论是如何兴起的,可以确定的是,"好国家"观念逐渐让位给"合法国家"观念,而在17世纪,这种合法性常常建立在"意志"观念基础之上。

这种转向代表了与大多数古代传统的根本决裂,在那些传统中,同意(认可)通常不被当作合法性的原则(这或许是由于"意志"概念在古代哲学中很少具有重要的道德意义)(Adkins 1960, pp.2—4)。要想通过意志与技巧建立一个政治结构,就要求以同意(认可)作为政治社会的基本原则,这一学说的特征

就是“个性习语”;而高度统一的集体政治的古代观念则依赖于追求“公共的善”的道德观,这与任何视个人“意志”为社会的创造因素的观点完全不同。这就是为什么亚里士多德拒绝契约论式社会观的原因。亚里士多德在《政治学》中指出,“任何真正的城邦(*polis*),只要还没有沦落为一种单纯的“同盟”,一种保护个人权利不受他人侵犯的同盟,那么它都必须努力促进公共的善”(*Politics*, 3.9.8.1280b)。而在柏拉图那里,除《克里托篇》之外,意志更没有多少价值:它常常被等同于专断任性,比如在《理想国》中,苏格拉底驳斥特拉西马库斯提出的“正义就是强者的意志”的观点(*Republic* I. 338a—c)。

奥古斯丁在西方社会政治思想的唯意志论转向中起到关键作用,他把西塞罗及塞涅卡的“善的意志”(*bona voluntas*)拿过来,并且进一步深化,使之成为一种核心的道德概念。在《论自由意志》(*De libero arbitrio*)中,奥古斯丁把“善的意志”定义为“我们凭借它,追求诚实而正直的生活,并能获得智慧”(3.1;1968, 59:167; 见 Gilbert 1963)。但这并不是说,在他那些显然属于政治学的作品,特别是《上帝之城》中,奥古斯丁就是一位唯意志论者或契约论者。但是,可以确定的是,他提出了重要的唯意志论道德主张,后来人们把那些主张发展成政治教义。比如,在《文字与灵》(*De spiritu et littera*)中,他认为“同意必然是一种意志行为”(Gilbert 1963, p.33)。若不是奥古斯丁在同意与意志之间建立的坚固联系,社会契约论是不可想象的,因为社会契约论是从意志的角度来界定同意(Riley 1978,pp.486—488)。

在那些追随托马斯·阿奎那的基督教哲学家,特别是奥卡姆的威廉和库萨的尼古拉那里,唯意志论与政治学之间的联系表现得更加明显。在 14 世纪早期,奥卡姆在其《辩论集七篇》(*Quodlibeta*)中指出,“若非出于自愿或意志力,任何行为都无所谓善恶”;而且,我们还可以从他以下论述中发现他对这种一般性道德教义所做的政治学表达:“除非经选举和同意,没有人可以被置于全体俗众之上…… 涉及全体的事物应该得到全体的讨论和赞同”(Ockham 1957, pp.145—146)。因此,对于奥卡姆来说,基督徒的自由既是美德的基础,又是政治公正的限制性条件。在库萨的尼古拉这位最主要的教会会议至上主义理论家那里,一种政治上的意志论更加明显,在其《论普遍和谐》(*De concordantia catholica*)中,他用一种近乎契约论的思路指出,“既然所有的人都是生而自由

的”，那么合法的统治只能来自于“臣民的协议和同意”。尼古拉强调，这样的臣民必须不是“非自愿的”，凡是经“臣民的一致同意”而被置于“权威地位”的人，都应该被看作为“仿佛他本身承担了所有人的意志”（转引自 Sigmund 1963，pp.96—97，140）。 350

但是，在社会契约论学派本身形成之前，最先进、最细致的政治唯意志论存在于弗朗西斯科・苏亚雷斯的《论法与上帝立法》（*On the Laws and God the Lawgiver*，1612）中。在苏亚雷斯看来，自由意志与政治认可属于相似甚至相同的范畴，意志是建立国家的“最直接的理由”。苏亚雷斯最后这样来总结自己的学说：“人的意志是使人组合成一个完美社会的必要条件”，“根据万物的本性，个体的人都拥有一定程度的创立或建立一个完美社会的能力。”说白了，对于苏亚雷斯来说，那种能力就是意志：人只有通过“特定的意愿或普遍的同意”，才能“聚合”成“一个政治实体”；“除非行为是出于自愿”，否则人民不会“表示”同意（Suárez 1944，pp.66，370，375，380，383，545）。

契约论有可能被认为是一种狭隘的政治或世俗观念，或者说是一种理性决策论。但是，这种看法不足以说明由基督教观念所带来的那场政治哲学与道德哲学的革命，由此也会低估契约论中的伦理学因素，如，自律、责任、义务、授权和意愿（Arendt 1978）。

二、同意与自然法在洛克学说中的平衡

在《政府论》下篇里，洛克指出，“自愿的协议授予统治者以政治权力，为的是谋求他们臣民的利益”，“上帝赋予人以指导他的行动的悟性，也就允许他有一种意志自由和行动自由”（*TTG*，II，§173，p.383，II，§58，p.306）。乍看上去，洛克似乎沿用和发展了霍布斯的社会契约学说，但洛克在多大程度上确实是真正契约论者，人们对此争论不休。洛克有时表现得像是一位赞同同意论与社会契约论的理论家；有时又像是自然法理论家，有时还像是自然权利（特别是自然财产权）的理论家。问题在于，这些描述都是正确的，我们似乎难以找到它们之间的平衡，因此，在界定洛克完整的权利概念时，它们一个都不能少。

然而，有人认为，同意与契约论并非洛克思想的核心，因为对他来说，自然

351 法是权利的充分标准，自然法消除了对纯粹经一致同意所做的安排的需要。诚然，把基于同意与契约的权利与义务从洛克思想中排除之后，留下的就是基于自然法和自然权利的完整的伦理学教义——当然，这仍是可以接受的。但是，自然法虽然对于洛克是必要的，却不足以明确地定义政治权利和义务；因为，在自然人根据自然法确定的一般道德义务与公民经过同意与社会契约拥有的特定政治义务之间，还应该是有差别的。这一点不仅在《政府论》下篇而且在《人类理解论》(1689)中都有明确的表达(Locke 1959，pp.472—473)。

在《人类理解论》第二卷第28章中，洛克仔细区分了自然法与民法。他指出，所有的人，作为自然人，都有义务根据自然法去确定自己的自愿行为；而所有的人，作为公民，都有义务服从民法，因为他们已经通过同意树立了一个人为的立法权威。洛克说，"一个公民或者一个市民，就是那种在这个或那个地方有权享有某种特权的人，而那完全取决于他的意志，或他在社会中的协定——我把它叫作制度性的，或自愿的协定；这应该与自然的情况区分开来。"在一个共和国——它是由人的意志建立起来的，人"参照民法而行动"，以判断那些行动是合法的还是犯罪的。然而，自然法并非经由同意设立的，甚至也不是经由格劳秀斯的所谓"普遍"同意设立的；它也不只是为了确定"这个或那个地方的某种特权"，而是一种"上帝为人的行为而设定的"法律，是"检测道德邪正的唯一真正的试金石"(Locke 1959，pp.472—473，475—476)。但是自然法所能限定的只是一般道德意义上的善与恶，只是道德责任与罪孽；它不能告诉人们，在一个共和国，在"这个或那个地方"，什么是在严格的法律意义上的犯罪：

> 如果我将不可见的最高立法者的意志作为我的规则，并且我会设想上帝所命令或禁止的行动，我就会把那种行为称为善行或者恶行、罪孽或者责任；而如果我把这种行动同民法这种由国家的合法权力制订的规则相比对，我就会把它称为合法的或者非法的、有罪的或者无罪的。(p.481)

那么，对于洛克来说，把自然法说成是政治权利的完整而充分的标准就等于是把罪孽与犯罪、人的责任与市民的责任，以及人对上帝的义务与对世俗官员的义务混在一起。结果，有些反对洛克式契约论的人，其观点至多只有一半

正确，比如，格林说："一个受……自然法支配的社会就会是那种使得由此而来的政治社会成为一种败坏状况的社会，是一个没有任何建立市民政府动机的社会"(Green 1941, p.72)。之所以说这种反对意见有一部分是错误的，那是因为，受自然法支配的社会也有可能有建立市民政府的动机，这种动机不仅来自想要区分罪孽与犯罪、神法与市民法、人的责任与市民的责任，而且来自想要找到某种"知名而公正"的裁判者，让他成为自然法的"执行者"，以避免人们成为自身案件的裁判者。毕竟，洛克清楚地表明，有三种好的理由，可以说明自然法为什么应该从政治上得到加强： 352

> 首先，虽然自然法对于所有理性动物来说都是直白而可以理解的，但是人由于利益偏好……不易于把自然法当作一种法律来遵守，不愿意把它用到自己的特定案例中去执行。
>
> 其次，在自然状态，缺少一个拥有权威来依照已经确立的法律裁决一切争执的知名而公正的裁判者。
>
> 第三，在自然状态，常常缺少权力来支持正确的判决，并使之得到应有的执行。(*TTG*, II, § §124—126, p.351)

但是，当格林说，一个社会从完全真正受自然法的统治——如果存在这样的社会——向受政治政府的统治转变就包含着一种败坏时，这种说法无疑是正确的。在《政府论》下篇第128节，洛克指出，在自然法之下，每个人"以及所有的其他人类都属于一个团体，组成一个与其他所有生物不同的社会"；他接着说，如果不是"堕落的人类"的"腐化"与"邪恶"，"就不需要其他的"社会了，人们也就没有必要"从这一伟大而自然的团体中分离出来，并且通过明确的协议组成一些较小而互相分割的组织"(p.352)。格林说自愿建立的政治社会代表着一种败坏，但即便他这种说法是正确的，那也并不意味着它是不必要的，也不意味着人们没有建立那种社会的动机。在洛克看来，也正如康德在《论永久和平》所表达的，即便自然法得到普遍遵循时情况就会更好一些，比如，人们就可以不需要政治，那也不会使政治沦为不必要，因为人类生活本来就是这样。洛克认为，社会契约之所以必要，正是由于自然法没有能力名副其实地"主宰"尘世，也

是由于它没有能力创造出"一个社会"。自然法与契约论,在洛克学说中并非一味地相互对立,而必然是互相包容的,至少在人性的不完美与"腐败"的情况下有必要如此。

人们最熟悉的契约论观点出现在《政府论》下篇中。但需要再次指出的是,实际上,有时候洛克只是断言,同意造就了政治权利,如,在第 102 节和第 192 节。他在第 102 节中指出:"政治社会全都源于一种自愿的结合,源于可以自由选择他们的统治者和政府形式的人们之间的相互协议。"他在第 192 节中指出:"统治者必须把人民置于出于他们自己的意志、选择与同意的那样一种政府形式之下。"(pp.335, 394)然而,偶尔他又会提出一种更精致的观点,特别是当他想要把正当的政治权力与父权制及专制权力区分开来的时候。

353

> 自然给予父母以第一种权力,即父权,以便在儿女未成年时照顾他们的利益,以补救他们在管理他们的财产方面的无能与无知……自愿的协议给予统治者们以第二种权力,即政治权力,以便照顾他们臣民的利益,保证臣民占有和使用自己的财产。(*TTG*, II, § 173, p.383)

这里根本没有把同意与契约当作全部的政治法权;也没有认为这种过程不管导致什么结果都是必需的因而是正确的。就洛克而言,没有一种公共意志是永远正确的。这一点再清楚不过了,比如,在第 95 节,就有明确的论述。这一节是洛克关于自然的权利与认可的权利之间平衡关系的最好论述之一。既然人是生而"自由、平等和独立的",那么,"未经本人同意",不能让任何人受制于另一个人的政治权力。通过放弃"自然自由"、接受"市民社会的约束",人们同意"加入并联合成为一个共同体",但那并非是要受制于碰巧被某个群体赞同的目标,而是为了"与他人一起过上舒适、安全、和平的生活,以确保能享用自己的财产,并有更大的保障来防止共同体以外任何人的侵犯"(*TTG*, II, § 95, pp.330—331)。当然,安全是自然法所认可的,自然法保护无辜者,允许他们抵御不正当的攻击;而财产是一种自然权利,部分来自于上帝将土地馈赠于人,部分来自于人的劳动。经由人们的同意而建立起来的政治秩序使以上这些成为可能,即便某些人的"腐化"和"堕落"会带来"不便"。在上面征引的那段话里,

同意、自然法与自然权利之间存在一种平衡；因为人被上帝创造出来就是自由与平等的，因为人们都想在一个合乎自然法的、有安全保障的政治社会里享受自然权利，所以人们都同意成为公民，愿意使自己的自愿行为符合民法，也符合神法以及舆论法。对于洛克，“同意”是在一种语境中起作用，它是一个复杂学说的组成部分。

三、波舒哀：神授权利论对契约论的挑战

354

在讨论启蒙运动“顶峰时期”的契约论学说之前，需要指出，契约论主张在18世纪并非从未受到过挑战。不能指望那些支持君权神授的绝对君主制的人会青睐把政府视为人类“意志与技巧”的产物这一观点，认为政府是由在自然状态下平等的人之间通过协议建立的，也就是说，是在缺乏任何自然权威(特别是父权)的状态下建立的。波舒哀在其《根据圣言论政治》(1709)一书中提出的主张丝毫没有契约论的痕迹。他指出，“没有一部国家宪法，能比人们在上帝的子民中看到的更为纯粹”，它由摩西“创立”，摩西受到了“神的智慧”的指引和激励，创造了一种“真正神性的”政治——这种神性政治后来通过“这个族人的两位伟大的王大卫与所罗门而延续……二王皆精通治理的艺术。”(Bossuet 1990, p.2)

波舒哀不只是一般地反对契约论学说，而且也针对具体的学说。他痛恨皮埃尔·朱里厄。朱里厄为法国新教流亡者说话；还激烈地运用契约论来宣称，那个对胡格诺教徒实行宽容的《南特敕令》是胡格诺教徒与法国君主之间的契约，因此路易十四于1685年废止《南特敕令》，尤其是一种违约行径。朱里厄还试图从《圣经》中为自己的契约论主张找到源头。他“查到”古代犹太人历史中的一项契约，更具体地说是押沙龙反叛后大卫在恢复王位之前“等待”民众的认可。而波舒哀不仅急于从希伯来的王政中寻找某种完美政府的永恒模式，急欲颠覆任何把大卫及所罗门的王位说成来源于民众的让步或“意愿”的提法，而且还对契约论提出了“世俗”的反驳理由，表现出对霍布斯的文字、甚至霍布斯的结论的赞赏。在《对新教徒的训斥之五》中，波舒哀一开始就对朱里厄发起攻击，然后又将其观点扩展到对整个契约论传统的批评中。

> 就人的自然状况而言,在所有的正规政府出现之前,我们所能看到的只是无政府状态,也就是说是所有的人都拥有原始而粗野的自由,每个人都可以声称占有任何东西,与此同时也就可以争夺任何东西;所有的人都相互防范,结果就导致了针对一切人的持续战争;理性毫无用处,因为每个人都把理性称作是使自己发狂的激情;甚至连自然法本身也不具有力量,因为理性没有任何力量;结果,没有财产权、没有领土、没有善,也没有安宁。(Bossuet 1815, IV, pp.403—405)

在波舒哀看来,朱里厄不仅把无政府状态误解为"人民主权",而且更是错误地以为"一群人未经立约就把自己交付给一位主权者,是违背理性的;这样的协议必然是反自然的,也是无效的。"在这里,波舒哀的愤怒之情溢于言表:"当他说'一群人未经立约就把自己交出去,是反自然的'……他似乎是在说,一个人冒着某种风险,使自己脱离最险恶的环境,即无政府状态,是反自然的"(pp.403—405)。如果说霍布斯是正确的,即自然状态就是战争状态——在这里基督教的"仁慈"对波舒哀来说,就像对霍布斯一样似乎是无用的残留物——那也并不意味着"社会契约"就是实现和平与幸福的工具。这里,对波舒哀与霍布斯二人做一下比较,会是有益的。

355

波舒哀与霍布斯都对"盟约"给予高度重视。但是,就波舒哀而言,他在《根据圣言论政治》开篇就说,盟约本来就存在于"那里",它是(或者说,在历史上是)上帝与亚伯拉罕之间的协约——从亚伯拉罕开始派生了神授父权传承关系的"列王"(Bossuet 1990,p.3)。而对霍布斯来说,"意志……构成所有盟约的精髓",正是每个人的意志在盟约中的表达,授予主权者以合法权威(Hobbes 1991, ch.40, p.323)。如果说霍布斯的观念中不存在人民"主权",那至少也可以说有一种让渡,即通过一种意志行为将民众的自然权利让渡给一个主权受让人。波舒哀认为,在《创世记》中,有一种永久盟约,它自始至终给世界提供君主("王将出于你们之中");而霍布斯认为,在任何需要脱离自然状态的时刻,就会出现盟约(以所有人的"意志"为其"精髓")。亚伯拉罕的意志被"将被统治的每一个人的"意志取而代之(Hobbes 1991, ch.42, p.395)。

此外,基于霍布斯的原则,霍布斯就必然置理性于天启之先,因为对他而

言，经书根本就没有什么“内在的”意义：圣经必定是由合法的君主权威确立为“正典”的。与波舒哀的“根据圣言论政治”正好相反，霍布斯所提供的是“根据政治论圣言”。这样一来，对霍布斯来说，民众的“同意”既创立了主权，同时也把圣经“创造”成某种“正典”。所有这些都证实了波舒哀的信念：契约论主张是不虔敬和危险的——不论你是打算把大卫王变成一个有文字之前的洛克，还是把“契约”观念用到现代社会。

四、休谟与边沁的反契约论

18 世纪中叶最强悍的反契约论者是休谟。洛克的学说在 1690 年至 1740 年的半个世纪时间里，从一个备受质疑的革新观念变成了被普遍接受的正统思想（以致伏尔泰称他为“圣贤洛克”）；但休谟以“全歼”洛克学说的方式，对契约论展开了攻击。在《人性论》（1739—1740）第 3 卷以及《论原始契约》（1748）一文中，休谟努力斩断贯穿在洛克政治学说中的三条相互缠绕的线索：契约论、唯意志论以及自然法。为了瓦解洛克的自然法，休谟指出，“理性”与上帝都不能提供自然法：理性之所以不能，因为它是“被动的”和“惰性的”，不具备“积极的”道德感情或情操；上帝之所以不能，因为上帝的真实存在是无法证明的（*THN*，III.i.1）。为反驳洛克的唯意志论，休谟指出，意志不是一种自动的道德“因”，而只是完全决定了的经验心理数据：“决定了一个人杀害他的父母的，是意志或选择；决定了一棵橡树幼苗毁灭它所由以生长的老树的，是物质和运动的规律。因此在这里，同样的关系具有不同的原因，但是那些关系仍然是同一的。”（*THN*，III.i.1）显然，休谟不会像洛克那样，认为我们通过“自愿的协议”来拥立“统治者”，后者的主要职责就是保护（生命和财产的）自然权利，而这些自然权利又是源自上帝或理性赋予的“自然法”。 356

在休谟看来，如果政府不能够通过理性证明自己是一种保护自然秩序的机制——即一群被自愿“设立”的、在“不便利的”世界上根据自然法“施加影响”的行政长官，那么，我们就必须说，社会的主要制度（和平、礼仪、财产、守法）除了依靠人们对这些制度的“赞许情绪”来维护外，就不能依靠别的了。休谟认为，这就像一些正常的人，在看见了一具被谋杀的尸体后，心中会涌出一种“责难情

绪";同样,所有的社会制度,之所以得到推崇和维护,不是因为别的,而是因为我们普遍分享的对其必要性与实用性的感受。因此,在休谟看来,洛克的契约学说不只是历史学上的错误,而且还有哲学上的荒谬。从历史上看,政府实际上形成于暴力,后来才慢慢获得了表面上的可接受性;从哲学上看,既然服从政府的真正理由在于,没有这样的政府,"社会就不能存在",那么,就没有必要再把服从的义务建立在同意或者"默许"的基础之上。因为我们要问,"我们为什么必须遵守诺言?"在休谟看来,唯一可能的答案是,遵守诺言是必要的,完全是因为"在人人都不在乎自己的承诺的地方,是不可能谈什么安全的"。既然一般性服从以及承诺这两者的基础都在于大家都认识到了它们的现实好处,那么把一个建立在另一个的基础之上,即把义务建立在"意志"之上,就是愚蠢的:"我357们把一个化解在另一个里面,是不会有任何收获的",因为"社会的一般利益或社会需要足以建立这二者。"情操必须取代契约、意志、理性与上帝("Of the Original Contract"; Hume 1994a, pp.196—197)。

休谟还顺便尖刻地补充说,柏拉图的《克里托篇》对于古希腊、罗马的反契约论思想来说,是一个例外,而且,这部短小而重要的著作在柏拉图的全部经典中也是反常的,因为柏拉图经常强调的并非同意,而是一种基于数学的和谐精神秩序(*Republic* 443 d—e),这在一个没有纷争的城邦里"显而易见"(在圆形的和谐中最为明显)。休谟继续说,即便在《克里托篇》中也有一个出人意外的结论:

> 在古典著述中,我碰到的唯一一处将服从政府的义务归于承诺的论述,出现在柏拉图的《克里托篇》中。其中写道,苏格拉底拒绝逃狱,因为他默认过要遵守法律。这样,他就在辉格式的原始契约论的基础上得出了一个托利式的消极服从结论。(Hume 1994a, p.201)

休谟做出了一个刻薄的结论:"不要指望在这些事情上有什么新发现。如果说最近很少还有人设想政府建立在契约基础之上,那当然是因为一般说来它根本不可能有这样的基础。"(p.201)

休谟的《人性论》问世三十多年后,杰利米·边沁在其《政府片论》1776)中

还不免感叹说，休谟这位苏格兰哲学家的反契约论努力没有能够阻止威廉·布莱克斯通爵士《英国法释义》的问世："提到原始契约，我们这位作者（布莱克斯通）时而赞同时而嘲讽……我原本希望……这个怪想法已经被休谟先生卓有成效地清除了。"因为休谟已经正确地指出："人类牢不可破的特权无须建立在一个虚构说法的脆弱基础之上。"与休谟一样，边沁认为，功利效用观念完全可以揭露社会契约论是一种"危险的胡说"："功利原则只要得到正确理解与稳健使用，就能（在道德、政治，尤其是法律领域）提供一个指导人们的唯一线索"（Bentham 1988，pp.51—52，96）。

事实上，边沁将契约论归入危险的"无政府主义谬论"之列，并非出于偶然。他坚持认为："说政府起源于契约纯属虚构，或者，换个说法，纯属谎言。从来没有事例说明这种说法是正确的；支持契约论是危害至深的，它会使问题陷入谬误和混乱；对于任何好的目标，它既无必要，也无益处"（Bentham 1838—1843，II，501）。边沁在《道德与立法原理》（1789）* 中指出，既然人类"注定被拴在痛苦与欢乐的王座之下"，而不是在洛克所说的"意志"与"自然法"之下，那么，就非常有必要避免法国大革命期间西哀耶斯神父所表达的那种错误思想。根据西哀耶斯的契约论观念，"每个社会都只不过是一部在所有联合（成员）之间缔结的一个随意的作品"；这个观点必须予以坚决拒斥。边沁说，"一个人以写出这样的垃圾而闻名，可以得出的结论是……他要么是生活在疯人院里，要么是生活在法国人的公会中"（Bentham 1838—1843，II，527）。边沁是进步论者（一个立法改革家），而休谟是一个保守主义者。但他们都信奉同样的信条："功利情感"本身就能支撑和证明社会制度。休谟用功利来维护社会的连续性与稳定性，而边沁用它来促进改革与变化。把二者联系在一起的是同一个信念，两人都认为洛克学说是由寓言编织而成的。

358

五、卢梭之前的法国契约论

在讨论 18 世纪 60 年代卢梭对契约论的激烈变革之前，有必要先了解，在

* 原文如此，同后文的《道德与立法原理导论》（*Introduction to the Principles of Morals and Legislation*，1789）。——译者

波舒哀《根据圣言论政治》这部激烈的反契约论著作问世与这位“日内瓦公民”到来之间的那段时间里，人们是如何看待社会契约论的。在波舒哀的作品（以及费奈隆的《忒勒马科斯冒险记》）之后，法国没有出现一部政治学说方面的力作，其讨论的政治原则不仅仅适用于法国历史，直到孟德斯鸠的《波斯人信札》(1721)、《罗马盛衰原因论》(1734)、《论法的精神》(1748)问世才发生改变。但即使这些作品也丝毫没有涉及契约论。毕竟，一个社会契约论者必须把国家看做要么出自于“自愿的协议”、要么因“自愿的协议”而获得合法性，或者二者兼而有之——这种意志被认为是盟约的“精髓”，是一种道义“原因”，能够产生合法政府这一“结果”。相比之下，孟德斯鸠则寻找自然的或道德的“一般原因”，以解释特定国家的“精神”：“人受很多事物的制约：气候、宗教、法律、政府方针、过去的事例以及习俗和风尚；结果，就形成了一般精神”(*SL*，XIX.4)。虽然《论法的精神》的第一卷深受马勒伯朗士的柏拉图理性主义的影响，把正义看作类似于圆的半径那样的永恒“关系”，孟德斯鸠的主要意图还是致力于以一种“原始社会学”的方式来揭示，比如说英国宪政主义或“东方专制主义”的“原因”。

359　具有启迪意义的是，当孟德斯鸠在其未出版的《我的思考》(no.615)中谈论霍布斯时，他只字未提“意志”、“盟约”；相反，他重复了马勒伯朗士的抱怨（《形而上学对话录》），说霍布斯关于充满暴力的自然状态下人性本恶的看法是十分错误的。在孟德斯鸠看来，自然人是相互隔绝的、孤单的和软弱的，不平等与统治只会随着社会的形成才开始的（参见 *SL*，1.2—3）。孟德斯鸠认为霍布斯（以及斯宾诺莎）是“危险的”，但那是因为他们自我主义的心理学，而不是因为他们影响甚微的契约论。诚然，在《我的思考》第616条中，他把“社会学”与唯意志论联系到一起：“机会一到，那些参加契约的人就用各自的思想建立起各式各样的政府，其种类之多，一如人数之多。而所有的政府都是好的，因为它们表达了缔约各方的意志。”但在这句话里，前半部分（“机会”）的力量盖过了后半部分。

当然，唯意志论与契约论毕竟现身于法国思想，尽管不是出现在诸如孟德斯鸠、爱尔维修、孔狄拉克、达朗贝尔这些最具原创性和影响力的人物那里。关于各种对洛克的回应，我们应该查看《百科全书》以及让-雅克·布拉马基的《自然法原理》(1747)。的确，如果把狄德罗《百科全书》中当时那些按照正统洛

克学说论及“社会契约”的词条与卢梭的契约论加以比较的话，卢梭版契约论的激进主义就变得很明显了。在这部因大胆邪说而常常受到压制或拖延出版的《百科全书》中，德·若古的三篇标题分别为“国家”（*Etat*）、“自然状态”（*Etat de nature*）和“政府”（*Gouvernment*）的词条，属于最没有什么创新见识的一类。

“自然状态”词条逐字逐句重复洛克的《政府论》，有时甚至直接引用法文译本的语言；而“政府”这一词条则根本没有脱离《政府论》第二部的内容：“所有的政治社会都源于个人的自愿联合，他们都自由地选择政府形式”（*Encyclopédie* 1756, VI, p.22）。《百科全书》复述洛克对菲尔默父权制的批评，写道：“人们从来不把生来就有的自然从属关系……看作是未经他们自己的同意而让他们忍受的束缚。”（*Encyclopédie* 1757, vii, p. 788）与洛克一样，德·若古也认为政治不是源于儿童的“天然顺服”，而是源于成年人的自愿的、人为的自我服从。若古指出，“在理性时代，人是自由的，有权自行选择他认为生活得好的政府形式，自行选择与他最为满意的政治体制联合；除非有他本人的同意，任何力量都不能让他去服从任何尘世权威”（*Encyclopédie* 1757, VII, p.789）。这些文字可以不露痕迹地写进《政府论》——这毫不奇怪，因为它们就是从中摘取的。 360

诚然，在“国家”词条中，若古虽然基本上是洛克主义者，但他也引入了某种轻微的准卢梭式观念——一个“政治体”（*corps politique*）的公共善。

> 人们可以把国家视为一个道德人格，君主就是它的头颅……而多个人通过他们的意志的集合并运用每个人的权力而造就的这种合众为一，使得国家与大众区别开来：大众只是多个人的聚合，他们当中每个人都有自己的“特殊意志”；相反，国家是由单个灵魂所驱动的社会，这个灵魂参照共同利益指引国家以一种恒定方式运动。

各种说法的出处是明摆着的：“意志的集合”是霍布斯《论公民》（1998, p.72）中的表述；消极意义上的（正如本文中的用法）“特殊意志”则是出自布莱兹·帕斯卡尔的《思想录》；运动的“恒定性”来自笛卡儿－伽桑狄学派的物理学。然而，若古思想的核心是洛克学说，只是从不同的传统中嫁接了各种说辞；《百科全书》直截了当地赞同这个说法：“自愿的协议赋予统治者以政治权力”。

如果说《百科全书》只是对洛克做出呼应；那么相比之下，布拉马基的《自然法原理》提出了一种不带契约论的唯意志论，指出主权不只涉及权利，而且还包括智慧与善——这里采用了莱布尼茨对霍布斯与普芬道夫的批评。在《自然法原理》中，布拉马基提出了一种复杂的自由意志理论，认为人类不仅具有才智，而且具有“自发性”及自决能力。受马勒伯朗士《论自然与优雅》（*Traité de la nature et de la grâce*，1680）的影响，他说，在我们决心追求“公共的善”（*le bien général*）的时候，只要我们（通过理性之光）判定什么是本质的善，我们就有权暂时搁置对“特殊的善”（*bien particulier*）的追求。他把“自然状态”视为很多这类天然平等和自决的人的并存状态。在布拉马基看来，对“共同防御”的需要导致了“市民政府”的建立；但与洛克不同，他并不把市民政府说成是契约的结果。人们看到了国家的绝对必要性，正是在这个意义上，人们“有意”建立国家（或主权）。这里，布拉马基几乎预见到了黑格尔的观念：建立国家的“意志”实际上意味着承认国家具有道德必要性。

361　　这个（市民）社会与我们前面说的单纯的自然社会不同，其基本特征是对主权权威的服从，从而取代了平等与独立。

　　社会是……一些人为了特定目的，即某种共同的利益而结成的联盟。那一目的乃是有才智的人类为自己所设定并希望获得的。而那个由一些人结成的联盟则是他们的意志的集合，以实现他们共同为他们自己设定的目标。（Burlamaqui 1748，pp.62，119）

这里所说的是一种“意志”——实际上是“意志的集合”（让我们再次想到《论公民》）——而不是契约；这种从自然（意味着平等）到“市民”（包含着服从）的转变并不能说明它需要以“洛克式的”平等的自然人之间的“自愿的协议”作为过渡。但是如果主权被强调为“市民社会”的标志，布拉马基则避免使用纯粹的“霍布斯学说”，而是说主权包含着“最高权力”、智慧与善三种平等的东西（就像经院学派认为的上帝的平等恩赐）。这里他特别提到了莱布尼茨的《对普芬道夫诸原理的意见》（1706）。该著认为，恰当的统治必须建立在“贤明的仁爱”之上，而不是“不可抗拒的”权力之上（Burlamaqui 1747，pp.134—135；Leibniz

1988, pp.3ff)。

因此,布拉马基的思想可以说是各种启蒙学说的一览表:他与霍布斯一样强调主权;与洛克一样强调自然状态下的平等;与马勒伯朗士一样赞同把自由意志视为对特殊欲望的搁置;与莱布尼茨一样坚持在万能权力之外强调智慧与善;接着还与黑格尔一样把"真"意志说成是承认国家之必要性。布拉马基没有自己的原创思想,但是他把那些思想糅成了一个非同寻常的体系;特别是他的《自然法原理》,一方面表现出对霍布斯、洛克的某些观点,以及对伦理学唯意志论的喜爱,另一方面又没有让人觉得它完全是一种契约论。

在讨论卢梭之前,还有必要回顾一下另外一位杰出的法裔瑞士思想家让·巴贝拉克。在人们心目中,他是一位格劳秀斯及普芬道夫思想的翻译者与传播者;但当他使那些单纯的"意欲"对象服从自然正义时,他对(某种程度的洛克主义的)自然法理论的运用所表现的激进方式连休谟都感到害怕。巴贝拉克一开始就断言,"所有公正的事物本质上都无法用民法来加以规定。"他还说,"多数合法君主所制定的多数完备的法律都被发现与……这些永恒的(自然)法则相背离;从那一刻起,不论付出什么样的代价,都有必要背弃前者,以防对后者造成污染。"他继续说,人们对于市民政府的服从,不能扩展"到将立法者本人凌驾于上帝之上的地步——上帝是大自然的作者,是人的创造者,是人的主权立法者",即便"人可能有这样的'意志'"(Barbeyrac 1717, p.18, 1716, p.15)。巴贝拉克的思想表明,如果一个人使自然法学说激进化,那么接下来所发生的,就会是用"自然正义"去限制唯意志论(包括大众的以及"主权者"的意志)。 362

六、卢梭与社会契约论的激进化

如前所述,17世纪以降的政治思想的基本特征是唯意志论,强调个人意志与同意是政治合法性的标准。卢梭对这类传统通常是支持的,甚至有时会夸大他对洛克这样的唯意志论者及契约论者的赞同。他说,那位英国哲学家已经"用一种与我本人完全相同的原则"去考虑政治问题(Rousseau 1962, II, p.206)。在《山中来信》(1764)中,在谈到契约与同意时,卢梭承认,在义务之基础这一问题上,分化出不同的政治理论家:"有些人认为是强权、有些人认为是

父权，还有些人认为是上帝的意志”。他说，所有这些政治理论家，都建立了自己的义务原理，并对他人予以攻击；“我本人也别无他法；通过借鉴讨论这些问题的那些思想家的最合理的成果，我得出结论，政治体成员之间的契约才是这种政治体的基础”。他以反问作为总结：“除了本人约束自己所立的自由协议外，还有什么更能成为人与人之间的义务的基础？”（Rousseau 1962，II. pp.200—206）

但是，当唯意志论被用于解释合法性问题时，却不能说明意志产物的内在的善。正是在这里，卢梭支持一种特殊的意志观：他认为，在古代政治中，特别是在斯巴达与罗马（共和国）的政治中，有某种统一的、联系紧密的东西——他称之为“公共性”（generality）；卢梭试图用唯意志论证明它的合法性。实际上，卢梭的政治理想是古代政体；现代人在关注义务的理由的同时，把那种政体当作完美的政府形式来向往。卢梭反对早期契约学说中的所谓“原子论”，希望古代的“公共性”——即，非个人主义，更恰当地说，前个人主义——能够经由同意得到合法化。因此，卢梭把“公共意志”（“公意”，general will）当作其政治学说的核心（Riley 1986）。

363 卢梭对现代政治生活提出了严厉的批评。他批评现代政治生活缺少公共道德，忽视爱国主义与公民宗教，听任“低俗”哲学及不道德的艺术教化蔓延。同时，他还热烈赞扬古代高度统一的政治制度；他认为在那种制度下，道德、公民宗教、爱国主义以及简朴生活方式使众人成为“一人”，从而实现完整的社会化和真正的政治。他认为现代政治生活导致人的自我冲突，使人仅仅关心个人的反社会的利益，一半属于政治社会之内，一半又在于政治社会之外，使人既不能享受那种天然的、与道德无关的独立，又不能享受真正的社会化所带来的道德提升。[2]

为什么卢梭认为一元化的古代政治制度优于现代，这并不难以理解。他用最尖锐的方式来设想自然人与政治人的差异。对于大多数契约论者来说，政治生活与自然无关（这样说主要是为了排斥对自然政治权威的辩护）；而对于卢梭

2　关于这一主题，可以特别参考《论人类不平等的起源和基础》（1755；见 Rousseau 1997a，pp.111—118）；《论道德与艺术》（1751；见 1997a，pp.1—28）；《论波兰政府》（1772；见 1997b，pp.177—260）；以及《致达朗贝尔的信》。

来说，政治生活绝对是非自然的，或者说反自然的，因为它要求对自然人进行彻底改造。对于卢梭来说，政治人必然被剥夺其自然力量而被赋予其他力量，“那些力量对于他来说是外在的，不借助他人的帮助就无法利用。”当自然力量完全僵死和彻底消失、人被改造为“一种片面的、有道德的存在”时，政治就达到了其巅峰（Rousseau 1962，I，pp.325—326）。在卢梭看来，现代政治的主要弊病就是它的政治化不足。它介于政治生活的完全人为性、公共性与前政治生活的自然性、独立性之间，由此造成了现代人的极度不幸：自我分裂、个人意志与公共利益相冲突、总有一种不知身在何处的感觉。在1762年《论公共幸福》（*Le bonheur public*）一文中，卢梭指出，“使人陷入不幸的就是我们的状况与愿望之间的矛盾、责任与爱好之间的矛盾、自然与社会制度之间的矛盾，以及人与公民之间的矛盾。”使人成为一个人，使他得到想要的幸福，就应该“要么使他完全属于国家、要么使他完全属于自己……但是如果你分裂他的心灵，你就使他支离破碎；当所有人都在受苦时，就别指望这个国家会幸福。”（Rousseau 1962，I，p.326）。

卢梭认为，古代城邦，比如说斯巴达，由于其单纯、公共利益上的道德（或政治）、公民宗教、对艺术以及军事技术的合乎道德的使用，以及很少的极端个人主义与个人利益，才是真正意义上的政治社会。在那些城邦，个人是“更大整体的一部分”，可以说是从整体“获得自己的生命与存在”（*SC*，II.7，p.69）。另一方面，现代“偏见”、“低俗哲学”以及“卑劣的自私自利之心”注定了“现代人无法从自身找到任何灵魂活力，而这在古代人身上则随处可见”（*Government of Poland*：Rousseau 1997b，pp.180—182）。这种精神活力可以被认为是指（通过对“整体”的认同）避免“那种导致我们所有的罪恶的危险性情”，即自恋。在一个高度一元化的国度里，政治教化会在自我“变得热衷于那些与所有美德背道而驰，只会陷入卑劣的灵魂生活的卑鄙情趣”之前，“使我们超越自身”（*Economie politique*：Rousseau 1997b，pp.20—21）。结果，最好的社会制度“就是那些最使人去自然化的制度，就是那些剥夺人的绝对存在，代之以相对存在的制度，把‘我’（*moi*）带入公共联合体中”（*Emile*：Rousseau 1962，II.p.145）。在卢梭看来，在理想的古代城邦中，这些社会制度都是努玛或摩西这样的伟大立法者的创造物——它们并非是在政治实践中自我发展和完善，而是由立法者

364

“传下来的”（*Poland*：Rousseau 1997b，pp.180—181）。

但是，如果说卢梭认为高度一元化的古代城邦及其追求普遍的或公共的善的政治道德优越于现代支离破碎的政治体制及其自私自利的政治道德，那么卢梭同时也与现代的个人主义理论家一样，相信所有的政治生活都是约定俗成的，只有通过个人的同意才能有义务要求。虽然事实上他对道德观念的处理有时会让人觉得它们只是在发展过程中“出现”的，但卢梭常常（特别是当谈论契约与义务时）又回到另一种道德学说，在那种道德学说里，自由人的意志被当作责任与合法权威的产生原因。例如，在《社会契约论》中，在反驳基于奴隶制的“义务”时，卢梭指出，“剥夺一个人意志的全部自由，也就剥夺了他行为的全部道德性”；仅有强力，一个人就既不知权利为何物，也不知道德为何物，原因就在于，“屈从于强力是一种必要的行为，而不是意志的行为”（*SC*，I.3—4，pp.44—45）。在《论人类不平等的起源和基础》中，有一段文字可以说是康德的先声：卢梭强调“自由主体”的重要性，他指出，“物理学”虽然能够解释“感官的机械运动”，但永远无法讲清楚“意志力量，更确切地说，选择力量”；他还说，在365 这种力量中，我们只能发现“纯粹的精神活动，而对于那些精神活动，用力学法则什么也解释不了”（Rousseau 1997a，p.141）。卢梭强调，正是这种意志力量（而不是理性）把人与禽兽区别开来。

卢梭非常肯定地认为，自己已经从这种意志“力量”中找到了政治义务以及正当的政治权威的源头。他说，“市民联合是世界上最自愿的行为，因为每个人都是生来自由的、也生来就是自己的主人；不论找什么样的借口，若非本人同意，任何人都不能使他臣服”（*SC*，IV.2，p.123）。实际上，《社会契约论》的前四章的目的都在于批驳权利与义务方面的错误理论（父权说、“最强者权利”说以及义务源于奴隶制说）。卢梭总结说，“既然任何人都没有天然的相对于其同胞的权威，既然强力并不产生权利，那就只有约定可以成为人间全部合法权威的基础”（*SC*，I.4，p.44）。

然而，有人会说，卢梭的契约论与其说是创立了一种关于什么是政治正当的完整理论，不如说是在以某种方式摧毁那些关于义务与权威的错误学说。任何政治制度如果“只讲服从……则其实很难使人服从。虽然应该知道如何按人现有的样子去用人；但最好还是使他们成为需要他们成为的那种人”（*Economie*

politique：Rousseau 1997b，pp.12—13)。总之，这就是卢梭对所有契约论的批评；他认为那些契约论过于关注义务的形成，关注人的意志本来是什么，却没有充分地关注什么才是人有义务去做的，以及人的意志应该是什么。

卢梭对霍布斯的批评就是从这一点上展开的。事实上，霍布斯建立了基于同意的正当的政治权威，他还使法律成为某一人造的“代表性的个人”的命令，并且臣民通过按盟约让渡自然权利（但保留自卫权利）的方式对那人予以“正式的服从”。但是霍布斯对于现代政治的（卢梭眼中的）那些根本弊病没有开具任何疗方；在霍布斯的体系中，个人利益到处蔓延，实际上也支配一切。卢梭认为，霍布斯的根本错误在于把所有由半社会化所导致的人世罪恶都归咎于自然状态，因此把由文化引起的败坏视为“自然的”，并且以其绝对主义，而不是培养“公共的善”来医治这些邪恶。卢梭在《论战争状态》（*The State of War*）中指出，“霍布斯的错误在于将自然人与他们眼前的那些人混为一谈，并且把只有在某个制度中才能成长的生命移到另外一个制度中。”卢梭认为，一个完全社会化的国家（如斯巴达）能够提升人的品格，把他们从“愚蠢而局限的动物”转变成有道德、有才智的生物；这必然使他认为霍布斯的政治学说是不完善的，因为它“只讲服从”，不愿意把人改造成“他们所应该的那样”，而是依靠一种相互忍耐的机制，放弃在政治生活中的改进。结果，霍布斯“洞悉伦敦人是什么样子、巴黎人又是什么样子”，但他从未见过一位“自然”人（Rousseau 1997b，pp.164—165；*SC*，I.8，p.53）。 366

卢梭对传统的契约论还有另外一种反对意见——一种在《社会契约论》中比较收敛的反对意见。他指出，有一种社会契约简直就是富人强加给穷人的一个骗局，旨在使贻害无穷的不平等现象“合法化”。在《论人类不平等的起源和基础》中，卢梭指出，富人“缺乏有力的理由”可用以说明自己不平等的财产占有的合理性，并且他害怕被多数人抢劫，他“终于想出一种最深谋远虑的计划，这是前人从未想到过的，那就是利用那些攻击者的力量来为自己服务……给他们建立一些另外的制度，那些制度对他的合宜性正如自然权利对他的不宜性”（Rousseau 1997a，pp.172—173）。

> 他告诉穷人，“让我们联合吧，这样就能保护弱者免遭压迫，限制野心

家，保证每个人拥有本该属于他的东西。让我们建立公正而和平的规则，所有的人都必须遵守，它不偏袒任何人，它使强者与弱者同样尽相互间的义务，以便在某种程度上弥补命运的不齐。”(1997a, p.173)

卢梭继续说，这样的观点足以使“粗俗的”人“轻易上当”，“所有的人都去迎接他们的锁链，相信它可以保障他们的自由。”他说，只有富人才有东西可失去，能够看到可能的危险，因为他们“对自己的财富每一部分都非常敏感”(1997a, p.175)。

然而，值得一提的是，在他生前出版的《社会契约论》中，卢梭在一些地方想“依靠”契约论，为此他大大减弱了自己的激进倾向。事实上，在这个版本中，他守住一种中庸的立场，他指出，既然“法律总是对有财产的人有益，而对一无所有的人是有害的”，那么社会状态就“只有在所有的人都拥有一些东西且没有人拥有过多的东西时，才是有益的”(*SC*, I.9, p.56n)。在这部著作中，卢梭强调，如果契约各方的“地位”都大致平等，那么社会契约就是有益的。他说，“既然每个人都把自己全部奉献了出来，那么对于所有的人条件就是平等的；而既然对于所有的人条件都是平等的，就没有人想要使它成为他人的负担”(*SC*, I.6, p.50)。至于社会契约只是富人的骗人把戏这一思想，在《社会契约论》中显然是次要的。

367

不管怎么说，卢梭一度既认为古代紧密结合的政治制度(他对此过于理想化)是最完美的政治形式，又认为所有的政治社会都是个人意志通过社会契约而形成的约定产物(至少当“条件”平等时是如此)。同时持有这两种观点就产生了问题。一方面，需要把同意作为政治社会的基本原则，通过“意志与技巧”建立一个纯粹政治结构，这是一种以“个性习语”为特色的学说；另一方面，古代的高度一元化的集体政治观念则要依赖提倡“公共的善”的道德观，而这一道德观又与任何视个人“意志”为社会的创造者以及义务的基础的观点格格不入。对此，卢梭有时是承认的，特别是在其《论政治经济学》(*Discourse on Political Economy*)中。

卢梭实际上从来没有对他的契约义务论和他的政治完美模型加以协调。如果卢梭想要这样做的话，他或许只好承认，自己的理想的古代模式——作为

伟大的立法者借助政治教育与公共道德所创造出的产物，而非个人意志下契约关系的产物——不是加在市民身上的“义务”，也不是建立在权利的基础上。比如说，摩西“完成了那项令人称奇的事业，就是把一群不幸的流亡者组建成为一个国家”，他为那些人赋予“道德与惯例”。莱库古“着手在斯巴达将族人组织起来”，“并为其套上了铁轭”（*Poland*：Rousseau 1997b，pp.180—181）。诚然，只是在《社会契约论》中，卢梭多次提到古代政治中的同意或契约；但一般情况下（就像在《论政治经济学》及《论波兰政府》中），他强调的只是伟人、政治教育以及缺乏高度发达的个人意志。卢梭在其早期获奖论文《论英雄美德》（*Discourse on Heroic Virtue*，1750）中这样说：

> 不能用抽象的观念去治理人。只有强制着他们，才能使他们获得幸福，而且他们必须被强制着体验幸福，以使他们学会喜爱幸福。这正是英雄大展宏图和施展才华（的目标）。通常，正是通过手中的力量，英雄才使自己得到人们的拥戴——他一开始强制他们戴上法律的“铁轭”，以便最终使他们屈服于理性的权威（Rousseau 1997a，p.306）。

不管怎样看待这些矛盾，我们仍然可以说，卢梭一直很明确，由自私所导致的现代社会的灾难必须被避免，古代立法者所创立的政治制度要比现代的任何制度都好。尽管卢梭并非总能意识到，自己所痛恨的那种纯属自私自利的“特殊”意志和对重视约定的社会来说“同意”所必需的“公意”，同属于现代政治思想中的个人主义习语，而且二者可能还难解难分，但他始终认为，像这样单凭意志，是永远不能创立恰当的政治社会的。那么，对于卢梭来说，政治理论的问题，或者说，《社会契约论》所首要解决的问题，就变成了调和同意之条件（产生义务）与完全社会化（使人们成为“一体”）之间的关系问题。人要么选择政治完美；要么选择完全的社会化，以消除自我分裂。 368

既想消除意志的具体性、自私性以及“意志性”，又想保留自由意志的道德意义，亦即，既泛化这种道德“因”，又不让它导致破坏结果，这或许就是卢梭的政治、道德与教育思想的核心问题，它反映了卢梭在试图使自由意志与理性的、教育的权威共存于自己的实践思想中时所遇到的难题。意志的自由对行为的

道德性来说是十分重要的，这一点不仅对于卢梭来说如此，而且对于奥古斯丁（他坚持认为只有“善的意志”[*nona vountas*]才是善）之后的任何唯意志论者来说，都是如此。卢梭怀疑的，恰恰是它的功能——唯一的、道德教化的功能。因此，他告诫人们，“最绝对的权威，就是那种深入到人的内心的权威，它对人的意志的影响，不亚于对其行为的影响”（*Political Economy*：Rousseau 1997b，p.13）。意志是否既是自主的“道德因”，同时又能接受教育权威的理性化、普遍化影响？这是卢梭一直面临的难题。即使爱弥儿，这位最有教养的人，也选择继续接受老师的指导：“请给我们建议与限制，我们将易于被引导。在我们的一生中，我们永远需要您。”（Rousseau 1971，p.444）那么，对于一般人来说，当他们着手创建不仅能为他们提供援助和保护，而且会对他们进行道德教化的体制时，除了需要卢梭一再提到过的努玛、摩西或莱库古等“伟大立法者”的指引之外，他们还需要什么？意志之于权威的关系、自主之于教化“塑造”的关系，是卢梭的最大难题之一。“公意”取决于“理解力与意志在社会体中的结合”（*SC*，II.6，p.68）。但是，那种理解力（至少一开始）是由教育权威提供的，它很难与作为自主的“道德因”的意志完全一致。

在卢梭的学说中，如果意志首先是通过教育权威来被泛化，以至于人的意志力作为一种“道德因”不能达到卢梭有时希望的那样自由，那么，我们至少可369以质疑，意志与将其“泛化”的权威之间的紧张关系是否只是一个暂时的问题？卢梭似乎曾经希望，在政治时代终结的时刻（如果可以这样说的话），人最终都成为公民，并且他们根据长年累月的学习只会“意欲”“公共的善”；而在市民时代终结的时刻，人或许都真正的自由了，而不是“被迫自由”了（*SC*，I.7，p.53）。在那最终时刻（“决定”的时刻），可能会出现“理解力与意志（在政治中）的结合”，但是在那种结合中，“理解力”不再是诸如努玛或莱库古等人的个人财富。在这一时刻，“协议”与“契约”取得了最终的意义——“公意”；“公意”“总是合乎正义的”，因而也应该被发扬光大，而契约将会超越《论人类不平等的起源和基础》中的那个富人的骗人把戏（后者使财产不平等合法化）。在政治时代终结的时刻，一个人作为公民所拥有的“公意”，就变成了某种第二天性（*SC*，I.7，II.3，pp.52—53，59）。

因此，卢梭的理论要想起作用，教育必然处于其思想的核心位置。但所有

的教育都必然有阶段性，不论是个人教育还是公共教育。在《爱弥儿》中，他说，孩子应该首先接受“必要教育”，然后是“实用教育”，最后是“道德教育”；这是不可逃避的秩序。如果有人对一个婴儿说“应当如何”，那只能说明他的无知和愚蠢。这种关于恰当教育时段的观念、关于“成其所不成”的观念，类似于亚里士多德的“潜在变为现实”，从“自然”（*phusis*）到“城邦”（*polis*），结果在爱弥儿的口中得到了完美的表达：“我决定成为你所塑造的那种人。”（Rousseau 1974，p.435）这是一种刻意的悖论（卢梭很多核心的道德政治理念都是如此），但是它表明人的“决定”能力实际上是后天“造就”的。正是教育通过慢慢地将意志“泛化”，才能“迫使一个人自由”。同样，卢梭的“民族”一开始也是愚昧的。卢梭认为，“民族与人一样，都有一段成熟时期，你必须等到这个时期，才能使他们服从法律。”（*SC*，II.8，p.73）读到这里，我们发现，卢梭并非是在柏拉图的教育观念与洛克的意志论之间摇摆不定——如果他“适时生成”的观念行得通的话，那么这位“有着古代灵魂的现代人”就真的将古代的“全体性”（*généralité*）与现代的“意志”（*volonté*）冶为一炉了（Rousseau 1962，I，p.421；Riley 1991）。卢梭是18世纪最复杂的契约论思想家。

七、康德与作为理性之理想的社会契约

没有人能说，在康德之前，社会契约论已经在德意志盛行。康德之前最伟大的德意志哲学家莱布尼茨在《人类理解新论》（c.1704）中抱怨说，英国的契约论是错误的，因为它认为人生而平等，认为自然状态是战争状态；特别是霍布斯，莱布尼茨谴责他忽视了亚里士多德关于“天然”友善的观念。在莱布尼茨看来，开明君主应当用“智者的仁慈”治理国家。这种圣保罗的仁慈与柏拉图的智慧的结合，丝毫不涉及契约或“自愿协议”（Riley in Leibniz 1988，Introduction）。虽然约翰·雅各布·布鲁克，这位奥格斯堡的博学家，也是第一部德意志哲学史《哲学批评史》的作者，对霍布斯甚至阿尔格农·西德尼都十分欣赏，认为霍布斯为“道德与政治科学”带来了“真正的改进”；但是，多数早期德意志启蒙思想家（包括托马修斯与沃尔夫）都对开明君主的观念心存信赖。不过，真正的转折，还是从康德开始的。康德对卢梭的敬佩最终使契约论占据德意志政 370

治哲学的核心。

康德18世纪90年代的作品可以被认为是社会契约传统的完成与顶峰。然而，由于契约论是从一种斜插的角度，在很晚的时候才进入康德的思想之中，那么我们首先有必要做的就是搞清楚其社会理论的核心。那一核心就在于这样一种理念："真正的政治制度如果不先致力于道德建设，则寸步难行"，（反过来，）道德包含了对人的尊重，即，把人作为"目的本身"，实际上也就是作为"目的王国"的成员，而不能只把他们当作实现某些相对的、专横的目的的"工具"(Kant 1991, p.125)。康德的契约论一旦形成之后，就必然会触及一个更宏大的主旨："公法正义"是实现"目的王国"的法律路径——"善的意志"或许太软弱了，单凭它，"目的王国"不能实现(Kant 1960, pt 4)。诚然，康德沿用了卢梭的术语："公意"与"社会契约"(Riley 1983, ch. 5)。但是，卢梭是激进的"公民"思想家，对于他来说，"公民的公意"（比如在斯巴达、罗马或日内瓦）是最高社会理想；相比之下，康德是一位普世主义者和世界主义者，他的目标是建立由"个人"——理性人——组成的"目的王国"，并且他有点勉强地把契约政治当作单纯的普遍的"伦理共和国"的近似物来接受(Kant 1960, pt 4)。

康德虽然把政治建立在道德基础之上，但他对于道德动机（出于善的意志或者出于对道德法的尊重而行事）与法律动机做了严格的区分，并且认为道德与法律的动机永远不能搅在一起。这就是为什么他（在《系科之争》中）认为，虽然"启蒙"与"共和主义"日益兴盛，但世界上的道德行为却没有与之俱增，相反倒是一大批的法律行为取得了本来可能由纯粹道德所取得的成就(Kant 1991, pp.187—188)。（即便世界终结，纯粹的道德的"目的王国"不可能在人间实现——虽然它应该实现；但是，我们有理由期待实现一个更好的法律秩序，它要比目前的制度安排更接近于道德。）当把道德与"公法正义"联系到一起时，其方式必须是用道德塑造政治——禁止战争、坚持"永久和平"与"人的权利"，并且必须不使道德变成政治的动力（因为政治不能指望"善的意志"）(Kant 1923, pp.162—165)。假设道德与"公法正义"之间必须保持这种既联系又分立的紧张关系，那么结果可能就是，"目的"概念有助于在它们之间搭起一座桥梁；因为法律虽然止于本身带有法律动力，但公法毕竟支持某些道德目的（如避免杀害）。

把目的论用做连接道德王国与政治－法律王国之间的桥梁，并非某种十分激进的革新，因为康德本人在其《判断力批判》(1790)中已经用“目的”这一概念来统一自己的整个哲学。在那里，他指出，虽然无法用机械因果关系去解释某些目的与功能，但我们仍可以用这类目的与功能对自然做出估量（尽管永远无法认识）；个体作为自由主体，既带有自己竭力实现的目的，又把自己看作为造物的最终目的；艺术展现了某种“不带目的的目的性”，这使得艺术（不能直接具有道德性，而只能）成为道德的符号。那么，诚然，如果目的能够连接——或者说被认为能够连接——自然、人的自由以及艺术，那它们也就能够（更不事张扬地）连接人类自由的两个方面——道德王国与法律王国（Kant 1952, Intro. §ix; §§74ff, 84—86; Riley, 1983, ch.4)。

那么现在，如果在道德王国里“善的意志”从不意味着要去推广某条不把人当作目的本身去尊重的行动格言，那么，就可以用康德的目的论把道德与政治/法律联到一起。如果所有的人都有善的意志，那么他们就会把所有的他人当作目的——确实当作康德“目的王国”的成员——去尊重。道理虽然如此，但实际上这样的事情不会真的发生，这得归因于“人从根本上是邪恶的”这一“病理”事实。总的看来，如果善的意志意味着把个人当作目的本身而尊重，如果“公法正义”确保某些道德目的（如避免杀害）即便没有得到尊重，但依然得到守护，那么，康德的“公法正义”就应该被视为部分地实现了“如果所有的意志都是善的”所可能带来的结果。此外，康德常常暗示，政治罪感（比如恐惧他人的统治）可能诱使人（虽然绝不是决定人）做出错误的行动，法律能够为善的意志创造了某种环境，消灭导致政治罪感的契机。 372

康德将政治看作道德目的的法律实现，其整个立场或许在以下两段文字中得到最好的总结。第一段出现在他的《道德形而上学》(1797)中：

> 自然体系中的人……是一个几乎没什么意义的存在。他们与其他动物一样，被认为是大地的产品，只具有通常的价值……但是作为有人格的人，即作为道德实践理性的主体，他们是超越一切价格之上的。作为这样一种“本体的人”（*homo noumenon*），他不应该被评价为实现他人目的的手段，甚至也不是实现他自己目的的手段，他应该被评价为目的本身。

(Kant 1964, pp.96—97)

在《系科之争》中,康德把这段文字(似乎是这段文字)改写成政治语言:

> 反过来,相对于万能的自然,更确切地说,对于不可企及的最高因来说,人只是一颗尘埃。但是,如果人类自己的统治者们因此而这样来对待一个人,或如役使牲畜一般给他加负,或把他仅仅当作实现他们目的的工具来利用,或将他置于他们相互之间的争斗中,或让他去杀戮同胞,这就不是微不足道的小事了,而是对造物之"终极目的"的颠覆。(Kant 1991, p.185)

从这种目的论观点看,主权者把人看作某一相对目的(如开疆拓土)的工具,从而否定了人的权利(或许更恰当地说,是个体人身的权利)。在康德看来,战争必然视人为工具,用以实现某种不道德的目的,由此导致国家对道德的侵犯与颠覆,而这个时候,国家及法律秩序(作为有限定的善)真正应该做的,是提供一个稳定的和平与安全的环境,以便人能够在这种环境下安全地践行那唯一无限定的善:"善的意志"。因此,认为人人都是目的,绝不能被当做只是实现某些专横目的的工具,这种观念就为"善的意志"提供了一个客观的目的,而这种客观的目的又是绝对律令的源头;并且,这种认识为政治的合法行为限定了条件。那么,不管黑格尔做何评论,康德主义就不纯粹是一种形式理论:在那种理论里(用黑格尔的话来说)"冷冰冰的义务恰如胃中最后没有消化的硬块。"(Hegel 1896, III, p.461)

康德清楚,在一个"共和国",有权表达意志的公民(而不是封建臣民)出于合法的自爱动机,是不会赞同战争的。这样,共和主义(内部)与永久和平(外部)紧密相连、绝对不可分割。这就是为什么康德说,尽管"我们内心中的道德实践理性宣布了下面这个不可抗拒的否决:不应再有任何战争……因为战争不应是任何人寻求自己权利的方式"但是,"如果那里的臣民不是公民,那么那种体制就不是共和体制,那么发动战争就是世界上最简单不过的事了"。因此,共和体制下的公民身份是实现一个由于人性的通病、单凭善的意志绝对不能实现

的至关重要的道德目的的工具 。在康德看来，外部由内部塑造；正是这一点，导致他说，永久和平的第一项明确条款是，“每个国家的公民体制都应该是共和制”，所有公正的法律都应该是“拥有成熟理性力量的人民”所赞同的（Kant 1991，pp.99，100，174，187）。

所有这些，都在《正义中的形而上学要素》结尾处得到了阐述。在那里，康德断言：否决战争的是道德（无疑这是由于战争把目的当作手段，把人当作物）；通过建立宪政（即，“在所有国家实行共和制，无一例外”）可以合法地实现作为道德目的的和平，因为宪政可以使得自爱、有权表达意志的有理性的公民否决战争；如果认为道德法禁止战争，因而可能具有误导性，那么这无异于放弃理性，倒退到“自然的机制”；那种能够合法地实现某些道德目的（即使没有善的意志）的权利，必将视普遍而永久的和平为自己的“全部终极目的”（Kant 1991，p.174）。我们不清楚，在别的地方，康德有没有也这样明确而生动地表明自己以道德目的为归宿的政治观。在这样一段话里，康德以其高远而明智的广阔视野，弥补了《正义中的形而上学要素》其他部分的枯燥乏味。总之，它证明了无可置疑的结论：康德把契约论融入强大的一般道德理论之中，不愧是一流的政治哲学家。

八、社会契约论的衰落

自爱的理性生物会赞同拯救生命的永久和平，而不认可战争——康德用这个观念塑造了他那巧妙、细致但又晦涩、脆弱的契约论。但是，这样的契约论可以说是对黑格尔名言的完美体现：密涅瓦的猫头鹰只是在薄暮降临时才悄然起飞，意思是说，一种思想臻于完善之日，恰是行将衰落之时。的确，在《法哲学原理》（1821 年出版）中，黑格尔本人对契约论本身表示轻蔑；他认为，要说现代人“意欲”国家，那只是在这样一个意义上，即他们“承认”国家是充分而令人满意地“实现”了理性而不任性的自由（Hegel 1991，preface，p.22，pp.333—334）。在黑格尔看来，如果一个人有“意志”要成为作为“伦理之秩序”的现代国家的一员，并且在这一过程中感到了“主观满意”，那么，他就能有保障地、无拘束地追求那些具有“绝对”价值的东西——艺术、宗教，特别是哲学。但是这种意志与 374

“单纯的”同意或契约无关，毋宁说人们“认为”国家就是它现在那个样子(Kelly 1978, chs. 1—3)。这种“承认”在《精神现象学》中——在奴婢对主人的确认中——非常重要，现在，转变成了公民对“伦理世界”的“承认”(Kelly 1978, chs. 1—3; Riley 1992, ch. 1)。“意志”与“同意”之间的关联自奥古斯丁伊始就已经到位，经过霍布斯、洛克、卢梭，更成为政治学的核心；但现在，黑格尔主义果断地将这种关联切断。因此，黑格尔主义——与功利主义一道——在整个19世纪都具有举足轻重的地位；它的兴盛正好支持了休谟的观点：社会制度的公正性只能用其必要性与功用去衡量，把合法性建立在契约的基础之上是没有意义的，因为契约的功用本身依然有待确定。边沁尝言，社会契约是“高跷上的胡话”；但休谟已经拔除了它的第一根木跷(Bentham 1843, II, p. 501)。

诚然，在柏克《反思法国大革命》(1790)中，仍有一章精彩内容中沿用了契约论；但那只是这一学说在柏克批驳下的临终回响，虽然表面上看来沿用的仍是它的惯常话语：

> 社会确实是一项契约。单纯以偶然的利益为目标的各种附属性契约是可以随意解除的——但是国家却不可被认为只不过是一种为了诸如胡椒、咖啡、印花布、烟草的生意，或某些其他无关紧要的暂时利益而缔结的合伙协定，可以由缔结者的心血来潮而加以解除。我们应当怀着另一种崇敬之情来看待国家，因为它并不是一种关于物的合伙关系，只依附于暂时性的、无常的赤裸裸的动物的存在而存在。它乃是在一切科学上的一种合伙关系，在一切艺术上的一种合伙关系，在一切道德上和一切完美性上的合伙关系。(Burke 2001, pp. 260—261)

当然，柏克真正想说的是，社会物品(包括政治权利)应该被视为一种历史的“遗产”，而不是“理性”的命令或“意志”的产物。柏克使用洛克的话语时其实意在推翻洛克的体系。

到19世纪初，社会契约论从它的显赫地位上衰落下来，代之而起的是柏克的历史“有机论”、各种流派的功利主义(边沁的以及休谟的)，以及黑格尔主义——它在从极左到极右的政治谱系中都很流行(Kelly 1978, ch. 5)。随着黑

375

格尔和边沁在1831和1832年相继去世，契约论的死期也被宣告来临——除了在美国，一种相当守旧的洛克主义还颇有市场（Hartz 1955，ch. 1）。因此，在1831和1832年，很少人曾预想到，在20世纪晚期会出现一个新的契约论时代，揭橥大旗的是罗尔斯的《正义论》，它坦承以霍布斯、洛克、卢梭以及康德为基础（Rawls 1972，pp.11—13）。

第四部分

商业、奢侈和政治经济学

第十三章　早期启蒙运动关于商业和奢侈的争论

伊斯特万·洪特

一、奢侈的幽灵

一个幽灵，在现代世界游荡，那不勒斯人费迪南多·加利亚尼1751年写道，这是“奢侈”的幽灵。它“在我们之中游荡，我们却看不见它真实的身形，认识不到它的效力，也许，有德性的人从来不会想到它”。它类似于“及时行乐”的思想，但加利亚尼抱怨“无人知道或无人敢说奢侈究竟指什么”。(Galiani 1977, p.214)狄德罗也有相同的困惑。在《百科全书》对“奢侈”所做的定义中，他呼吁“那些对奢侈各执一词的人发起一场讨论；这场讨论必须要搞，即便各方不能就此得出令人满意的结论”(Diderot 1755, v, p.635)。圣朗贝尔侯爵写的关于“奢侈”的词条于1762年问世，对18世纪前半期关于奢侈的争论做了回顾和总结，并且力图解决这些争端。在1748年孟德斯鸠《论法的精神》出版之前，有八位重要的英国和法国思想家投入了这些争论；他们的争论为圣朗贝尔回答奢侈究竟指什么提供了素材。本章的目的，就是对这八位思想家予以逐个介绍。

正如圣朗贝尔所揭示的，奢侈不仅是一种经济现象，而且是现代社会核心的道德和政治问题。“奢侈”的标准定义是过度的个人消费(Butel-Dumont 1771)，但圣朗贝尔采用的是贝隆·德·福尔勃奈的定义。福尔勃奈是《商业》和《农业》等词条的作者，他最早对“奢侈”下了定义：“(奢侈)就是人们充分利用其财富和产业以确保自己快乐的生活。”(Forbonnais 1754, p.221; Saint Lam-

bert 1965, p.202)这一定义将“奢侈”转变为“自爱”的一部分,人类本能的直接产物,就像我们今天最熟悉不过的、亚当·斯密在《国富论》中所定义的那样,是一种“改良自身状况的愿望;虽然这种愿望通常是心平气和的,在我们从娘胎里出来就有,而且一直到坟墓,从来没有离开过我们”(*WN*, II.iii.28,参见 Saint Lambert 1965, p.204)。这一“奢侈”定义的哲学特点是对自爱予以积极的评价,从而与基督徒和共和派的道德刻板风格迥然不同。圣朗贝尔毫不留情地攻击17世纪的詹森派分子和自由思想者,如尼科尔、帕斯卡尔和拉罗什富科,指责他们使得“自爱成为一条永远邪恶的原则”,而且“因为自爱成为我们的行为准则,在我们中间就找不到任何美德了”。与他们不同,圣朗贝尔站在沙夫茨伯里伯爵三世一边;但他并非像人们所误解的那样是一位认为“人的自爱之心毫无价值”的理论家,而是一位富有创新思想的哲学家,认为“仁慈、爱护秩序、甚至最彻底的自我牺牲精神都是我们自爱的结果”(Saint Lambert 1765a, p.818)。

圣朗贝尔参与了两场完全不同的关于奢侈的争论。第一场争论是围绕着共和派和基督徒对于奢侈的强烈批评进行的。这是一场古人派和今人派之间的争论,是长久以来存在于古希腊、罗马共和国和早期基督教中的争论的回响。在批评者看来,奢侈是极度不平等的产物,是乡村为城市所做的牺牲,是人口减少的原因,是对勇气、荣誉感和爱国精神的报复。在辩护者看来,奢侈是人口增殖和更高生活标准的引擎,它加快了货币的流通,使人们富而好礼,促进了艺术和科学的进步,并且,奢侈还有最后的但绝不是无关紧要的好处:它增强了国家的力量和人民的幸福。圣朗贝尔竭力想给这场两极化的争论作一了结,并站在了提倡奢侈的一方。他与激进的反奢侈改革者或古代军事体制国家的崇拜者格格不入。他写道,“对于一个人来说,服从轻佻的享乐主义者比服从残暴的武夫要更好,供养沉溺酒色的和聪明的流氓的奢侈生活也比供养英勇而无知的强盗的奢侈生活来得强。”圣朗贝尔宣称,历史记录是如此驳杂不清,它其实什么也证明不了。他写道,“奢侈不会塑造国民的品格,而会利用国民品格。”(Saint Lambert 1765a, p.230)它的影响好坏取决于政府的好坏,取决于腐败和“公共精神”间的制衡。

第二场争论是在今人派中间进行的。他们的议题不在于是否接受现代的

经济增长，而在于如何让这种增长有益于政治和道德。这是一场在主张“不受管束的”奢侈论者和主张“有良好秩序的”奢侈论者之间的争论。圣朗贝尔站在批评“不受限制的”奢侈论的一边，因为他坚持“爱国主义”的奢侈应接受公民精神的严格指导。他与沙夫茨伯里伯爵的立场相同，这正说明了他不是一个享乐论者。但是他仍希望有一种爱国的、民主的奢侈成为国家幸福的来源，并以此惠及和激励每个人。推崇美德的国家不一定贫穷，富有的国家也未必随意挥 381 霍。“如果人们在爱国主义的指引下享用财富，那么，他们所能找到的，就不是卑微的个人利益和虚假幼稚的快乐。”他写道，“那样，奢侈就不再与父亲、丈夫、朋友和人的义务相冲突。”(Saint Lambert 1765a, p.228)圣朗贝尔强调，对于“建立在平等和利益共同体”之上的社会来说，奢侈不是一个问题，因为在那个社会里，经济和国家组织都是共有的。只有当经济变得“私有”(即私有财产和随之而来的不平等)起来，并与“公共精神”日益不协调时，奢侈才变成一个问题(参见 Saint Lambert 1765b, pp.357—358)。圣朗贝尔相信，欧洲的不平等已经达到了一个积重难返的程度，欧洲国家不得不采取君主制，这应该算是各种不平等政体中最好的一种。圣朗贝尔的“良序”奢侈体制是卢梭在《社会契约论》(1762)中为日内瓦所设定的那种体制的一种君主制翻版。

圣朗贝尔认为，奢侈是不平等和私有财产的副产品，由此他指出，今人派关于奢侈的争论是17世纪关于财产的争论的延续。二者的差异在于所强调的东西不同。当时的一位评论者注意到，17世纪关于“万民法”的讨论就已经包含了关于奢侈后果的论争(Mackenzie 1691,“Dedication”)。然而，如果说财产争论聚焦于私有财产的起源问题上，那么奢侈争论则聚焦于充分发达的财产制度在政治上和经济上是否具有可行性。关于奢侈的争论就是关于社会发展第四个阶段中的财产问题的争论——在这个阶段，人们不仅远离了渔猎采集和游牧阶段，而且超越了农业阶段。它关注的是那些失去了私有土地财产的人的命运。17世纪晚期的人们已经认识到，一些人的生计取决于社会对其产品和服务的有效需求，对于这样人来说，城市中的奢侈在为他们创造就业机会上起着至关重要的作用。对于洛克和普芬道夫这样的财产理论家来说，城市中的奢侈不再是一个突出的道德问题，而是一个有关正义乃至政治审慎的问题(Hont 2005; Hont and Ignatieff 1983b)。古人派对于奢侈的典型抱怨似乎日益过时；他们

不懂经济对政治的制约作用，这方面的无知越来越明显。今人派寻求从政治上和道德上接纳奢侈，希望借此给社会稳定、人口增长和工人阶级的悲惨命运等问题提供积极的答案。圣朗贝尔的“爱国奢侈论”就是尝试将古人的公共精神和现代经济增长加以协调，为解决上述两难困境提供一个出路。而“今人派”争论的另一方则试图寻找一种能够包容奢侈的全部后果的特殊现代政体形式。争论双方都对欧洲的主流国家制度持高度批评态度，指出它不过是苟延残喘，既不能实现古代的政治理想，又不能很好地适应现代奢侈。

382

人们通常认为，《蜜蜂的寓言》(1714)的作者伯纳德·曼德维尔是18世纪奢侈争论的中心人物，并且他是奢侈的无条件的辩护者(Morize 1909)。这两点看法都不准确。曼德维尔经常被误解，那是因为人们只是在古人派与今人派的争论这一语境下去观察他。然而，他的主要抨击对象既非共和派，又非禁欲的基督徒。他抨击的是所谓“俭朴的蜂巢”的理想，即一些人既想要经济增长，又想要良好的道德秩序，比如洛克，他就想有一种“诚实的勤勉”，抨击“罪恶的肉欲”(Dunn 1969a；Waldron 2002)。曼德维尔指出，这样一种立场无异于默认贫穷。要使人们接受奢侈，就需要一种对这种现象做出更加综合的理解：心理学的、道德的、经济学的和政治的。对圣朗贝尔来说，从政治角度看，奢侈的核心问题在于如何面对路易十四留下的那些灾难性遗产；但是，这里他与费奈隆大主教又有所不同。后者是太阳王的最强有力的公开批评者。费奈隆认为，要想让法国从绝对主义王权中恢复过来，废除奢侈是一个“必要条件”(Rothkrug 1965)。圣朗贝尔接受了弗奈隆的反对绝对主义的政治观(特别是他对战争的谴责和对“公共精神”的强调)，但不接受他对奢侈的激进批评。圣朗贝尔赞扬路易十四那位品格高尚的财政总监科尔柏，赞赏他优先考虑城市、工业和奢侈的政策；但费奈隆则对这些政策极为反感(Cole 1939)。科尔柏，而不是曼德维尔，才是法国奢侈派的旗手。当然，曼德维尔的思想与新科尔柏主义者的思想在某些方面还是很接近的——与新科尔柏主义者一样，曼德维尔对费奈隆的奢侈观也有着许多批评。

费奈隆和曼德维尔代表了18世纪早期奢侈观的两极，它们对各自基本观点都提出了最纯粹、最有力的表达。曼德维尔是第一位对所谓“诚实的”现代性方案提出批评的重要人物。但他并不是这场争论的挑起者；在这场争论中，费

奈隆是因，曼德维尔是果，而非相反。费奈隆率先详细论述了如何才能消除欧洲的奢侈，又如何用某种从根本上不会腐败的经济取而代之；由此开启了18世纪的这场争论。因此，本章将首先介绍费奈隆，接着讨论曼德维尔的反驳，然后转向沙夫茨伯里对奢侈心理的批判，接着讨论两位批评曼德维尔的爱尔兰新教徒，即弗朗西斯·哈奇森和贝克莱主教重新阐释的没有奢侈状况下的经济增长的观点。本章的第二部分介绍法国18世纪30年代那场极有影响的辩论，展示孟德斯鸠、伏尔泰和让·弗朗索瓦·梅隆——他的《论商业的政治论文》(1735)在当时是法国最受欢迎的为奢侈辩护的文章——如何塑造出新科尔柏主义的奢侈政治学话语，既与费奈隆的方案迥然有别，也坚决反对任何旨在恢复路易十四时代普世君主国的方案。本章的两个部分共同揭示了“奢侈”如何不仅在国内政治理论，而且在国际政治理论方面都成为这个时代欧洲思想的一个关键问题。 383

二、费奈隆

费奈隆在1689年被任命为路易十四孙子的家庭教师后不久，写了一篇关于奢侈的寓言《蜜蜂》。该书以拉封丹的风格，借鉴古代典故，描述了一个建立在义务劳动原则之上的、秩序良好的、精英统治的“小共和国”(Fénelon 1747b, pp. 52—53)。这种思想后来在其最著名的作品《忒勒玛科斯冒险记》中再次出现；这是一部散文体英雄史诗，是对荷马的《奥德赛*》第4卷的续写。它描写了忒勒玛科斯在他的老师门托耳的陪伴下寻找父亲的故事，在历险过程中他逐渐从老师那里学会了成为一名沉静而富有美德的君主。该书是整个18世纪最受欢迎的世俗著作(Cherel 1917)。《忒勒玛科斯》一书的核心内容是改造腐败和好战的君主制城邦撒伦图姆(一个虚构的地方)，其原型早已在《蜜蜂》中勾画出来。门托耳解释说，腐败的君主制有两样坏事：专制和奢侈。而第二个坏处比第一个更甚，因为尽管“专断的权力”是“国王们的毒药”，“奢侈却能毒害整个国家”。费奈隆还用马基雅维里的风格，将奢侈描写为一种全民的腐败。费奈隆宣称，在奢侈的支配下，“整个国家走向毁灭；所有阶层都被搞得混乱不堪……

* “尤利西斯”是“奥德赛”的拉丁文名。——译者

所有人都过着超出他们等级和收入的生活，一些人出于虚荣炫耀他们的财富；另一些人则出于不应有的羞耻感而掩饰他们的贫穷。"奢侈是社会的一种病态，在这种状态中，"甚至于那些贫穷的人都想装阔，而且好像真有钱那样花钱"(Fénelon 1994，pp.297—298)。从理论上说，奢侈是"过度"消费，超出和超越了满足人们"真实"(或"真正")需要的"必需"程度。与"虚妄的光荣"类似，它是"虚妄的"需要。费奈隆承认，对于什么才是"必需的"，不同时代的人有不同的理解。他悲叹道，"整个国家一步一步地将多余物视为生活的必需品；并且每天都在发明出这种必需品；以至于人们无法舍弃那些三十年前被归为多余物的东西。"(p.297)

384

费奈隆指责科尔柏在法国实施了促进奢侈的经济政策，认为它们不过是路易十四试图建立欧洲普世君主国的"意大利方略"(国家理性)的经济政策。费奈隆完全了解科尔柏主义为奢侈所作的辩解：奢侈使得"穷人靠富人的花销过活"，并为现代文明铺平了道路，为"品位的良好、艺术的完善和国家的优雅"铺平了道路(p.297)。费奈隆认为这些辩解是荒谬的。宣称奢侈培育了文明和礼仪是不负责任的，因为它只是为了虚假的东西而牺牲了道德，并使得奢侈成为一种真实存在的社会传染病。城市化、国家对贸易与工业的支持，都是搬起石头砸自己脚的政策，它扰乱了社会秩序，导致了对农业的忽视和乡村人口的减少，削弱了君主国的税收基础。这样就导致了频繁的对外扩张，以填充奢侈的军事国家的国库。费奈隆宣布，法国必定会与罗马有同样的结局。奢侈将导致军事上的失败和国内革命。他还补充说，革命不是削减绝对主义王权的权力，本身反而很可能变得不受控制，并导致国家被整个地"颠覆"。费奈隆宣布，法国君主制的"权力之弓"，必须在还来得及的时候通过有技巧的改革而松弛下来(p.297)。撒伦图姆就是费奈隆为防止法国的暴力革命而设计的蓝图。

《忒勒玛科斯》一书提出了一个三阶段奢侈史的模式，描述了奢侈之前的公社(波提卡)、奢侈而好战的国家(撒伦图姆)和奢侈消除后的社会(经改革的撒伦图姆)。波提卡是没有奢侈现象的物质文明的最高阶段，人们依靠牧羊业(也有一些农业和制造业)过着节俭但很舒适的生活(Fénelon 1994，pp.108—114)。这时还没有政治国家，没有私有财产，没有不平等，没有等级制度。波提卡希望通过禁止永久性的住房来防止城市化，这样就能防止奢侈。波提卡自觉

地弃绝法老和希腊城邦的财富带来的"好处"。波提卡经常被视为半柏拉图式的黄金时代的乌托邦,并带有些微斯巴达的色彩,还借鉴了莫尔的《乌托邦》(1516)。实际上,它是以父权制时代的古以色列为模型的;这个模型出自费奈隆的助手、勃艮第公爵的老师、《古代希伯来人的礼仪》(1681)一书的作者克劳德·弗勒里神父。弗勒里强调,以色列提供了一种可以替代奢侈的模式,它不同于"柏拉图的共同体"那样的虚构之物,而是展现了"世界上最伟大国度在将近四千年的时间里的生活"(Fleury 1683, p.34)。波提卡与洛克和普芬道夫所说的自然状态十分吻合,后二者可能也是以早期以色列为模型的。 385

在波提卡,奢侈是被排除的;而撒伦图姆则提供了一种大刀阔斧地匡正奢侈之风的模型。这种改革程序包含三个阶段:消除奢侈,向节俭转变,培养"公共精神"以确保"诚实"体制长治久安(Fénelon 1994,pp.160—171,295—302)。首先,颁布禁止奢侈的法律,用这种休克疗法消灭城市奢侈经济。同时,颁布土地法,为那些从事奢侈品工业、现在被迫返乡的工人提供土地。地块的大小视个人和家庭的需要而定。为了缓解一开始的食物短缺,可以从国外引进农业劳动力;同时将堆积如山的充公的奢侈品出口,以换取牲畜。制造业被严格限制在满足"真实"需要的水平,比如制造农业生产工具。除撒伦图姆,费奈隆还描写了一个以提尔*为模型的商港(暗指荷兰)。在《忒勒玛科斯》中,提尔被描绘成一个巨大而富庶的海运中心,那里的公民"刻苦、忍耐、勤劳、整洁、冷静和节俭",并且"终身受雇"(p.37)。这种贸易没有道德风险,对撒伦图姆和人类均有益无害。港口与其他经济区域相隔离,并服从于严厉的财政管制。港口的收入为撒伦图姆庞大的军事工业提供了资金来源。强大但又放弃了征服战争的撒伦图姆(暗指改革后的法国)将是欧洲均势的仲裁者。费奈隆强调,通过维持欧洲国家体系的秩序,撒伦图姆的军队将获得在国防中有价值的战斗经验。

关键的一点在于撒伦图姆人的长寿。没有奢侈或没有任何多余的经济增长,是撒伦图姆人的目标。费奈隆宣称:"土地如果能得到良好的耕作,将能养活比现在多一百倍的人。"(Fénelon 1713,p.19)农业产出将大幅增长,以促进人口增长,而工业也能按严格的比例扩展。这里我们不妨与洛克进行一下比

* 提尔(Tyre):古代腓尼基的著名港口,在今黎巴嫩。——译者

较。洛克(像普芬道夫一样)也假定土地私有化程度应当被限制在土地所有者 386 的真实需要之内,并坚持认为劳动能使土地的生产力成百甚至成千倍地提高。洛克也将人的劳动视为正当财富的关键。在一个“广阔而富饶的疆域里”,如果缺少辛勤劳动,国王的“吃、住、穿将比不上一位英格兰日工”(*TTG*,II,§41,p.297)。洛克列举了生产从最简单的食物、工具和器皿,到像船舶这样的复杂产品所需要的不同的劳动投入,但这时他是在描绘“真实需要”的经济,而不是在称赞奢侈。费奈隆对撒伦图姆的构思也是如此。没有人会因为它禁止奢侈就认为它是贫穷的(Ehrard 1994,pp.577—583)。洛克对欧洲安全的评价类似于费奈隆。“人口的增长应该比开疆辟土更重要”,他写道,

> 而且……增加土地(还是增加劳动力?)并予以合理利用,是施政的重要艺术。一个君主,如能贤明如神,用既定的自由的法律来保护和鼓励人类的正当勤劳,反对权力的压制和党派的偏私,那很快就会使他的邻国感到压力。(*TTG*,II,§42,pp.297—298;参见 Locke 1993a,p.136)

这与《忒勒玛科斯》一书所描述的方案是一样的,只是洛克设想改革是通过“既定的自由的法律”来实施,而撒伦图姆的改革则需要严厉地使用专横权力来发起。

绝对权力在这一转变过程中是必需的。如果一开始就正确设定了经济的基本规则和比例,经济就能自行运转起来。立法者就像一位高明的建筑师设计一幢比例恰当的建筑那样,一旦建成,他就可以退居一旁。君主就像园丁修剪多余枝叶,或者像指挥家指挥他的乐队保持和谐。由于执行技术性任务所需要的权力被授予了专家,撒伦图姆成为一块前所未有的自由土地。在完全建好的撒伦图姆,法律,而不是国王处于主宰地位。为了使节俭变成全国人民的习惯,撒伦图姆必须完全忘掉它先前的奢侈。宫殿必须被按照新城镇方案兴建的标准化实用住房取而代之。家居装饰和饮食习惯也要受到管控。撒伦图姆绝不会成为波提卡;竞争心理和某些光荣传统不会完全消失。建立在美德、能力和社会贡献基础上的等级制度被保留下来,旧有的贵族世系继续获得很高的地位。为了切断地位与财富间的联系,按照一种新的等级制度将人分为七个等

级，每个等级的人都经过仔细核准，并通过服饰上的细节规定予以明确区分。

费奈隆对人性不抱信任（Keohane 1980；Riley 2001a）。在他的宗教论著 387 中，他抱怨连基督教都沾染了自私和奢侈。他是法国一种半神秘的“寂静主义”运动的主要支持者；那些人信仰安静的祈祷，以及无须语言与上帝直接相通。在费奈隆看来，对上帝的爱如果掺杂了自爱，就不过是伪善而已（Fénelon 1746，pp.6—10）。他将基督教的纯粹的爱与古希腊人对城邦的爱相提并论。撒伦图姆若想久存于世，就必须将“对秩序的纯粹的爱”作为“所有政治美德的来源”。撒伦图姆人是“顺从但不被奴役”和“自由但不放纵的”。它绝不是共同体对个人的统治。个人成为自己所热爱的政治共同体的成员，这可以说是自己被自己征服。这不必是一种别具一格和极其彻底的纯粹的爱。一种混合的爱，一种在自爱与对法定秩序的纯粹的爱之间的平衡，再加上教育制度和其他公共制度，就能很好地发挥作用。装饰艺术被用于颂扬英雄人物和国家伟业。民兵被视为德性的学校。费奈隆的反奢侈观念是全面、宏大和推崇美德的。《忒勒玛科斯》甫一问世就俘获了读者的想象力。

三、曼德维尔

1705 年，一位荷兰移民医师伯纳德·曼德维尔在伦敦出版了一本讽刺小册子，该小册子以《抱怨的蜂巢，或骗子变作老实人》（*The Grumbling Hive：Or，Knaves Turn'd Honest*）为题，内容包含了 423 行打油诗，后来又增添了分量很重的评论，以《蜜蜂的寓言》为题出版（1714，1723）。曼德维尔相信国力的基础是日益繁荣的经济，而奢侈是防御被征服的最好壁垒。他嘲笑了老实而节俭的蜜蜂。他宣称，如果英格兰变成一个蜂巢，必定导致经济活跃与灾难性失业之间的尖锐矛盾。一个人如果没有认清这一点，他要么是受了欺骗，要么就是伪君子。正是他对伪善的谴责，激起了法律上和思想上的强烈反击（特别是在他 1723 年发表刻薄的讽刺作品《论慈善和慈善学校》[*Essay on Charity，and Charity Schools*]之后），使得曼德维尔不仅在国内，而且在整个欧洲一举成名。伪善实际上只是曼德维尔的讽刺素材，而非他要直接攻击的政治靶子。伪善虽然体现了基督教英格兰的那种矫揉造作的文化，但它本身与那个野心勃勃的经

388 济改革并没有什么关系。但是，费奈隆的《忒勒玛科斯》却与之有关系。

《抱怨的蜂巢》问世之时，正逢英国议会选举，并且安妮女王正准备为解决西班牙王位继承问题向法国开战（McKee 1988；Minto 1883）。在曼德维尔眼中，英国的政治家们是光荣革命建立起来的“荷兰化”体制的见证人、受益者和支持者。在《小册子的作者们：半羊人》* 一书中，他赞成新教徒继承王位，攻击诋毁威廉三世的人。在此书中他首次悲叹英国是个“怨声载道的国家，从未过得安逸舒适”（后来孟德斯鸠把这描绘为英国政治文化的本质特征）。曼德维尔认为托利党是秘密的詹姆斯党人，他担心回到宗教不宽容和流血的内战状态。英国的缺陷也会为法国在欧洲的霸权打开了大门。在《仿拉封丹先生的寓言》（*Some Fables after the Easie and Familiar Method of Monsieur de la Fontaine*）一书（1704 年对该书做了扩充，并重新命名为《穿衣的伊索》[*Aesop Dress'd*]）中，他收录了自己翻译的《狼和羊》一文。该文中《道德》一节影射英国的危险处境——英国为“避免代价”轻易接受路易十四的和平建议（“狡猾的暴君们一旦达到目的，就不再称兄道弟”）。（Mandeville 1704，p. 45）

《抱怨的蜂巢》一书表达了曼德维尔的忧虑：面对战争的昂贵，英国人可能被反战宣传所动摇，放弃自己在欧洲大陆应该承担的义务。《道德》暗示：“享受世俗生活的便利 / 成名于战功，但生活于安逸 / 不见大恶大悲，是虚浮的 / 沉积于大脑之中的乌托邦”（Mandeville 1924，I，p. 36）。这里的“乌托邦”是指将费奈隆的撒伦图姆搬到英国，以配合 1688 年“光荣革命”后的王朝复辟图谋。1705 年的反对派运动，目标就是所谓“财政革命”所导致的债台高筑、奢侈成风的腐败体制（Hont 1990，200；Pocock 1975）。英国的这些反对革命的人并不是要使英国步路易十四“奢侈”法国的后尘，他们要效仿的是路易十四的反对者们提倡的那套合乎道德的方案。1699 年，《忒勒玛科斯》继在法国问世后，很快在英国出版，并于 1700 年再版。有些人认为撒伦图姆的国王伊多米涅斯是以詹姆斯二世为原型的，并且人们很快把费奈隆和詹姆斯党人的事业联系起来（这种事业通过与共济会的联系，在整个 18 世纪有着持久的影响）。由此，除了勃艮第公爵外，《忒勒玛科斯》还吸引了另一位王室学生，就是那位流放中的“英格

---

* *The Pamphleteers*：*A Satyr*，1703.“半羊人”（Satyr），古希腊神话中的森林之神。其形状为半人半羊，喜好纵欲贪饮，代表原始人的自然冲动。——译者

兰王”，曼德维尔称其为“僭主”*。詹姆斯党人和《忒勒玛科斯》在思想上的联系，在一首辉格党贵族德文夏公爵所写的诗中表露无遗，该诗被直接命名为《自由的魅力：一首影射康布雷主教**的“忒勒玛科斯”的诗》(Devonshire 1709)。曼德维尔在他的《关于宗教、教会和国民幸福的自由思考》(1720)一书中确认了詹姆斯党人与“蜜蜂”方案的联系，重申自己反对詹姆斯党人的“乌托邦”；曼德维尔写道，詹姆斯二世这位“天主教顽固分子”和他的支持者们可能大谈自由和节俭，但真正的问题依然存在：

> 我们是该对目前的制度和福祉心满意足，轻松自如地享受它所带来的和平与安宁，还是将二者一并拒绝，去通过革命建立一个人类绝无可能实现的乌托邦呢？如果尝试后者，并且掺入了激情和强制力，那么无论成功与否，它都要毁灭至少半个国家。(Mandeville 1720, p.354)

曼德维尔反对像威廉三世和安妮女王的政治反对派们那样利用《忒勒玛科斯》(德文夏公爵轻蔑地评论说，该书建立在天使般的纯粹之爱的基础之上)。《抱怨的蜂巢》并不是一份奢侈颂词，而是对光荣革命所开创的英国经济和政治制度的辩护，也是对英国外交政策的辩护，它所反对的是反革命的詹姆斯党人图谋创建一个英国的“撒伦图姆”，并将詹姆斯三世作为一位有德性的和平之王加以拥戴。

1714 年的增补版《蜜蜂的寓言》包含了对原诗中的二十三行诗(按从 A 到 Y 的字母排序)的详细评论。在这些评论中，曼德维尔对“有益规则”做了辛辣而详尽的描述。那些“规则”旨在亦步亦趋地实施撒伦图姆方案，最终使英国成为一个“经快乐改革的王国”。曼德维尔对这项改革计划的概括是，为消除“诈骗和奢侈”，一项基本的改革措施是“制定严禁奢侈的法律”和“打击对外贸易”，旨在“使绝大部分贪婪者，心怀不满的人、不安分的和野心勃勃的恶棍从这块土

---

* 原文作 the Pretender，在此当指 the Old Predenter，即“老僭主”。在英国历史上，人们称 1715 年觊觎英国王位的詹姆斯二世之子詹姆斯·爱德华·斯图亚特为“老僭主”；而称 1745 年觊觎英国王位的詹姆斯二世之孙查理·爱德华为“小僭主”。——译者

** 即费奈隆，他于 1695—1715 年间任康布雷主教。——译者

地上离开，一大群招摇撞骗的坏人将远离这座城市，分散到广大农村"。先前耽于奢侈的人将在农村重新开始他们的生活，"手艺人将学会扶犁耕作，商人将转变为农夫"。这样，"罪恶的、过度膨胀的耶路撒冷"——即伦敦——将没有"饥馑、战争、瘟疫和强迫，将被用最轻松的方法清除干净，从此永不再成为其国君的心腹之患"。这个英国的撒伦图姆将"不再拥挤不堪，每一种生存必需品都便宜而丰富"。进口被禁止了，昂贵的"完全由英国生产的手工作品将被贵族和农夫混同穿戴"。硬币将被熔化，重铸成"教堂的神器"；这样，"作为万恶之源的钱币将变得极为少见"。没有了奢侈和钱币，英国将变成正义的国度，"在这里每个人都能享受到他劳动的果实"。对此，曼德维尔讽刺道，如果每件事都按部就班地进行，"从下一代开始我们可能就有理由期待比我们现在更加健康和强壮的后代了；他们将是一个无恶意的、纯洁的和善良的民族，他们绝不会去质疑消极服从的信条，也不会争论其他正统的原则，只会服从上级，并保持一致的宗教崇拜。"(Mandeville 1924，I，pp. 231—233)曼德维尔强烈反对托利派-詹姆斯党人的这种反对革命的观点，对其中的每一说辞都极尽奚落。

现代社会不可避免地会引发奢侈，"世间没有一个政府"能予以"医治"(Mandeville 1924，I，p. 8)。卢梭所谓的"我们这个世纪在政治上的最高成就"，恰恰在于让人们懂得了如何通过"单个人的恶行服务于全体的宏伟的世俗幸福"，使一个有序社会的"美妙机制"顺畅运行(Rousseau 1997a，p. 100；Mandeville 1924，I，p. 7)。霍布斯在《论公民》(1642)一书中，一开篇就对人"天然是一种政治动物"的观点，提出了他那著名的驳斥；曼德维尔继承了霍布斯的批评，但接下来的论述却是反霍布斯式的(Hundert 1994)。曼德维尔集中讨论的，并非权威的形成过程，而是"一个有技巧的政治家"(一个立法者而不是一个政客)如何通过操纵人的激情来创造出和平。他出色的"政治智慧"就在于发明了道德本身。就像霍布斯证明的，自傲总是破坏社会凝聚力。但克服自傲的诀窍不在于使人恐惧，而在于促使自傲的人去效仿德行。对曼德维尔来说，"道德"是一种标签式的体系：对社会有破坏作用的行为是"坏的"(恶习)；对社会有用的行为就是"好的"(美德)。"聪明"的办法或者说具有操作性的办法，就是用自私控制自私自身(在一个惩罚性的政治秩序内)，与其让顽固不化的自我中心主义者受到唾弃，不如抬高"美德"的"道德"地位。曼德维尔坚持认为，假冒的

美德(恶)完全能够创造出功用(好处),但绝不能变成真正的"道德"。道德对曼德维尔来说是一个严格的意愿问题。"不能通过行为的后果……而应通过行为的动机去判断去判断一个人。"(Mandeville 1924,I,p.87)像曼德维尔所解释的那样,他的意图就不在于把人类贴上骗子的标签。关键问题在于人类意志的弱点。曼德维尔写道:"我们已别无选择,只能重复培尔先生在《论彗星》中竭力证明的那个说法,即人是一种不负责任的动物,他们的行动通常都违背他们的原则,但这样说绝非对人性的诋毁,而是对人性的称赞。因为我们也只能这样说,否则会说出更难听的话。"(p.167,参见 Bayle 2000b, p.229; Montaigne 1987)这种真正美德(对自我的克制)与虚假美德(装出来的友善)之间的对照,正是曼德维尔分析奢侈的出发点。 391

曼德维尔宣称,费奈隆在必要消费和过度消费之间的区分,只有结合自然和文化的区分时才有意义。遵循伊壁鸠鲁派的传统,曼德维尔将早期的人仅仅描绘成一种动物,它"靠大地上的果实为生,无须做任何事先的准备,并像其他动物那样赤身裸体躺在共同的父母的膝上休憩"(Mandeville 1924,p.169)。人像其他动物一样,慢慢学会了趋乐避苦。自然人的需要包括食欲和性欲(但不包括衣物);一旦这些得到满足,人们就陷入惰性之中。早期的人类生活"天然纯洁、愚钝无知",没有道德和知识可言。"但从那之后,凡是能使生活更加舒适的东西,必定是思考、经验和某些劳动的结果,"曼德维尔解释道,"所以它或多或少可被称为奢侈品,或多或少需要经过努力去争取,因此也脱离了原始的简单状态。"(p.169)按这个定义,即使是"地球上最单纯和最原始的人"也是奢侈的,因为"到了某个时代,人类与先前的生活方式相比总不可能是毫无改善的;要么是准备食物,要么是整理草舍,或者会给原先已经让他们满足的东西再添加些什么"(p.107)。这种严格是不可避免的:"如果我们将这种严格的程度减弱哪怕只是一分一毫,我们恐怕不知道到哪里才能停住了",曼德维尔指出。"一旦我们不再将每件并非为维持人的生命所必需的物品都称为奢侈,我们将看到会有源源不断的'多余品'变为'必需品'。"(p.107)曼德维尔宣布,没有东西会是永远多余的,即使那些只有国王们才认为是"必需的"物品也是如此。这并非是轻率的断言。曼德维尔只不过重申了洛克的格言:"普通的英国工人都比纯朴时代的国王,或者当下的美洲和非洲的国王生活得要好。""所以有很多

曾被认为是奢侈的发明的东西，”曼德维尔总结道，“现在甚至连那些窘困不堪、392接受公共慈善机构救济的人都能使用，却不会被算作必需品，以至于我们以为任何人都不该需要它们。”(p.169)

曼德维尔将“奢侈”与全部的人类文明联到一起(Hundert 1994)。“奢侈”并不是滑向腐败的斜坡，而是人类从如动物般的贫穷通向现代福利的上升途径。从目的论的角度看，人是为此做了准备的，因为人能使用他们的手作为工具，用他们的脑子思考，而不像其他动物那样。劳动分工和技术创新带来进步，人类在这样无止境的进程中不断创造出新的需要。“奢侈”与艺术和科学同步发展。曼德维尔用不同的说法来表述奢侈的传统含义。浪费和贪婪都是过度的个人行为，二者都是明显的恶。立法者不妨使它们互相对立，就像医生以毒攻毒。讲排场的消费不是“奢侈”而是“炫耀”，曼德维尔认为这与物质和科学的进步无关。他认为，用“奢侈”来形容全国性的消费过度则更加无效。他宣称，国民的所谓“奢侈”，几乎无不缘于“统治者的劣政、疏忽或管理无方”(Mandeville 1924，I，p.117)。

“奢侈”的对立面是出于道德的考虑抑制人们对物质文明进步的渴望。“节俭在道德上被称为美德，从这一原则出发，人们应弃绝多余物品”，曼德维尔写道，“并且鄙视导致安逸和享乐的匠心奇技，只满足于事物天然的简单性，小心翼翼地享用它们，毫无贪婪之意。”(pp.181—182)全国性的节俭在一个“拥有肥沃土地和舒适气候、拥有温和的政府和地广人稀的社会中是可行的”(p.183)。但要想长期如此，“最好的政策”就是“使人们保持天然的质朴，尽量不要增加人口数量；绝不要让他们熟悉陌生和多余之物，将他们与有可能增加他们欲望，或增进他们的理解力的事物分离开来”(p.185)。节俭是一种类似于波提卡的状态，或者说是一种自然状态。但节俭也意味着自我否定。没有了“艺术和科学”，曼德维尔讥笑说，“所有重要的美德加在一起也只能使人衣能遮体，食能果腹”(p.184)。根据《蜜蜂的寓言》，又要节俭，又要科学、艺术，这是不可能的。曼德维尔批驳了所谓荷兰这个现代社会的貌似反例，指出它声名远播的节俭之393风只是暂时的，应归因于长期反西班牙的革命战争所造成的的独特环境。

在“奢侈”发展史上，私有财产的确立是一次大跳跃。其结果是国家变得富有，曼德维尔补充说：“只要有私有财产的地方，艺术和科学就会随之而来。”但

是，是什么内在原则使得私有财产成为有史以来最伟大的生产能力呢？私有财产旨在促进人们放弃自我否定，同时又不会立刻招致社会冲突。曼德维尔建议："分土地吧，尽管土地从来就不够分。人所拥有的财产将使他们变得爱财。用赞扬（哪怕是调侃）将他们从懒惰中唤起，虚荣心* 能使他们认真地工作。"（p.184）这种建议的新奇之处不在于宣称嫉妒和攀比能促进经济活动，而在于宣称贸易和技术离开了它们就不能充分发展。曼德维尔宣称，很多人都会"承认，在各个时代的罪孽深重的民族那里，虚荣和奢侈都极大地促进贸易"；但绝大多数人都拒绝承认"在一个更具美德的时代（这样的时代摆脱了虚荣心），贸易必定会大幅度衰落"（p.124）。其原因不在腐败，而在人性。曼德维尔宣布，经济发展的进程不是像某些人想象的那样总是强劲有力，知识的发展也是缓慢的，寻求快乐不是经济发展的可靠动力。人们对感官的快乐很容易就会腻烦，惰性也就之而来。"我们当前的处境良好，我们的心态也平静安定"，但这些可能是经济增长的真正障碍（p.242）。

经济的扩张需要不安分，这是一种勤奋精神（就像曼德维尔所称的那样），这种精神植根于"对收获的渴望，以及对改善我们状况的不知疲倦的欲望"（p.244）。虚荣心正是经济所需要的刺激力，无论对于供给方还是需求方都是如此，因为它是坚韧的、不知足的。虚荣给人们的激情提供了巨大的推动力。"当人们卧榻安睡，无事可激发他们的热情之时，（人的）优点和能力将永远也不被发现，"曼德维尔写道，"这部笨拙的机器"——即人类社会——除非有虚荣心的推动，否则就不能运行。用曼德维尔那个令人难忘的荷兰比喻来说，一个社会没有了欲望和激情，就好比"巨大的风磨没有了空气的吹动"（p.184）。是虚荣心创造出了经济人（参见 Hollis 1981）。私有财产的目的就是创造一种把虚荣心和功利连接起来的制度途径。这样，现代政治的根本就在于关注诸如经济动机这样一些表面上微不足道的事情。提倡道德的或正直的经济乃是一种有缺陷的思想，因为它轻率地抛弃了真正有力的经济增长的心理学基础。　394

虚荣心为整个经济提供了巨大的激励（在《抱怨的蜂巢》初版中，曼德维尔写道："奢侈/为一百万穷人提供就业，/而讨厌的虚荣心则提供得更多。"[1924, I, p.25]）时尚产业为虚荣心提供了活力，而这一产业的活力恰恰就在于它们的

---

* 曼德维尔所说的骄傲（pride）在这里译成虚荣心。——译者

非实用特征。社会越庞大、越富有，就越依赖等级体制来体现。大城市中人们相互不知姓名，这使人们有可能通过亮出适当而漂亮的头衔来装饰自己的社会身份。这成为新的乐趣。社会上的冒牌者们"心满意足地想象他们会显得像是什么人"，曼德维尔写道，"对于意志薄弱的人来说，这里所产生的快乐，几乎不亚于他们的心愿得到真实的实现。"(p.128)不平等身份在外表上的标示越来越精细，从而推动时尚不断推陈出新。曼德维尔绘声绘色地描绘了装腔作势的阶层和虚假的道德（伪善）如何共同塑造了一个徒有其表却比以前运转得更好的社会(Dickey 1990)。虚荣和自大还为大量失去地产的人提供了就业机会（甚至还间接惠及了那些在"诚实"的经济部门劳动的人）。曼德维尔一贯把充分就业视为现在政府的首要经济任务。抑制虚荣就是抑制就业。

曼德维尔还强调嫉妒在现代社会中的作用。嫉妒是虚荣、悲痛和愤怒的混合物，而这些都是丑恶的和危险的。嫉妒"使我们对自己想象中的他人幸福感到痛苦和羡慕"，曼德维尔写道，"这是我们天性中的卑劣之物"(p.134)。曼德维尔认为现代社会需要一个下层社会，因为只有那些缺少教育的贫穷的人才愿意承担那些令人不快、但社会机器运转不可缺少的工作。然而，必须小心翼翼地对待这个下层社会，因为他们可能在嫉妒心的驱使下，想要分享社会富裕的好处，在某种情况下甚至可能诉诸暴力。在评论伪善时，曼德维尔没有对富人与穷人一概而论。在现代社会中，"美德与恶行交上了朋友"，而这不仅是因为"勤劳善良的人们为支撑家庭，体面地抚养子女，照章纳税"才受雇于人，结果却是服务于富人的恶行；还因为他们这样做"并不是成为（这种恶行的）帮凶，而只是在从事自己的行业，就像药剂师未必去投毒，铸剑匠未必去谋杀一样"(p.85)。

395　虚荣和嫉妒是人性中不变之处，但贵族制与和固定化的等级制不是。曼德维尔否认政治权威需要炫耀财富。他写道，"有人说，由于人们更易于服从上级而不是相同等级的人的统治，因此必须使多数人保持敬畏状态，而那些统治我们的人在外表上应当胜过他人……并与粗俗之辈区分开来；这是一种很轻率的反驳意见。"(p.163)曼德维尔希望奢侈能普及到社会各个阶层。现存的奢侈受益人总是愚蠢地担忧来自下层的压力。奢侈是驱动社会向上发展、走向文明的途径。它必须从政治上被接纳。如果今天的乞丐能够声称昨天的奢侈是一项

他们应得权益，相同的事一定还会发生在明天。费奈隆抱怨，一旦连“人渣”都想通过奢侈获得虚假的尊严时，这个民族将全面腐败（Fénelon 1994，p. 297）。在曼德维尔看来，想要压制这一进程，必将招致灾难。民众的、甚或民主的奢侈会带来政治便利，这是曼德维尔为英法两国不论是奢侈的支持者还是批评者所提供的政治信息中，最具荷兰特色的部分。这一点，使他成为“现代”共和主义的提倡者（Blom 2002）。

四、沙夫茨伯里

今天，人们只记得曼德维尔是沙夫茨伯里伯爵三世的反对者，却忘记了他的《蜜蜂的寓言》其实是第一部“反忒勒玛科斯”作品。曼德维尔最早表现出反沙夫茨伯里倾向，是后者死后九年的 1723 年版《蜜蜂的寓言》中发表的一篇名为《探寻社会性质》的文章（Primer 1975a）。作为《蜜蜂的寓言》第二部出版的那 6 篇对话（1729），以及更后的两篇对话《对荣誉起源的探寻》（1732）和《基督教在战争中的效用》（1732），都再次说明曼德维尔的全部作品都带有与沙夫茨伯里论辩的性质，但同时也隐约表现出对自己某些早期立场的修正（但绝不是放弃）。沙夫茨伯里的原创作品是与《忒勒玛科斯》同时期问世的，比《抱怨的蜂巢》还要早。《探寻美德或优点》是沙夫茨伯里最有说服力和最重要的著作，该书未经授权出版的最早版本问世于 1699 年，而正式版本则是在 1708 年以《人、风俗、舆论和时代的特征》为题出版的缩略本（1714 年又出了修订版）（Shaftesbury 1977）。沙夫茨伯里的《探寻》一书在 18 世纪是极有影响的，因为它是对霍布斯伦理学的直接而强烈的反对。沙夫茨伯里击中了霍布斯《论公民》的要害，396 因为他断言人从根本上和天性上是社会性的。因此，沙夫茨伯里的问题势必成为霍布斯的问题的一个镜像。沙夫茨伯里不必证明孤立的个人如何能被人为地组成社会，他需要解释的是，所谓“个人”如何在自然的社会之初就人为地诞生了。由于将人的社会性定义为自然的，沙夫茨伯里将任何形式的孤独感都视为非自然的（他自己就为忧郁症的阵发所苦）。他写道，如果真的独处或被放逐，那都是迫不得已的令人不快的选择。现代社会生存的真正不幸是道德孤独感，“内心的放逐”，“对人类交流的真正疏远”以及被迫流放到罪恶的道德“沙

漠”(Shaftesbury 1977，§268)。他大声痛斥“疏离感”(alienation)，这种“纵然身处社会之中也仍然存在的最可怕的孤独感”，这引起了18世纪思想界持久的回应(虽然更多的是在德意志和瑞士，而非英国)。沙夫茨伯里的奢侈理论是其关于个人主义的猜想史中的一部分；曼德维尔与之争辩的，主要在这里。

沙夫茨伯里(正如圣朗贝尔所言)并非是将社会性与自爱对立起来的摩尼教理论家。在亚当·斯密的分类中，他是一个主张“恰当得体”的理论家，像柏拉图那样，认为道德是适当的自我约束，是利他倾向与利己倾向之间的平衡(*TMS*，VII.ii，i.48)。对沙夫茨伯里而言，“对自我的情感”是“自我体系”所必需的、完全可以接受的组成部分。每个人的“自我体系”是与“社会体系”相联系的；社会体系包括一系列不同等级，比如从家庭到整个人类，每个个体都属于其中。“恰当”就在于这两个系统之间的平衡。人类就像乐器，只有音调调到最好，听起来才最和谐优美。自私就是“对自我的情感”的过度，就好比人这部乐器音调不对。然而，相比某些既不爱“自我体系”也不爱“社会体系”的有害的、变异的、虚假的情感，这种过度还不算危险。嫉妒，这个曼德维尔所谓的现代性的伟大推手，只是这些非自然的心理现象的最明显的表现之一；在它的下面，是某些自然但更过度的“对自我的情感”，比如暴政，正是这些，“不给这个世界留下丝毫杰出、自由和繁荣”。再比如恐惧，它的花样更多，从残暴到各种荒唐行径、性错乱、无缘无故的怨恨、普遍的不人道，以及对人与社会的憎恨。比起这些越轨行为，奢侈的危险性要小些。不过，奢侈毕竟为人的贪欲创造了完全有违自然的条件，为一切更严重的道德堕落提供了前提；就此而言，奢侈是一切可恶的非自然行为的先兆。

沙夫茨伯里不承认人的社会性源于人性的弱点。人被赋予的生存能力并不比动物更少。人并不是像蜜蜂那样“完全协作的”或“结盟的”(政治)动物(Shaftesbury 1999，§234)。但他们具有内在的社会性——人需要找到同伴来体验“家庭经济”(oeconomy)的更大快乐，就是一个证明。沙夫茨伯里用享乐主义来解释美德：有了美德就是快乐的，缺少美德则引来痛苦。没有了社会的爱(美德)，“自我体系”的享乐主义将很容易误入歧途。人与其他动物一样，一开始都能与自然保持平衡。然而，由于具有独特的理性能力，人就会改变，可能变好，也可能变坏：“最大的性情变化发生在人类身上；所以最大的腐败和堕落

也能在这个物种身上发现。"(Shaftesbury 1977，§157)随着社会的发展，人的自然的"家庭经济"丧失了它的内在平衡。动物永远忙于生存，而人类却不同，当经济发展使得物质储备更容易时，人就丧失他们的自然平衡。一个生灵"获取生活资料时，今天可能比一开始在自然状态下更容易，代价更低"，但这时，他"其实是以另一种方式付出了高昂的代价，他失去了良好的自然性情，失去了同类或同种之间的有序生活"(§208)。文明的成长使得每个人可以发展自己的对"美好生活"的品味，但是他们的精神素质却无法适应这种情况；"他们的内在素质"无法"与这些外在提供的奢侈命运保持同步"(§230)。奢侈的源头是经济与技术进步所导致的肉体与精神之间矛盾的扩大。

人总想吃得好、生儿育女、家产丰盈，这些都是人的天性；只有太过分了，才成为奢侈和贪婪。正当产业的"唯一目标"是"使人类受益和提高"，促进"'自我体系'和'社会体系'的进步"(§235，§241)。但是，人一旦沉湎于过度需求，必然会扰乱自己的"自我体系"。这种奢侈是一种"自我压迫"。由于没完没了地寻求快乐，奢侈的人进行错误的和享乐主义的算计，愚蠢地认为重复的追求快乐的行为将创造更多的快乐。但人并不是一架快乐机器："随着人性受驱动，欲望受强制，以及感觉受引诱，自然感觉的敏感性也就丧失了"(§232)。其结果，398 人变得贪得无厌、兴味索然、厌恶一切，最后发展到病态。一旦打破了自然模式，人的想法就没有了限制。"当我们迷失了边界，又该在哪里止步呢?"沙夫茨伯里像曼德维尔那样问道。"我们应当如何确定或确信某件事情是完全不自然和不合理的？或者，当我们占有再占有、挥霍再挥霍时，又该给单纯的幻想或过度的想象设定什么样的方式、什么样的规则呢?"(§242)沙夫茨伯里所描述的，就是人的想象力驶离其自然之锚后，如何变成破坏社会的毁灭性力量。

这些心理学问题的经济根源在于不平等。"我们在大都市看见了奢侈的巨大增长，就像在帝国的首都观察到的那样。"他写道。"我们看见每种恶习都滋生起来，在那里许多人在富裕中变得懒惰，在充足中变得放荡无度。"(§211)当躯体失去活力时，思想也就变得病弱了。沙夫茨伯里强调，工人阶级对这种病是有免疫力的。在忙于生产现代奢侈生活的必需品时，他们保持着健康状态，并比他们的雇主享有更好和更自然的"自我体系"。当城市中的奢侈追求被虚荣心所控制时，这种追求就真正变得毫无节制。当消费纯粹是为了名誉时，感

官享受的回报就愈益变弱而可以忽略不计了。这筑就了通向虚伪造作的感情世界的大门。在虚荣心的作用下,“未来的闲适与安全,现状的平和、满足和轻松,都由于野心和好胜性情而丧失掉了。”“爱慕虚荣与华丽的外表”使奢侈转化为病态的嫉妒心理(§245)。

虚荣和嫉妒作为文明的推动力,与不平等相伴而生,它们为沙夫茨伯里所蔑视。对此,他提出两种矫正方式。如果怠惰损害了人们的“动物性家庭经济”(animal oeconomy),治愈方法是多活动身体。运动是治疗奢侈的有效良药。沙夫茨伯里修复“社会经济”(social oeconomy)的办法是:在制度设计上,尽可能增加社会交往活动的频率,或创造一些有助于促进社会性的制度。沙夫茨伯里不是礼教的传道者,他对矫揉造作深恶痛绝,坚信这些被压制的情感终将挣脱牢笼,用这样或那样的方式获得自由,释放活力(§212)。他将情感教育引入社交中,因为情感教育是令人愉悦的,也是功效明显的(Klein 1994)。这里面需要的既不是理性的自我否定,也不是狂热的基督教美德。向奢侈开战首先需要的是一种社会疗法,即建立一道屏障去阻止个人主义及其导致的病态心理。

399

1723年,曼德维尔批评沙夫茨伯里对社会性的提倡打开了一个“通向伪善的巨大入口”(Mandeville 1924, I, p, 331)。在《蜜蜂的寓言》第二卷,他认为沙夫茨伯里的理论是对敌视社会性的霍布斯的一种过度反应。为了走出一条中间道路,曼德维尔引入一个新的技术性词汇“自喜”(self-liking)即喜爱自己,重新解释了利己主义。他说,自喜是人的一种更具中立性的本能,也是自豪感的源泉。曼德维尔的目的是瓦解沙夫茨伯里的核心思想,即快乐和社会性直接相连。人只有自喜才能喜欢他人、爱他人。自喜,而不是合群,才是解除忧愁的自然良药。对肯定自我价值是人的一种完全自然的、自发的、不可避免的趋势,它与觅食一样,是重要的自我保护本能。曼德维尔从“自喜”中引申出礼仪。举止得体使我们能被他人接受,同时也使自己获得快乐。通过讲礼貌,“我们互相扶持,享受了生活,升华了快乐;每个人都因此变得更加快乐。”曼德维尔将这种见解视为历史的伟大经验。“在古希腊,罗马帝国,以及更早出现繁荣的东方大国,”他写道,“我们可以发现,为获取尘世的幸福,奢侈与礼仪并行不悖。”(Mandeville 1924, II, p.147)这一思想导致了曼德维尔对其奢侈理论的重要补充。他形成了一种与等级身份、竞争和嫉妒心没有直接联系的时尚理论。时

尚是文雅社交的物质化表达，是一种用外在形象打动他人从而满足人对自尊的天然渴望的方式。时尚是心理健康良好的载体，而不只是社会野心的表达。它可能是人的无餍之心以最小的危害推动经济增长的例子。

五、哈奇森

曼德维尔的英国反对派很轻易地辨认出其思想的国外来源，即那些声名不佳的大陆怀疑论者，像蒙田、拉罗什富科、雅各・埃斯普里、圣埃弗勒蒙，* 最重要的是皮埃尔・培尔。这些人都是洞悉"人性中虚弱和腐败一面"的专家。许多人还推测，《蜜蜂的寓言》就是对那个以培尔为首的著名的无神论者团体的真实写照。曼德维尔嘲笑了基督教，而基督徒们在捍卫基督教时则经常无视鄙视他对奢侈提出的那些精妙解释(Stafford 1997)。这个时期两位最主要的爱尔兰道德哲学家弗朗西斯・哈奇森和乔治・贝克莱，是"正直的蜂巢"的最有力和最重要的捍卫者。哈奇森是一位温和的基督徒，也是苏格兰正统长老会的敌人(Moore 1990)。他对曼德维尔怀有根深蒂固的厌恶，因为他将曼德维尔的怀疑论视为最糟糕的加尔文教义的反基督教版本(Hutcheson 1997，p.407)；出于类似的原因，他反对以任何直接的形式去实施撒伦图姆的计划。如果"把土地分配给所有人，但不包括少数制造家用品的匠人，那么"，他写道，

400

> 整个国家一定会缺乏其他艺术形式带来的各种快乐，比如条件舒适的住房、漂亮的服装、家具以及手头用品。那时将不会有懂艺术的人，没有令人愉快的消遣娱乐。所有的人在多半时间里只能无所事事，因为工匠们的大多数时间都花在了为更加古怪的艺术提供材料上。(p.392)

哈奇森断言，现代人欲望太多。两难处境在于既不可能"普遍的满足"，又没有"普遍的抑制和杜绝这些欲望的方法"(p.391)。唯一的方法是区分正当的欲望和过分的欲望。哈奇森写道，我们应该掌握尽可能多的知识，"正确认识某

---

* 雅各・埃斯普里(Jacques Esprit，1611—1677)，法国道德学家和作家；圣埃弗勒蒙(St Evremond，1613—1703)，法国作家。——译者

些欲望的真正价值,引导我们的每一种欲望,以便我们欲望的力量与它们的公正价值相匹配,它们的实现与我们的幸福相匹配”(p.391)。哈奇森与曼德维尔一样,在先天习性与后天习得间做出了区分。哈奇森认为,天然的欲望(如饥与渴)是本能,实际上无法抑制的;但是后天的欲望或激情与苦乐体验的联系并不那么直接,它们需要预先认知一些目标作为快乐的潜在来源。

对后果的严厉警告根本就是无效的。“除非给予我们的激情对象以适当的表现,”哈奇森写道,“否则所有表面的争论都是逆水行舟,白费口舌。”(Hutcheson 1993, pp.104—105)人有通过美学原则以欣赏事物的内在能力,这一点可以从人类所特有的道德感官(可以设想它是与视觉、听觉和味觉相类似的)上得以证明。哈奇森因此拒绝曼德维尔的观点,曼德维尔认为在“必需品”和“多余品”之间所作的区分不是极端抽象,就是自相矛盾。哈奇森重提“真正需求”或“实际需求”的理论,只不过也赞同“必需品”的标准总是需要向上调整。他认401为,支出总是与地点、时间和收入相联系。他所称的奢侈是指大大超出一个人的消费能力,是一种个人沉沦的病例。一旦个人在支付了他应承担的社会负担后(如家庭、慈善和税收等等),这样显眼的消费就不是不适当的了。哈奇森反对(新教)学者对“至善”(Summum bonum)以及其他类型的“幸福”的关注。他相信文明应当建立在诚实的劳动和温和(即令人愉悦)的宗教的基础上。动力应该来自为获得更好的生活水准而工作的意愿。懈怠和懒惰应当受到谴责。他说,“阿迦狄亚*式的或消极无为的黄金时代”的悠闲乌托邦是一种完全不合时宜的理想(p.393)。哈奇森相信劳动分工是一种增加产量和促进人口增长的方式。但他仍然担心严厉抑制奢侈会造成通货紧缩。富人既不能支出过多,又不能储蓄过多,只能在尽可能广的范围内分散他们的收入(以零利率将它们借出去,为家人和朋友或下层阶层提供更好的生活)。工人们不应再喝酒,而应该让他们的妻子穿得更好,送他们的孩子去上学。用这种方式,这个时代新的“必需品”将很快就拥有更多的顾客。消费的民主化有重要的经济功能。它用包含一切必需品在内的“产品消费和鼓励贸易”取代了先前对于奢侈品的需求,从而否定了曼德维尔的如下观点,即建立在嫉妒和虚荣心基础上的“邪恶”刺激机制是经济进步的前提条件。

---

* 阿迦狄亚(Arcadia):古希腊的一地区,常用来代称世外桃源。——译者

六、贝克莱

曼德维尔尊敬贝克莱，视其为哲人；但贝克莱在其对话集《艾西弗伦》（*Alciphron*）的《第二篇对话》中却批评了《蜜蜂的寓言》（Berkeley 1950）。他将曼德维尔视为培尔的追随者，并为其开列了一串哲学上的错误，如：道德相对主义（将道德仅仅视为一种风尚）、功利的享乐主义和忽略了人与动物间的差别（“人仅仅是一种机器，为感知对象所利用和驱使”（Berkeley 1950，p.82）。他谴责曼德维尔推销一种建立在非纯粹的伊壁鸠鲁主义基础上的无政府主义的社会理论（“使人们邪恶得有道理，这在古代是不可想象的”），在这种理论中，恶（而不是善与恶之间的平衡）成为共同体的唯一准则（p.76）。这样一个社会注定是彻底非道德的：“赋予他们财富，他们就自然活得幸福；他们无须什么政治发明，那都只是政客和哲人们的把戏，却被称为美德。”（p.80）为什么“恶能产生这种效果呢？”贝克莱解释道，“这是因为它导致了奢靡的消费，这对制造商而言是最好不过了，他们的动力就在于快速的需求和高价格之中。”（p.71）这样的体系需要“欲望和热情有过分活跃和不规则的运动”，如果不是虚荣心在其中起着主要作用，这是不可想象的（p.76）。但是，贝克莱问道，如果道德不过是一种风尚，“为什么政府的样式不能像衣服样式那样容易变换呢？”“变动不居”是伊壁鸠鲁式政体的核心社会（及经济）制度。在总结了培尔和曼德维尔的体系时，贝克莱认为，所谓的“财富和权力的永不停息的流动和循环，无论以何种方式和由谁人控制，都是维系一个国家生命和精神所必需”的观点，是一种“唯自由论”。因为它的立论原则是，我们所要做的仅仅是“让自然完全自由地按照它自己的方式运行，那么一切都会好的”（p.78）。 402

贝克莱本人强烈支持经济增长，但排斥曼德维尔极力描述的那种恶。《问难》（该书1735—1737年的第一版的三个部分包含了895个尖锐的问题）是一个公然的爱尔兰式撒伦图姆方案（Berkley 1970）。贝克莱在社会过渡问题上的观点不同于费奈隆。爱尔兰需要的是白手起家和诚实致富，建立刺激增长的有效机制是极为必要的。贝克莱严厉批评安于现状的思想和爱尔兰人懒惰习气（他声称，他们“在污浊中得过且过”，超过了“基督教世界的其他所有民族”。）然

而,他承认人的“自然的欲望”“受限于各自的目的和功用”,只有“人为的欲望”才是“无限的”(Q.304)。在爱尔兰,亟需唤起“寻求合理的生活标准”的欲望,但是并不需要引入奢侈。就像贝克莱所认识到的,人们对经济增长的欲望“极大地依赖于风尚”。他主张,在爱尔兰,国家应寻求控制时尚,以此引导人的“欲望”。外国的风尚作为一种刺激对这个目的来说是不合适的;所以贝克莱希望把爱尔兰乡绅转变为爱国时尚的创造者,改进他们住房的标准和装饰,以此满足他们的自豪感并创造新的就业机会。贝克莱对自由会受到什么影响有些担心,但是他安慰爱尔兰人,说“合理的时尚”“对自由的限制不会大于不合理的时尚”(Q.14)。他决心防止爱尔兰出现“随心所欲的暴君”,后者不仅篡夺理性的 403 地位,而且导致人们(特别是股票投机商和投机公司发起人)“不能正确考虑事物的用处、目的和性质”,而是一味积累奢侈品,陷入“无休止的追求和盲目的迷宫中”(Q.306, 308)。

贝克莱像费奈隆那样,提倡有关土地和节俭的立法(对于后者,他计划模仿瑞士,特别是伯尔尼)(Q.420—422)。在私人通信中,他解释了自己的计划:“奢侈看来是那些罪恶的真实根源,我们因之而呻吟、贪婪、野心勃勃并走向腐败。”为了铲除这一“国家罪恶”,土地和节俭的立法确实是最“便捷的”措施。“但现在,尝试甚至于提及这些措施都将被认为是疯了”,他评论说,但是“未来最好的计划应该出现在目前的思想中”。柏拉图的理想国是类似于“化圆为方”的计划*。但是,“柏拉图的理想国仍然在观念中被保存着”,贝克莱写道,“即使不是一个规则,也仍然是一种激励,”因为,“现在不能被理解的东西有可能最终被领会”(Berkeley 1956, p.262)。贝克莱之所以有耐心还有另一个原因,即,他发现可以用一个现代方法来取代“土地法”,从而奇迹般地解决困扰他的有关激励的曼德维尔问题。他不仅提倡国家对时尚实施控制,还沿用了法国摄政时期**财政顾问、苏格兰人约翰·劳的思想,提倡国家银行发行纸币。尽管约翰·劳的货币体系遭到惊人的失败,贝克莱(他曾在劳的“体系”的全盛时期访问过巴

---

* 化圆为方,即将圆化为与它面积相等的正方形,是古希腊人最感兴趣的数学问题之一,在19世纪以前被认为是不可证明的。——译者

** 1715年,法王路易十五登位,年方五岁。1715—1726年,法国先后由奥尔良公爵和枢机主教摄政,称摄政时期。——译者

黎)仍然认为,发行纸币不仅是刺激落后经济的最好方式,还是一种控制国家货币供应,从而控制整个爱尔兰经济的极其实用的方式。纸币的快速流通也注定要削弱传统的银行系统的牢固经济地位,纸币比任何立法者更能起到毫不留情的平均者的作用。这相当于驾驭曼德维尔的伊壁鸠鲁式"流动性"经济,来实现贝克莱的柏拉图式目的。这就是贝克莱的可笑然而又极为严肃的问题:"国家银行是否是国家真正的点金石?"(Q.459)如果答案是肯定的,那么撒伦图姆突然间就会比以往更加接近现实。

与贝克莱同时代的法国人处于一个更艰难的形势中。他们认为,约翰·劳的纸币试验是最好的——也许是唯一的——管理整个国民经济的选择,也是把它引向"正直"之路的唯一选择。这种思想在整个18世纪都极具吸引力。路易十四1715年驾崩,这本来是一次机遇,可以用一场巨大而激进的改革来改变法国国内经济;但是,这一时机被错过了(Kaiser 1991)。在摄政时期,将约翰·劳充满想象力的国家主义的货币主义思想与费奈隆的撒伦图姆改革的关键思想 404 结合到一起,这种尝试是一个非同寻常的事件,但最后也以一种惊人的失败而告终。18世纪30年代昙花一现的关于奢侈的争论,是对旨在振兴法国和恢复经济健康的各种现有方案进行重新审视的结果。为了发现路易十四失败的真正原因,人们对其治下的制度进行了新的"追究"。一种观点认为,军国主义,而不是奢侈才是法国陷于困境的原因;这一观点为科尔柏的经济政策恢复了名誉。然而,抛弃路易十四外交政策的遗产,不是一件简单的事情,需要进行学术上和政治上的持续努力(Childs 2000)。即使路易十四的解决方法是错的,他当年所面临的那些问题仍然存在。恢复法国的和平与强大,就是要用"普世君主国"之外的手段来解决整个欧洲安全问题。这种观点,是费奈隆思想的另一面,在圣皮埃尔神父的欧洲永久和平计划中也得到了有力的表达(Fénélon 1720; Saint-pierre 1714)。其目标就是,不通过征服而通过使法国(而非英格兰)成为欧洲均势的仲裁者而实现欧洲的稳定。这一计划的先决条件是欧洲要完成向稳定的国家体系的过渡,在这个体系中大国均势能得到最佳的运行。存在问题的主要地区是德意志和意大利,它们由于其无政府地缘政治结构而被视为动荡的根源。法国的战略目标是在这两个地区形成少数几个强有力的现代国家。采取的方式可能完全是和平的,但某些人希望提供军事支援以便按照一种更加

合理的方式重新安排欧洲政治版图。在法国18世纪30年代关于奢侈的辩论中，新科尔柏主义不但取代了撒伦图姆，也取代了通过军事手段创立一个稳定欧洲的设想。孟德斯鸠的《罗马盛衰原因论》(1734)，梅隆的《论商业的政治论文》(1735)，以及后来由普鲁士国王腓特烈二世和伏尔泰所写的《反马基雅维里》(1740)，就是在这一背景下对奢侈所做的有力辩解。

七、早期的孟德斯鸠

到写出《波斯人信札》(1721)的时候，孟德斯鸠已经奠定了他的奢侈学说的基础，该书包含了比人们通常所认为的更重要和更系统化的政治理论。他拒绝以伊壁鸠鲁主义和霍布斯主义(后来也拒绝马基雅维里主义)为基础，也拒绝以费奈隆和约翰·劳为政策指导。他把自己的学说基础建立在他的"穴居人故事"之上(Montesquieu 1973, letters 10—14)。这涉及两个问题：感官愉悦和美德，何者更令人快乐？美德和正义何者是人与生俱有的？(第10封信)孟德斯鸠赞同沙夫茨伯里对霍布斯的批评，由此对正义问题做出了明确的回答(第83封信)。正义不是人造的，而是"永恒的，不依赖于人间的惯例"。人是社会性的，政治的基础不在于恐惧。孟德斯鸠也承认，自我利益经常决定性地规定了正义，但他认为，我们不该像霍布斯所说的那样，"在人群之中走过，仿佛他们是猛狮，并且……无时无刻不在担心我们的财产、幸福和生命。"相反，"我们知道，在所有的人心中，都有一个固有的、有利于我们的原则，使我们免受他们可能采取的侵害我们的行为"，为此我们深感欣慰(第83封信)。这种观点在"穴居人故事"的"道德绘画"中得到了具体表达，也许取自于约瑟夫·艾迪生的《旁观者》(no. 588，作者为亨利·格罗夫)，其中包含了对西塞罗反对伊壁鸠鲁"所有美德和慈善都是建立在人性弱点之上"这一观点的现代解释。那位"观察家"先生反对还原论者用一个原因(自私)来解释人类行为，并怀疑"一个社会如果除了利己主义之外不能用其他准则来维系的话，是否能走向繁荣"。假定人有两种相悖而行的本能，这并非自相矛盾。行星系统是稳定的，然而它自转的方向是与它公转的方向相反的；或者说它围绕它自己的中心所做的运动(可以看成是利己主义的一个例证)，与它围绕这个世界的共同中心所做的运动(对应着普

遍的善行)在方向上是相反的(Grove in Addison and Steele 1965，V，p.12)。在"穴居人故事"和《论法的精神》中，孟德斯鸠将这一学说的含义发展到了极点。

"穴居人故事"一开始描写了一幅霍布斯主义的无政府景象，但拒绝霍布斯式的解决方案。孟德斯鸠认为纯粹的君主制难于建立，即使通过武力也不行。作为反证，他描绘了费奈隆的波提卡，那是一个建立在美好的黄金法则上的社会，那个社会相信"个人利益总是系于共同利益"(Richter，1977，p.40)。第三段故事描述的是，迫于人口增长的压力，以及受困于物质欲望的苏醒(奢侈开始了)，穴居人开始自愿地和民主地从自然社会的幸福乐园中退出。这时，私有财产出现了，自然正义在实体法中转换成了自由。第一个国家是君主国而不是共和国。穴居人尽管生而自由，但是为了过上更富有的生活，而愿意服从于一个主人。这一故事以悲剧性的论调结尾。孟德斯鸠展示了新选出的国王因人们选择财富而不是美德而悲叹。在该书未出版的续集中，孟德斯鸠讨论了穴居人为防止出现绝对主义和奢侈而采取的措施(Montesquieu 1977)。他们希望由他们的"波提卡"转向新"撒伦图姆"的正当福祉，但不要再进一步。私有财产必须得到良好的管理以防贪婪和财产膨胀抬头。不平等必须建立在品行、能力而绝非财富的基础上。如果这些规则中的任何一条未被遵行，君主制将变得腐败，国王只好依靠聚集财富来保持权威。这就需要高额税收，从而使得穴居人变得贫穷，这是与他们所希望的相反的。《论法的精神》中描述的君主制正好就是这种腐败的君主制。孟德斯鸠用行星作比喻(将它换成了牛顿式的)，以证明荣誉感可以抵消自私之心。这种荣誉感可能是假的，因为它建立在财富等级制的基础之上；因此，现代君主制实际上是像曼德维尔所描述的那样运作。在虚假的荣誉感的指导下，个体的恶可能变为公共的善，因为"当每个人认为在为个人利益服务时，事实上却在促进公共利益"(*SL*，III 7；p.27)。 406

在《波斯人信札》中，孟德斯鸠像费奈隆一样，将巴黎描述为一个奢侈的城市，在那里"多余品"变成了"必需品"，人们的生活被变动不息的时尚支配着，并将财富作为衡量人的社会地位的标准(Sonenscher 1998b)。国王和人民都很腐败。但孟德斯鸠仍然坚决拒绝撒伦图姆式方案(Ehrard 1994，p.590)。撒伦图姆的位置只应在起始阶段，就像在"穴居人故事"中那样；企图恢复它必将招致

大灾难。只许可“土地耕作所必需的艺术存在”,在城市里消除“任何只为奢侈和幻想服务的人”,这些都是愚蠢的想法,将导致严重的经济衰退和国家独立的丧失。在农村中生活的人将挣扎在饥饿线上,货物和服务的流通将停止,社会的互惠纽带将被摧毁。没有了工业品,国家的收入将减少并完全由农业提供,人口将停止增长甚至减少。孟德斯鸠感叹说,任何企图再造撒伦图姆的国家,最终将成为“世界上最可怜的国家之一”(第106封信)。《波斯人信札》也完全拒绝约翰·劳的“体系”,不仅把它视为一种欺诈,还把它视为对贵族的致命威胁,因为它会导致贫富均等。孟德斯鸠在一篇名为《一位古代神话学家的残稿》407 的讽刺文中发泄了他的轻蔑之情(第142封信)。这是一篇对《忒勒玛科斯》的讽刺性的模仿。他认为波提卡存在约翰·劳式的欺诈。孟德斯鸠把约翰·劳(他的苏格兰风笛里喷出铜臭味)与波提卡相提并论,表明他清醒地理解到了约翰·劳与费奈隆(以及詹姆斯党人)的计划之间存在着令人震惊的配合关系。孟德斯鸠十分清楚唯一可行的方案应该是什么。“国王要保持强大,”他写道,“必须让他的臣民生活在奢侈之中”(第106封信)。他列出了一个得失清单,说明自文艺复兴时期的军事革命和发现美洲以来欧洲的文明和腐败之间的对应关系。他宣称,收获远大于损失。如果没有艺术和科学,任何一个国家都不能兴盛,当然,过度的艺术和科学也曾毁灭了许多国家。尚古主义不是一种可行的选择。欧洲“艺术的丧失”将使人重新回到野蛮人“不愉快的生活”中去;对此,孟德斯鸠嘲笑说,“在野蛮人中间”,甚至“一只有理性的受过良好教育的猿都能生活下去并受到尊重”(第106封信)。

十三年后,孟德斯鸠论罗马盛衰原因的专著出版,对关于奢侈的辩论也是一重大贡献。书中清楚地说明罗马的衰落并非如传统的观念所认为的那样是由奢侈所导致,而是由于战争、过度的扩张和制度的混乱。罗马的失败是政治上的,是由于他们“公共精神”的丧失所导致的。孟德斯鸠讲了两个故事。第一个直接出于“穴居人故事”。起先,罗马是一个落后的居民点,被有德的君主统治,后来它经历了三次政治革命,君主制先是变成了世袭君主制,后来又变成了绝对君主制。在第三次革命中,人们推翻了君主制创立了共和国。他们的动机正如“穴居人故事”所说的,是过上更好的物质生活的欲望。这种选择是明白无误的:“罗马要么改变它的政府,要么就始终是一个又小又穷的君主国”(Mon-

tesquieu 1965，p.26）。新共和国的原则必须是战争，因为这是罗马人所知道的能变得富有的唯一方式。没有商业，“掠夺就是个人发财致富的唯一方式”（p.27）。这个共和国的核心经济制度是在公民-士兵（公民兵）中“平等地分配土地”。一旦抛弃了这一制度，共和国就可以说是变得腐败了。人性，即某些人的贪婪和其他人的浪费导致了不平等。富人的出现改变了城市的人口，使罗马充斥了无爱国心的工匠（和奴隶），他们的任务（和唯一的生计）就是为富人的奢侈生活提供服务。格拉古兄弟的平等主义改革，意图就是使罗马回恢复它最初的原则，但为时已晚，终致失败。“旧式道德不复存在，因为个人已经拥有个巨大的财富，而财富必然带来权力”（p.85）。单单是社会分裂并不足以毁灭罗马。孟德斯鸠宣称，尽管社会存在冲突，政治统一仍然可以维系，就像宇宙系统可以在对抗性力量的动态平衡中得到维持一样（这是《论法的精神》所描述的君主制原则的最早版本）（p.94）。孟德斯鸠写道，这个阶段的罗马就像一个“我们身处其中”的社会（意思就是18世纪的欧洲）（p.40）。罗马应当变为一个后共和国时代的君主制国家，即建立在奢侈和不平等基础上的现代君主制国家。 408

孟德斯鸠的第二个故事写的是罗马的漫长衰落，其原因在于罗马未能使它的共和主义上层结构与新生的不平等的社会经济基础相适应。这是一个军队腐败的故事。军队的腐败是在城市首先腐败之后很久才发生的。一旦被剥夺了享有土地的权利，公民兵离开了城市，但保留了罗马人初始的鄙视商业和艺术的精神。这样一来，罗马人的“军事品质被保留下来了，而所有其他品质都丧失了”。但它仍不失为一台强有力的战争机器（p.99）。如果它停止征服，它可能生存下来。但是首都的奢侈和贪得无厌使得战争成为必然，导致了人力的巨大丧失，使罗马只能从被征服的民族中补充人口。这更进一步瓦解了“罗马的公共精神”：“罗马的情操不再了。”罗马变成了一个支离破碎的多元文化存在，不再是一个“完整的整体。”（p.93）当军队在叙利亚战争中沾染了亚洲的奢侈后，腐败就变得无处不在了，这标志着罗马军事衰落的开始。军队的高报酬需要更多的纳贡收入和更高标准的税收，从而刺激了进一步的扩张。解决方法是招募更廉价的士兵，即使他们不是罗马人。最后罗马在共和国时代不断的军事胜利转变成了帝国时代的不断失败。帝国是一个不规则的和模糊不清的政治体。“罗马实际上既不是一个君主国也不是一个共和国，”孟德斯鸠写道，“而是

由世界各民族组成的一个实体的脑袋。”(p.75)它是一个君主国，因为不平等和奢侈构成了它的社会基础。它又是一个共和国，因为它保留了共和制下强有力的军事冲动。孟德斯鸠解释说，普遍来看，军政府就其本性“与其说是君主制的，毋宁说是共和制的(p.152)。

在18世纪，这种腐败的君主制和共和军事主义的结合存在着再度复兴的 409 可能，使当时的许多政治思想家感到惊恐。与《罗马盛衰原因论》相伴有一部名为《关于普世君主制的思考》的著作(同时排版，但从未发行过)。孟德斯鸠在书中指出了这种危险，并为其找到了唯一可行的解决方案，那就是在爱好和平的现代君主制下发展奢侈或商业(Larrere and Weil 2000)。他暗示了伯尔尼共和国有变成新罗马的可能性。但在所有其他方面，他宣称，由于地理和“道德”原因，在现代欧洲实行罗马型的普世君主制是不可能的，也是不受欢迎的。现代欧洲国家是建立在不平等和奢侈基础上的君主政体。但他们热爱自由并准备保卫他们自己。常备军是比过去的民兵更加有效的防卫工具。在欧洲，交流是自由的，出其不意是很难做到的，大家都能得到相同的军事思想和技术。荷兰的例子就证明了一个没有广大领土的小型商业国家能用它的金钱变成一个可怕的军事强国。但是，持续地在军事上领先于其他欧洲国家的思想已经过时了。孟德斯鸠指出，在四百年内，没有一个国家能通过战争的方式改变欧洲的政治地图。欧洲处于变动中，但这只是王朝对边界的重新安排。孟德斯鸠认为，通过建立法国在欧洲的霸权而使欧洲稳定下来的计划是异乎寻常的愚蠢。他认为，这种武力普世绥靖的想法是与约翰·劳的“体系”一样有害的奇谈怪想(Browning 1994, pp. 46, 71—72; Montesquieu 1914, I, p. 371, 1991, p.477)。法国不必费力在军事上取得领先；经济增长才是其全力以赴的目标。在讨论法国畏惧英国的商业霸权时，孟德斯鸠解释说，任何国家都不可能在贸易和航海方面永远保持优势，因为货币的流入将导致这个国家的物价上涨，使他的技工变得奢侈，从而变得更加昂贵而失去竞争力(Montesquieu 2000, pp.341—342)。英格兰这样的垄断者将会失败，因为更穷的国家将能以更低的价格出售它们的产品。如果所有的欧洲国家都促进奢侈和商业的发展，那么整个欧洲大陆就安全了。

八、梅隆

让·弗朗索瓦·梅隆在其《论商业的政治论文》(1735年初版,1737年再版增加了七章)中,沿着与孟德斯鸠《罗马盛衰原因论》和《关于普世君主制的思考》相同的思路进行探讨。两人同属波尔多的一个小圈子,在思考法国的政治和经济出路时,分析的框架是相同的。孟德斯鸠在写出这两篇论帝国的著作 410 时,还写出了一篇关于英国宪法的论文,后来收入《论法的精神》中。此外,孟德斯鸠还开始写关于英国商业的章节(在1741年前完成)(Shackleton 1961, pp.238—239)。梅隆以一种相同的风格,为"立法者"提供了一整套治国方案,以使法国能够追赶英国,甚至取代英国成为占统治地位的商业国家(Larrere 1992; Meysonnier 1989)。梅隆的第一本书《伽兹尼的马哈茂德》是一本有些类似于《波斯人信札》的短篇小说。它通过一个阿富汗的穆斯林帝王征服和掠夺波斯和旁遮普的事例,以寓言的方式提出究竟应该用和平方式还是用军事手段来使国家变得强大的问题(Melon 1729, esp. pp. 69—72)。在《论商业的政治论文》中,他宣称,历史上的国家奉行的政策无外乎两种,一种具有征服精神,一种具有自保精神(Melon 1739, p.136)。为了提供一个可行的现代自保国策,梅隆区分了三种商业政策模式(pp.1—12)。首先,他设想有三个土地和人口相等的岛屿,每个岛都只生产一种产品,如谷物、羊毛,等等。这样一个互补的经济体系可以和平地进行交换。接下来,他考察垄断优势的例子,即一个完全自给自足的岛与两个仍然只能生产单一产品的岛之间进行贸易的情况。如果说法国人已经感觉到英国是一个正在崛起的垄断国家,这个例子就非常重要。梅隆坚称,反对商业垄断的战争既是必要的也是正义的。"羊毛国"将失败,因为这种产品对于它的敌人的生存来说不是必需的。而垄断的"谷物国"则相反,实际上是不可战胜的。任何军队没有食物都不能作战。"谷物国"(即法国)将成为其他国家的主人。然而,垄断的帝国并不是梅隆的选择。他想让所有的国家都变得自给自足,至少在食物上是如此。这不排除竞争性(而不是垄断性)霸权的可能性。国家的兴衰取决于它们经济政策的智慧。错误可能使国家落后,而持续地运用正确的经济政策能使国家领先。军事上战胜超级经济大国的机会

是很小的。这种经济大国能够受益于经济移民的劳动而增强它的领先优势。它还可以阻挠它直接的对手的贸易,帮助并不构成直接竞争威胁的国家。通过这些经济政策,这样一个超级大国将"获得与它的力量相匹配"的安全与"宁静"。这是梅隆所提供的用以代替普世君主制的方案,奢侈正是这种方案的基础。

411 梅隆的奢侈理论是基于一种经济发展的三阶段理论,是从绝对必需品到奢侈品的演进理论(Melon 1983, p.188,参见 pp.515, 531, 651)。农业享有绝对的先导地位,因为一个国家如果没有可靠的食物供应,即既不能富强也不能安全。而如果基本产品有剩余,接下来的阶段就有可能出现。一个商业系统由互惠贸易组成,从而形成从一个部门到另一个部门的循环流,并使用货币作为交换方式。梅隆提倡谷物的自由贸易和通货膨胀的货币发行政策,以消除食物短缺和减少法国的债务(pp.13—23, 207—217)。而反对这种货币试验的人则提倡通过颁布节俭法令来改善法国的贸易平衡(Dutot 1739, p.259)。梅隆认为这种反奢侈政策完全错了。一旦那些奢侈的人履行了自己的人性义务,个人的奢侈就不会造成任何问题。激烈反对个人过度消费是教会的任务,而不是政治经济学的任务(Melon 1739, p.194)。但是,他认为政治奢侈或国家奢侈是令人困惑的概念。"奢侈这个词",他写道,"是一个无用的词;在考虑政府制度和商业时,它根本就不该被采用,因为它传递了不确定、混淆的和虚假的思想。"(p.180)农业是经济的基础,但国家的力量来自工业。经济增长的关键不是土地,而是劳动。劳动产出要么通过人口增长而增加,要么通过提高生产力而增加。梅隆倾向于后者。

工具的发明是人类历史上的重要一步,它极大地增强了人的物质力量。通过创造出一系列合乎道德的"新需求"和满足这种需求的"新技能和新产业",工具开辟了"无远弗届的工业进步"(p.145),在国家间的竞争中,使用更好的工具和机器的一方一定是胜利者。通过"雇佣更少的人"生产同样多的商品,这样一个国家能以比别人更便宜的价格出售这些商品。新机器的采用确实可能导致暂时性的失业;但想避免它们(像孟德斯鸠所提倡的)是错误的。时尚的变化在就业方面也带来相同的结果,但却没有人试图通过立法来保护时尚行业的就业(pp.148—149)。出路只在于人应该不断调整和发展他的技能:"生产一种商品的技能可能很容易被转化成另一种技能,这不需要立法机关在其中起作用。"

(p.148)梅隆谴责了斯巴达和早期罗马的欣赏者，也同样嘲笑从古代宪政主义的角度来颂扬墨洛温王朝时期的法兰西（他特别嘲讽了韦尔托神父，认为后者太滑稽，居然将古代法兰西健康和无奢侈的生活与易洛魁人和休伦人的生活相提并论）(pp.166—168)。梅隆还嘲笑现代共和国家的禁奢法令。在抨击费奈隆时，他贬斥那项"旨在使所有法国人过同样的生活的计划"，认为它在一个强大的君主制国家里是极不可行的(p.181)。 412

对梅隆来说，如果是充分的民主制国家，"奢侈"就是促进经济增长的一个足够的动力。军事政府的动力是荣誉。由于人们只是听命于他们的激情，那么在和平时期，就只能用幸福感来代替荣誉感。幸福感是个极好的"对多数人的激励"，因为"希望过上一种安逸奢华的生活"是一种没有负面道德作用的动力(p.174)。普通人只有通过极其努力的工作才能享受"奢侈"，而努力工作是利国利己的。梅隆宣称，奢侈在传统意义上是对那些工作不积极的人的折磨。"人的想象力需要得到满足，当缺少现实目标时，人就用想象力将其转到其他事物上，哪怕那只是瞬间的快乐。"(p.155)梅隆宣称，需要从法律上予以制止的，是懒惰而不是奢侈；导致古罗马腐败的，是由于为了选举而对罗马无产阶级采取机会主义的迁就（用面包和马戏表演），而不是由于这个城市引进了艺术。在文章的结尾处，梅隆下了两个定义，他希望通过这两个定义改变人们对奢侈的提法。他重新概括了必要品和多余品之间的联系。"商业"，如他所定义的，是"用多余品或富余物品来交换必需品"(p.8)。谷物是必需品，但它多余的部分可以用来交换不那么必不可少之物，甚至"奢侈品"。奢侈是一个相对的概念，是与时间和地点有关的，是经济发展中一个自然和必要的阶段，它是一种"不平常的奢华，源于政府的富裕和稳定"，是"每个治理有方的社会都会出现的"(p.174)。

九、伏尔泰

伏尔泰对奢侈辩论最直接的贡献是一首名为《俗人》(*le Mondain*)的诗，这是一首128行用十音节诗体写成的富于机智的讽刺诗。它是在梅隆的《论商业的政治论文》(1735)问世一年之后发表的。它描述了一位生活在巴黎、很有品

味的"君子"的一天的生活，这个人尽情观赏现代建筑、奢华的家具、精美的绘画（普辛和柯列乔的作品）、戏剧，最后与朋友共享快乐的晚餐，宴会上开启香槟酒瓶塞的砰砰声不绝于耳。这里传递的政治信息是，伏尔泰宣布他偏爱路易十四的"黑铁时代"胜于"忒勒玛科斯先生"的撒伦图姆（Voltaire 1901a，XXXVI，p.88）。这首诗最著名的一行是"Le superflu，chose très-nécessaire"（多余之物即最必需之物），这是对费奈隆的奢侈定义的直接否定，反对区分真实的需要和单纯的欲望（p.84，line 22）。伏尔泰先前曾经称赞蒲柏的《论人》（1733—1734），因为它抛弃了"原罪"的思想。伏尔泰断言，世间从未有过极乐之地，伊甸园是一个最荒凉野蛮之地，亚当和夏娃做爱是由本能驱使的动物行为。伏尔泰诙谐地描述了亚当又长又脏的指甲（那时还没有发明修剪指甲的工具），进而指出，那些指甲使亚当在拥抱夏娃的时候碍手碍脚，这个笑话让伏尔泰的这一观点令人难忘（Cronk 1999）。这一描述发展了其早期在《反帕斯卡尔》中的初步论述（最先出现在 1733 年版的《哲学通信》中）（McKenna 1990，pp.837—910），在那里他断言，

> 把宇宙看作地牢，把全人类看成等待行刑的罪犯，这是盲信者的思想。相信世界是充满快乐之地，认为每个人只会有快乐的体验，这是耽于逸乐者的迷梦。我相信，根据神意，如其所是去思考世界、人和动物，才是聪明人的本分。（Voltaire 1961b，p.125）

伏尔泰在《俗人》中指出，天堂就在"此时此地"，这一说法借鉴了蒲柏的格言"任何发生之事，皆有道理"，以及蒲柏的神正论推论——人性并未腐败，"人总是享受着适合于他的人生幸福。"

针对《俗人》所招致的诽谤，伏尔泰又写了《为俗人或奢侈辩护》（1737），并从他的流放地荷兰将此诗寄给他的追随者普鲁士国王。诗中也描写了一场晚餐，席间有位"讨厌的盲信者"，责骂伏尔泰早年对宗教的攻击和对奢侈的赞扬（Voltaire 1901a，XXXVI，p.170）。伏尔泰轻而易举地揭穿了这个盲信派的伪善。他的真正靶子是那位盲信者的政治修辞。当时流行的说法是，贫穷、美德和国家的伟大三者密切相关；《辩护》对这种道德欺骗予以毁灭性的打击，从

而完成了伏尔泰的"反忒勒玛科斯"思考。伏尔泰的核心论点(该论点在1764年《哲学通信》论"奢侈"一章中再次出现)是,"奢侈会毁灭穷国,却使伟大的国家变得富有"(Voltaire 1901a, XXXVI, p.171)。如果没有劳动分工和广泛贸易,就没有那些伪君子的好生活。早期罗马的美德或许有值得赞许之处,但罗马毕竟不是巴黎。罗马最初的公民士兵出身于农民,他们只不过是一群因当地地界纠纷而身陷罪罚的滑稽可笑的乡下佬。相反,奢侈对现代不列颠和法国经济而言是至关重要的,它将富人的荒唐转换为穷人急需的工作机会。伏尔泰赞赏科尔柏,而贬低费奈隆。"法国由于英明的科尔柏的照管而变得繁荣……这位英明而又伟大的大臣通过奢侈而使国家变得富有。"(p.173) 414

在《辩护》的最后,伏尔泰提出了一种新的君主理想。他将古犹太国王所罗门作为财富与美德兼具的完美模范。所罗门是"一个有冕的柏拉图"。同时他的奢侈也"超过世人"(p.173)。这不仅仅是修辞学上的夸张。在《致即将加冕的普鲁士国王》这首诗中,伏尔泰希望腓特烈成为一位"北方的所罗门",以开启野蛮国家的民智(而不是遵从乃父严厉的军国主义,将普鲁士转变成北方的斯巴达)(p.81)。费奈隆将撒伦图姆视为仅次于波提卡的最好国家。而伏尔泰则推荐犹太人晚期历史上的所罗门的王国,而不是大卫的王国。弗勒里也认为所罗门的君主国是经营商业的奢侈国,但仍然认为它是相当正义的和合乎美德的(Fleury 1683, pp.197—201)。在《论商业的政治论文》中,梅隆也视犹太人的所罗门王为美德而从事商业的国王的范例。所罗门在孟德斯鸠的《穴居人故事》的续集中更是一个好国王的合适范例,该王告诫他的臣民,他的权威需要巨大的个人财富来支持。在随后的几年间,伏尔泰发现自己处于和费奈隆的《忒勒玛科斯》所描述的一样的境地,他要具体地教给腓特烈如何在18世纪中期的欧洲成为一位"北方的所罗门"(Mervaud 1985)。这导致了《反马基雅维里》* 一书的出现(Bahner and Bergmann 1996)。就像伏尔泰在这本书的"自评"中所揭示的,这本书的目的是取代《忒勒玛科斯》成为道德政治的教科书(Voltaire 1966, pp.497—498)。伏尔泰《反帕斯卡尔》《反费奈隆》和《反马基雅维里》的批评三部曲指出了他希望欧洲所应避免的政治进程。

* 《反马基雅维里》是由腓特烈写成,由伏尔泰编辑出版。本文认为该书是二人合作的产物。——译者

但伏尔泰的目的不是要对费奈隆进行全盘否定，而是要将他的思想与他对撒伦图姆的提倡相分离。在《哲学通信》中，伏尔泰曾用一段直接摘自《忒勒玛科斯》的文字称赞英国的有限君主制的思想（Voltaire 1961b，p.31）。费奈隆的爱国思想和温和的王权思想源自亨利四世的范例；伏尔泰对此完全支持，这在他的成名作《亨利亚德》(1723)中表现得很明显（Voltaire 1965，canto VII）。415 但欧洲的物质文化自从亨利四世以来已经发生了很大变化。所以伏尔泰的第二个英雄是科尔柏这位法国有史以来最好的爱国的财政总监。在他的历史研究中，伏尔泰坚定地聚焦于艺术和科学的状况，将其作为进步和幸福时代的真正表现。在《路易十四时代》(1751)一书中，他列举了欧洲历史上的四个进步时代。前三个是古代雅典、奥古斯都时代的罗马，以及意大利的文艺复兴时代。第四个就是路易十四统治下的法国，它起始于黎塞留 1632 年创建法兰西学院（Voltaire 1966，pp.122—124；Pocock 1999—2003，I，pp.84—87）。路易十四时代的战争也造成了巨大的浪费，如果没有科尔柏为艺术和科学提供必要的经济支持，这样一种繁荣是不可能的；这就是伏尔泰评判现代法国奢侈现象的基础。

伏尔泰赞成梅隆，认为“奢侈”这个词是多余的。“它是一个没有任何精确思想的词，”他写道，就像“当我们说东半球和西半球：实际上，并没有东和西这种事物；大地并没有从一个固定的点上升起和降落；如果你愿意的话，每个点在同一时间都可以既是东又是西”。既可以说没有可称为奢侈的“这样一种事物”，“也可以说它无处不在”（Voltaire 1901b，p.216）。伏尔泰还赞同梅隆对工业和生产力的强调。他认为，像布瓦吉贝尔和其他路易十四的批评者那样将科尔柏时代视为经济衰退的时代，是一种错误的看法。看到“所有这些被称为奢侈品的日用品和精美物品，人们会以为法国”比他原先所写的“富裕二十倍”。但法国的财政收入并没有相当于原来的二十倍。新财富是经济增长的产物，是“精巧的劳动”和“国家创造活动”的成果。他指出，亨利四世时代的一幢房屋与18 世纪任何一幢稍微多花些钱建造的房屋相比，都显得简陋不堪（Voltaire 1966，p.161）。现代出现了明显的奢侈，根源在于原先专属贵族消费的商品，现在能以低得多的价格而为城市中产阶级所享用了。伏尔泰的立场是毫不妥协的现代自觉的资产阶级立场。他把农业平均主义者对奢侈的批评斥为心怀

不满的政治反对派的老调重弹。

《反马基雅维里》还批评了征服精神。费奈隆认为禁止奢侈能给战争的欲望泼凉水;《反马基雅维里》提出了相反的观点:"如果某些不称职的政治家想到要在一个大国禁止奢侈,那么这个国家将开始衰退",这将打破均势,播下未来战争的种子(Voltaire and Frederick 1981, p.104)。伏尔泰和腓特烈想用国内的经济增长来替代向外的领土扩张,这种方式"更加清白,更加正义,但却和领土扩张一样有效"(p.133)。现代国家的"奢侈"不会削弱而只会增强它们的军事力量,奢侈能使它们使用最新的军事技术和更庞大的常备军。没有国家能指望长久地支配其他国家。共和国是另外一码事,因为它们太小了。就像伏尔泰向腓特烈建议的那样,18世纪的任务是从现代国际政治中驱散马基雅维里的阴影(Tuck 1999)。在把奢侈(而不是征服)政策作为现代的国家理性,并清除它的不恰当(并且明显令人不快的)的道德含义,是建立现代欧洲的关键。实施这种政策,需要的不是英雄气概,而是"实用的道德",因为它是"适用于所有欧洲政府"的原则(Voltaire and Frederick 1996,p.498)。欧洲共同体的设想乃是重新定义奢侈的产物。《反马基雅维里》所传达的这种信息并不应该被腓特烈后来的战争与和平的作为所遮盖。在一段时间里,腓特烈曾向法国学习,向达尔让松侯爵和圣皮埃尔神父学习。他们的观点是,要想建立切实可行的现代欧洲国家体系,必须先解决德意志的混乱状态;伏尔泰热心地将这种观点推荐给腓特烈(d'Argenson and Saint-Pierre 1737;Browning 1994, pp.191—192, 199—202; Henry 1968)。正如休谟所说的,没有人主张一个完全统一的德国,法国人尤其如此,因为这样一个国家很可能很快就会成为欧洲的主宰(Hume 1932, I, p.126)。腓特烈认为法国强烈希望削弱奥地利对神圣罗马帝国的压制,并会援助普鲁士走向和平和繁荣之路。当伏尔泰后来去拜访腓特烈时,他发现那些关于奢侈的议论是腓特烈一开始就忽略的。腓特烈没有变成新的所罗门王,却变成了一位严厉的爱国主义国王,致力于消灭所有"无法无天的奢侈"(Gay 1959)。

416

在腓特烈撰写《反马基雅维里》之前,伏尔泰的《论形而上学》(*Traité de métaphysique*, 1734),特别是该书关于社会性以及关于美德与邪恶之间区别的结论性章节,为自己向腓特烈推荐的奢侈政治提供了道德理论基础(Barber

1989；Edwards 1989，pp.46—50）。这是可以看到曼德维尔影响的唯一著作。伏尔泰的情人夏特莱侯爵夫人曾尝试翻译《蜜蜂的寓言》，她对曼德维尔文本的修订与伏尔泰的《论形而上学》的草稿有相似之处（Du Châtelet 1947；Wade 1947，pp.22—114；Zinsser 2002）。然而，在道德基础问题上，即便是伏尔泰也采取了介于沙夫茨伯里和曼德维尔之间的中间立场（Aldridge 1975）。他驳斥了曼德维尔的"同情纯粹是一种自私情感"的观点，承认自然的人性善，尽管他也宣称它比自私的感情要弱许多。相比之下，伏尔泰更赞同培尔和曼德维尔的，是在政治问题上。伏尔泰认为，将激情像秋天的落叶那样除去，是疯子的行为，除去它们就像是通过阻止一个人的血液循环来防止心脏病那样愚蠢。每种竞赛都需要规则，因此社会有了法律。遵守法律就是"美德"，违反它们就是"犯罪"。明智的人已经发现，只要自豪感能够得到赞扬和满足，自私的人也能被引导去做一些有益于公共福利的事情。有四种恶能够被利用来创造奢侈机制。第一种是虚荣，通过把人分为"道德的"和"自私的"两类，由此，在虚荣心的驱使下，人会想表现得有道德感和社会性。在对地位的疯狂争夺中，即使是最自私的人，为了出人头地，也都乐于装扮得有道德。第二种是支配欲，支配欲能被用于一场聪明的交易，有野心的人通过伪称所有人都在这场交易中享受了平等，从而说服多数人接受他们的领导。第三种是贪婪，即"疯狂地攫取世上的物品"，这是一种极好的工具，它有助于构筑社会稳定和"所有技能的日新月异"。第四种是嫉妒，嫉妒心在竞争精神的伪装下，能使贪婪具有经久不衰的动力，使得经济和公共秩序长久地保持稳定。对邻国的妒忌而不是对它们的爱，驱使着国家尽可能多地攫取可供人类使用的全球资源（Voltaire 1989b，pp.90—92）。

417

这是费奈隆试图摒弃的道德世界；但却是伏尔泰向腓特烈揭示的、隐藏在上帝的自然法背后的道德世界（Voltaire 1989b，pp.208—210）。面对"人民腐败"的论调，伏尔泰的反应就是将奢侈重新描述为艺术和科学的兴盛表现。面对这同样的难题，休谟在1760年将他1752年撰写的《论奢侈》改名为《论艺术的精美》。孟德斯鸠在《论法的精神》中对奢侈做出了极透彻和极富争议性的分析，由此，从1748年开始，进入了18世纪奢侈辩论的第二个阶段。另一方面，卢梭1755年的《论人类不平等的起源和基础》试图证明，尽管孟德斯鸠尽了最大努力，费奈隆所预言的反对奢侈的革命仍是不可避免的。亚当·斯密在回顾

卢梭时,发现日内瓦人的这篇文章是令人费解的。斯密宣称它源于《蜜蜂的寓言》的第二卷。但是与曼德维尔不同,卢梭用一种“谨慎的优雅”,甚至“崇高”的风格进行写作。“由于这种风格的协助,加上一点哲学上的伎俩,使得这位放浪 418 的曼德维尔的原则与思想在他那里似乎完全拥有了柏拉图式道德的纯洁和崇高,并且成为有点极端的共和派人士的真正精神”(Smith 1980, p.251)。斯密认识到,如果仅仅通过修辞就能把曼德维尔说成是柏拉图,那么“奢侈”话题就确实地、刻不容缓地需要加以清理了。在他看来,在卢梭和法国大革命之间的道德学家和政治思想家,都不值得一顾,因为他们没有一位成功地论述过奢侈,在那场争论中,他们只是试图进一步发展曼德维尔或费奈隆的思想。1776 年,《国富论》宣称,法国重农主义是一种对科尔柏及其后继者们的矫枉过正,但他又认为,科尔柏的思想尽管不乏缺陷,但比起那场由“农业体系”(指重农主义——译注)推动的、针对“非生产性劳动”进行的宏大改革,更适合现代欧洲(*WN*, IV.IX 4; 50; Hont 1989, 2005)。研究奢侈争论的专家们也都非常理解斯密所传达的政治和道德信息的那种语境。

第十四章 重农主义和自由放任的政治

蒂姆·霍赫斯特拉塞尔

一、重农主义的历史及其思想政治环境

“重农主义”(Physiocracy,原义“自然的统治”)将农业视为比制造业更重要的经济增长来源,并且试图在此基础上提出一种新的财政和行政管理模式,以协调王室政府与财产(广义上的)所有者之间的关系;它很大程度上是法国的一场政治经济学运动,但并非完全如此。[1] 重农主义断断续续地影响了法国18世纪60年代至80年代的行政管理,并在法国以外,特别是在意大利和西班牙引起了狂热的支持或者反对,甚至影响远至美国和孟加拉地区。

然而,人们通常不把重农主义视为政治理论创新,甚至根本不认为它是一种连贯一致的政治理论。从加利亚尼神父、亚当·斯密等早期评论者,到后来的让-巴蒂斯特·萨伊,都习惯于认为法国重农主义在经济上是错误的,在政治上是无能的,在对财富创造机制的理解上是有偏见的,在应对日渐突出的法国公众舆论以及跨越宫廷政治障碍方面也是捉襟见肘。这其中的第一条谴责,尽管在当时人的眼中也许不是最重要的,今天已经成为教科书的传统论述,如罗伯特·黑尔布隆纳这样来概括:

> 重农主义的麻烦在于,它坚持只有农业阶级才生产真正的“财富”,而制造业和商业阶级仅仅是用一种不增加产值的方式在操纵财富。这样,魁

1 要了解对18世纪法国政治经济学的各个方面进行的卓有成效的研究,可参见 Fox-Genovese 1976;Kaplan 1976;Larrère 1992;McNally 1988;Perrot 1992;Steiner 1998 和 Whatmore 2000a。

> 奈的学说只能在实际政策中得到有限的利用。它的确提倡自由放任政策——这是一种符合时代潮流的新尝试。但是，由于贬低工业，它是一种逆历史而行的观念，因为整个资本主义的发展确定无疑地表明工业阶级将取得比土地阶级更高的地位。(Heibroner,1961,p.42)

420

这种观点对我们而言是相当熟悉的，尽管我们可能不熟悉它与萨伊和斯密的具体的思想联系，但是，这里的表述至少并非严格地符合斯密的意思。实际上，斯密的立场要宽宏大量得多，这让我们更清楚地懂得了为什么他最初要把《国富论》献给魁奈：

> 这一重农主义体系，尽管有着诸多不完善之处，仍是已发表的政治经济学观点中最接近于真理的……尽管它只将投入在土地上的劳动视为唯一创造产值的劳动，因此提出的各种观点也许太过狭隘和受限；但它仍然认为国民财富是一种实质性之物质，它不以一种不可消费的货币财富形式存在，而是以每年由社会劳动再生产出来的可消费的货物形式存在；它将完善的自由视为最大可能地实现每年再生产的唯一有效的措施，它的教义在每一方面都是公正和无偏见的。(*WN*, IV, ix.38)

斯密仅与魁奈和米拉波侯爵有过直接交往，并没有接触过勒梅西耶、杜尔哥、杜邦·德·内穆尔以及尼古拉·博多神父或勒特罗纳这些出色的“第二波”重农学派思想家——他们在某种程度上更加认同制造业和商业在经济上的创造性作用。当我们想到这些的时候，就更有理由怀疑传统上对重农学派的“经济”解读了。

对重农学派的政治活动的解读也同样是歪曲的，尽管原因有所不同。所谓重农学派的政治失败通常是指18世纪60年代财政总监贝尔坦和拉韦迪主事时期谷物自由贸易政策的失败，以及其后杜尔哥内阁在1776年的垮台。但是，这种解释是基于对重农学派政治意图的误解，首先是对所谓“合法专制”的误解。人们还忽略了它后来对新的代议制体制的创立所作的贡献，这一体制在土地所有者和国王之间建立了一种新的财政和政治联系。就在法国大革命爆发

之前，这种创意正要结出“省议会”这一实验性果实（这在一定程度上也是内克为了他自己的目的而采用的一项重农派措施）。实际上，在上述第二代“经济学家”的政治著作问世后，重农主义催生了一场活跃的辩论。可以说，这场辩论既是法国七年战争惨败后的一种创造性反应，也是行政精英们要求彻头彻尾地重新评价法国政治结构的表现，在这一过程中，重农主义经济学只不过是作为一个出发点（Whatmore 2000a, pp.46—56）。

421

这样来总结重农学派，实际上凸显了近年学术研究的一个重要特征——必须将重农学派视为不断演进的思潮，它有着若干不同的阶段，而不是始终如一的整体。由此而论，重农主义的早期倡导者经常会变成他们自己最大的敌人；因为他们就像19世纪后期的“科学”社会主义者一样，宣布自己的体系精准完美无缺，然后通过给人误导的详细阐释和引申，去竭力解释自己在优先次序和重点上的改变。这种静态模式的结果就是，很多历史学家忽略了重农学派对18世纪60年代战败契机的大胆利用，没有看到重农学派谷物贸易自由化努力的失败乃是后来进一步政治讨究的一个诱因。实际上，重农学派从生存必需中推导出一种美德，并将自己的思想力量用于探索理性的行政管理模式，从而证明绝对政府有能力提供必要的机制，以保护财产所有人与国王之间的新型关系；它把这些视为贯彻在18世纪60年代初胆怯的政府还加以拒斥的那些经济政策的基本前提。

导致重农学派政治思想及其影响的真实面貌模糊不清的，有各种各样的历史著述，这里无暇细究；但《旧制度与大革命》(1856)的作者托克维尔无疑是促成这一后果的最重要人物之一。在托克维尔的论述中，既有在深入解读后期重农学派作品的基础上对他们进行的敏锐分析，也有一种将该派思想与革命者思想混为一谈的粗疏倾向，特别是在某些篇章中，他认为重农学派否定“公共自由”，比如：

> 因此，问题在于摧毁绝对权力，而是使之改变……他们不仅指望王室政府去革新当今社会；而且向它部分地借鉴有关他们要建立的未来政府的想法。他们正是看着这一个，来把自己变成另一个的样子。根据重农学派的观点，国家不仅要统治国民，而且要以某种方式培育国民；根据某种事先

设定的模式来塑造公民的头脑，是国家的义务……实际上，它的权利是没有限制的，它该做哪些事也是没有边界的；它不仅要使人改邪归正，而且要把人变成另一种样子……“国家把人变成它想要的任何样子”，博多如是说。这话概括了他们的全部理论。（Tocqueville 1998—2001，I，p.212）

托克维尔深入研究了一些主要的重农主义者以及那些赞同他们的“总监们”的文章，他非常关注的是，行政机构及其成员怀着怎样的意识为主张强大行政权的政治理论提供了关键的思维模式，包括其强项和弱点。但是这里我们完全看不到关于“合法专制”的论述。“合法专制”是一种精细的政治理论，而不是一种狭隘的国家主义意识形态。它力求对绝对主义设置新的、非传统的约束，一方面认为能够用司法控制学说和以舆论为载体的公共教育权力来降低强大行政权的危险，另一方面认为可以建立省议会的网络，从而使权力和财产形成一种新的相互和谐的关系。这种理论的发展和大致轮廓，才是这里最有必要讨论的。 422

重农主义者经常认为自己自成一派，很少把成就归于当时的政治经济学著作；实际上他们的贡献既得益于法国在约翰·劳的密西西比公司破产之后几十年间国内所展开的那些讨论，也得益于英国那些率先垂范的做法，后者既被看成是一种经济现象，又被看成是政治经济学的来源。实际上，应该指出，从表面上看，“自由放任，自由通行”（laissez-faire，laissez-passer）这一核心口号并非重农主义者的发明，而是出自 1751 年被任命为商业总监的文森特·德·古尔奈。当时，关于奢侈的社会效果，关于如何才能最有效地增加农业产量，关于谷物价格和出口，以及重新分配财政负担等问题，出现了广泛的争论，这些争论突破了重商主义的正统模式，对现存的经济管制和限制提出了广泛的批评。简单地考察一下三位重农学派先驱皮埃尔·布瓦吉贝尔，让·弗朗索瓦·梅隆和理查德·康蒂永的作品，有助于更加清楚地说明重农主义的基础。

针对路易十四时代大臣科尔柏的重商主义政策，布瓦吉贝尔写了《法兰西详情》（1695）一书，指出国家的第一要务是优先发展农业而不是工商业。这不是单纯地争论农业的优先性；相反他表明，要衡量国民财富，用农产品的出口比用金银货币的流入更合适。由此，应该允许谷物自由贸易，从而让农业在财富

423 创造中充分发挥作用，而税收也应当以人头税的形式实现城乡平等。到此，人们已经认识到自由贸易，谷物自由化和财政改革之间是如何密切联系的。梅隆认为，将基本的注意力集中于增加土地肥力和集中于增加人口是一码事，而他的《论商业的政治论文》(1734)则更进一步地反驳旧有的重商主义的道德假设。他从一种缓和的曼德维尔观点出发，对奢侈和自由贸易予以肯定，这一点极大地影响了法国启蒙运动的许多主要人物，特别是伏尔泰。但重农主义体系形成的关键一步是理查德·坎蒂隆的《商业性质概论》(1755)，该书第一次令人信服地解释了为什么自由市场比传统管制能带来更好和更安全的结果（Murphy 1986）。

17 世纪末，英国“政治算术家”威廉·配第对经济价值的本质提出了富有洞见的理论，在此基础上，康蒂永更加细致地考察了农业在经济中的基础地位。康蒂永指出，农业之外的整个社会的生存都依赖于农业的剩余或“过剩”，因为，如果土地所有者不消费农业利润，如果不生产必需的消费品，社会的其他部分就不能生存。由此，他得出一系列结论：首先，土地所有者是唯一真正独立的公民（这种观点在法国的历次论战中绵延不断，一直延续到 18 世纪 80 年代的省议会），第二，效仿英国、按企业方式经营的大规模农业，是经济增长的最好方式；第三，不同生产部门之间有一个财富的循环流动，其基础在于农民所赚得的“租金”——这个模型与魁奈在其著名的《经济表》中提出的核心观点颇为接近（McNally 1988, p.97）。

这些作品构成了重农学派的直接背景；而从 18 世纪中期对于英国的研究以及与英国的冲突这个更加广泛的背景中，我们更能确定魁奈和米拉波的优先地位。虽然伏尔泰和孟德斯鸠在 18 世纪 20 年代最感兴趣的是英国的宪政和宗教结构，但后来几十年间人们的兴趣重点却转向了英国的农业进步，在法国观察者眼中，英国的农业进步是其走向新兴帝国的关键因素。亨利·帕图洛和杜哈梅尔·德·蒙梭等人推崇谷物轮作和土地圈占等英国模式，但到 18 世纪 60 年代，洛克、乔赛亚· 蔡尔德和查尔斯·戴夫南特等人的作品，以及更近的 424 休谟和塔克等人的作品变得更为人知。这样，当法国 1763 年战败之后，人们很容易做出各种反应和选择；这些态度覆盖了当时政治经济学的全部领域。各种

观点俯拾即是，有人主张法国效仿英国的外贸和公共信贷模式，有人主张抓紧时机首先进行法国政府结构改革，以使法国的制度向英国方向发展，有人主张由于法国在民情和制度上与英国相差甚远，应当选择一条根本不同的道路（Whatmore 2000a, p.46）。在这一背景下，魁奈提出了"农业"国与"商业"国的重要区分，认为法国当属前者之列，因此他强调对农业的持续投入，而不是冒险优先发展海外贸易和由国家控制的信贷。

但是，无论什么才是18世纪60年代法国的最优选择，很明显，对当时的人来说（这与后来研究经济思想和政治思想历史的学者不同），法国的理论家必须像关注纯粹的经济一样，从根本上关注国家的角色，以创立一种平衡二者的政治经济学。这里，最突出的还是人们一直争论不休的税收和谷物贸易这两个问题，它们在本质上都是政治的，任何与之相关的激烈变革都反过来会引起法国政治理论的具有深远意义的变化，进而影响到政治秩序的基石。这意味着，重农学派既是一种骨子里的政治学说，又是一种狭义上和技术上的经济学说。

在税收问题上，当时所有能看到的论述都带有重大的政治含义。迈克尔·曼近来生动地描述了那些人所奉行的思路："在前工业化社会……甚至连测算清楚哪里有土地财富都很难，更不要说对它征税了。而贸易的利润是可见的——因为利润是流动的。所以几乎所有农业国的格言都是："凡可移动者，就课税！"（Mann 1986—1993, I, pp.478—479）基于这一点，为确保土地税的准确，必须先查清地籍（正如杜尔哥在担任利穆赞地区总监时所尝试的），但这方面的努力从未达到满意效果。另一方面，由于港口很少，加上一些负责间接税征收的官僚机构不称职，以及极为不利的国内税收管理制度，使法国对境内外流动货物课税的方案也很难奏效。这样，在重农学派创始之前，人们的关注就回到精细调节大部分落在农业生产者身上的畸重税负的办法上，试图以此既可以保障国家财政，又不损伤那些今天看来是经济中最有生产力的部门。 425

这样，问题的焦点就不可避免地回到了国家对谷物贸易的管理上；在这里，政府对价格和流通的控制，反映了旧式的"治安"理念——国家具有道德上的责任，必须采取措施预防谷物短缺时期出现饥荒。当时的形势给批评者提供了很多理由：首先和最明显的是，在18世纪，尽管有政府管制，饥荒和谷物短缺仍然

每隔一段时间就要发生；第二，人们日益意识到，政府对消费者而不是对潜在的能动生产者的关注，会抑制所有经济部门的增长。甚至连后来成为“经济学家”头号批评者的福尔勃奈也认为，政府在摧毁生产者，同时却没能有效地扶持贫穷的消费者，这是非常危险的。人们正日益达成共识，重视农业生产的优先地位；如果仍然强调重商主义观点，而不重视应当把农业生产放在首位这一日益达成的共识，就将一无所获。这里的关键问题在于，是否应当准许国内生产者向国外出口谷物，因为这才是能够通过自由贸易达到利润最大化的领域。为此，当谷物收成不好的时候，国家必须咬紧牙关，不放弃既定政策。这里我们再次发现，是国家的主动作为，而不是资产阶级或资本主义秩序，才是运用和检验经济学理论的绝对核心；因此，对早期重农主义者来说，当务之急是创立一种新的学说，它不仅要能证明日益兴盛的减少干预的经济学共识，而且还要能提出一种关于政府道德角色的新观点，以打败并取代那些陈旧却仍不失影响力的道德假定。

二、重农学派的发展：从魁奈到杜尔哥

弗朗索瓦·魁奈早年学医，后来成为蓬巴杜尔夫人的私人医生，继而又成为路易十五本人的医疗顾问。他是当时巴黎和凡尔赛沙龙的头面人物，在他的周围，聚拢了一大批有天分的学生和追随者，这些人后来成为他的思想的宣讲人和解释者。他以自己的名字发表的文章不多，但这些文章对后来整体“经济学家”(*économistes*)的思想的形成有着根本的重要影响。《百科全书》上1756至1757年间发表的一系列词条(“证据”、“包税人”、“谷物”)确立了重农主义经济学的主要论题；在1758至1759年间三次再版的《经济表》中，有一个著名的Z字图，这些词条在这个Z字图中融为一体。同时，他赢得了米拉波侯爵的帮助。后者发表了《论人类之友》，试图引申坎蒂隆《商业性质概论》的含义，这部新作风头正劲。后来二人合作撰写了三部作品：一篇未出版的论君主制的论文，以及两篇以米拉波名义发表的作品，一篇关于税收理论，另一篇就是《农业哲学》(1763)；这些作品熟练地使用米拉波的修辞技巧，将重农学派的关注范围扩大到了社会和政治生活。

426

在这方面，有一群年轻的、充满热情的追随者加入了他们的行列。魁奈如法炮制以前的合作策略，但这次把它更直接地用到了政治思想方面。1765至1767年间，他帮助勒梅西耶编撰了大部头的纯抽象的政治和财政理论著作《政治社会的自然和必要秩序》，同时还发表了一系列辅助性的论述秘鲁和中国的政治制度的文章——但这些文章只有魁奈一人署名。正是这些"著作"对"合法专制"一词的含义做了详细说明。同时，杜邦·德·内穆尔也开始了对重农学派的主张做长期的、不知疲倦的宣传。他对该学派的学说做了简练的总结，并第一次使用了"重农学派"这一后来众所周知的名称（1767—1768）。此外，为了引起更加广泛的公众关注，博多神父在他的刊物《公民星历》上也开辟了专栏，用于详细探索和争辩那些当时尚未被充分关注过的主题，特别是杜尔哥的那些杰出的经济学作品（Weulersse 1910）。

18世纪60年代后期，重农学派运动在法国及其他地区曾风光一时。法国的舒瓦瑟尔内阁基本上赞同它的纲领。在整个启蒙运动内部也有种种迹象表明，人们已经承认魁奈及其追随者们既提出了经济增长的模式，也提出了据以编制法典的政治模式。例如，勒梅西耶和另一位法国行政专家勒特罗纳曾应邀去俄国参加叶卡捷琳娜二世提议的新法典的讨论。然而，这种热情是短暂的，消退的原因主要有两个：首先，1769至1770年间再度发生了饥荒，它消耗了公众和政府对于谷物自由贸易政策的信心；其次，加利亚尼神父的《关于谷物贸易的对话》（*Dialogues on the Grain Trade*，1770）一书，也造成了学术上的破坏力。加利亚尼卓有成效地向人们展示了重农学派社会模式的一个内在矛盾：一方面是在法律面前人人平等，另一方面保留依然以财产权的极度不平等为基础的社会等级体制。对加利亚尼来说，这就瓦解了前面提到的那种将谷物视为"商业对象"而非传统上的"行政对象"的关键性论证（McNally 1988，p. 131）。饥馑的现实，以及重农学派理论得不到新的道德论证，所有这些使得法国启蒙运动的关键领导人，特别是狄德罗和伏尔泰去支持加利亚尼、反对重农学派（Minerbi 1973）。 427

1774至1776年间命运多舛的杜尔哥内阁也出现同样的问题，虽然从意识形态上看，路易十六的这位首任财政总监在改革方式上远不像魁奈的坚定拥护者们那样拘泥于教条，并且也与那种重视农业胜于制造业的经济学观点很少共

同之处。世俗和宗教团体的保守联盟能够再次与大众的焦虑结合起来，后者担心的是，人民的福祉正在屈从于牟取暴利的行为以及对抽象的政治经济学原则的追求(Weulersse 1950)。在一定程度上，重农学派没有考虑到，旧的政治经济学观念的力量就在于其共谋的、有组织的伪善。尽管穷人的需求是现实存在的，但是，承包商和消费者在谷物问题上的心态与人们乐于维持的一组矛盾结合在一起：一方面是损人利己的企业竞争精神与要求自由贸易的呼声，另一方面是一种同样坚决的保护各种特定权利的要求，由此要求政府在谷物歉收时抑制投机行为。这种自相矛盾和伪善是很多不得不在18世纪法国政府机构中供职的工作人员的典型特征，也是法国政府无法摆脱的荫庇制度所带来的必然结果。虽然在"面粉战争"中重农主义政策遭遇完全失败，但他们终于赢得了人们的理解，因为他们提出的那些问题的核心不仅是政治经济学，也是对寄生现象的改革，因为到18世纪中期寄生现象使法国政府的运作日益陷于瘫痪状态。

但重农主义也自食其果：因为尽管它的文字有助于塑造公共舆论，有助于形成推进公共福利的明确决心，但是当广大公众不可避免地更关注谷物贸易机制的变化带来的后果，而不是新的政治经济学体系的细枝末节时，重农主义却不能提供有效的论证。在所谓"谷物战"中的很多小册子里，人们提出了两个观点：首先，将穷人急需的福利托付给未来的、可能因连续歉收而破灭的经济增长，似乎是一桩鲁莽的赌博；第二，即使这种赌博是正当的，人们仍然担心，最终得到回报的，是法国最大的有产者们；而构成法国农民绝大多数的为数众多的小土地所有者却得不到，或指望不到任何经济和政治上的好待遇。对这两个观点，重农学派仅仅能够做些理论上的空洞回应。

这一难题触及了法国政治界、知识界和管理界精英以及重农主义者自身的共同观念的核心；当然，公平地说，加利亚尼的批评也同样没有提供切实可行的答案。在这一点上，将"谷物战"不仅仅视为重农学派的危机，而且也视为"启蒙运动的危机"，是正确的(Kaplan 1976, II, p.610)。然而，更为不幸的是，重农学派虽然确实把一种社会的和再分配的正义概念纳入自身的体系，却从未确切地用一种简单明了的方式去阐述它。

问题的部分症结在于，"重农主义者既是权力的工具又是权力的批评者"。这一说法，在以下两个截然不同的意义上都是正确的(Jones 2002, p.220)。首

先，重农学派之所以迅速地对公共政策产生影响，不仅由于它极好的社会关系，即与宫廷、中央管理层和地方总监的广泛联系，还由于“哲人”们的支持或与意见领袖们的关系。很多重农主义者有着在不同级别的权力机构中掌权的亲身经历，因此能运用内幕知识来洞悉中央和地方之间的复杂联系，这种关系恰是那场模糊、却依然重要的财政改革讨论的核心。但这也是一个弱点：它意味着他们从来就没有很好地与他们圈子之外的听众谈话，没有想方设法来解释可以从自己的体系中引申出来的道德和普遍利益。因此，重农学派对假定的公众舆论的求助，只是权宜之计，而非远见卓识。它的确给人们带来了一线希望，法国似乎能够用最小程度的社会变迁和行政改造去恢复自己的国际声望和国内繁荣；但是，一旦提到饥荒以及随之而来的社会动荡给人们造成的实实在在的恐惧，单凭通过公众教育的手段，摆出一些能够证明重农学派所谓的“自然秩序”的所谓“证据”，还是远远不够的。对于专家来说，重农学派始终太像一种意识形态。

第二，如果我们进一步考察重农学派从杜尔哥之后一直到革命前夕的持续影响——这段时期的某些方面仍然是最有趣和最缺乏研究的，我们就会再次发现，“经济学家”们既在政治体制之内循规蹈矩，却又从这种体制之外批评它。杜邦、勒梅西耶和博多接受了内克的保护，但坚持反对他的措施。他们支持内克计划中的地方会议的试验，但又抱怨说，最终成果不过是成立咨询机构而已。在这点上，重农学派的政治理论散发出令人费解的信号：它似乎主张在合法专制之下集中权力，然后它又主张再通过创立有产者的会议来分散权力。这两种做法之间其实有着连续性，只不过从未被说清楚：实际上主权始终在君主手中并未稀释，然而行政权现在大量被转移到了新的地方当局手中。不用弱化绝对权力，经济也能达到相当大的规模。然而，当我们继续考察以杜尔哥和孔多塞为首的后期重农学派，我们发现，这种会议的功能已发生急剧变化，因此情况变得更为复杂。此时就像基思·贝克所说的，行政部门的角色渐渐转变为一种“社会代表”(Baker 1990, pp.238—243)。这样，各派别的代表在争取自身权利时，都展现了政治上的价值，而不再只是对地方上的显赫人物和富有地产主的经济实力的认同了(就像米拉波所说的那样)(Jones 1995, pp.25—49)。

三、从财富创造到合法专制

以上我们讨论的是重农学派与政治的具体关系，现在让我们细致地考察一下它的某些核心概念。尽管对于魁奈在多大的程度上受益于自然法理论、生机论，以及笛卡儿和马勒伯朗士，这在学界仍有争论，但魁奈的政治经济学的那些关键问题到18世纪50年代后期就被阐述得很清楚了（Sonenscher 2002）。在他为《百科全书》所写的那些词条中，魁奈清楚地表明了自己关注社会和政治问题时的侧重点。他希望政府将注意力重新放回到鼓励那些创造社会财富的人身上——首先是鼓励农民，因为他们是国家收入最可能和最可靠的来源。商业和制造业的生产结果有着太多的不确定性，还会影响到财政收入，但农业却不同，农业能满足基本需要，保证人口增长，并易于征税。

而且，如果政府鼓励农民创造财富，那么财富本身也可以被用来——以按430比例抽取农民的利润和地主的地租的方式——增加将来的谷物产量和进一步促进就业。国家应当尽一切可能增加对农业的需求，同时抑制奢侈品和制成品的支出。根据这样的论断，国家被分成两种类型：一种以农业为财富的主要来源，另一种由于缺乏生产剩余农产品的能力，为了生存，必须将注意力集中于贸易上。前一种类型的国家——像法国——不该尝试模仿后者，因为那将冒两头落空的风险。相反，法国政府应当全力以赴增加农业生产中的投入。魁奈认为，这也是一个道德问题，因为每个人都将从中受益：

> 还应该指出的是，如果恰当的耕作得以维持，并且能够为君主国家带来大笔赋税，那么王国内的所有居民将从中获益。正是通过增加经营者的收入和农民的利润，国家才能使各个阶层都受益，并维持消费和支出，而消费和支出反过来又维持国家。（Quesnay 1962，p.82）

但是，我们应该指出，魁奈首先关注财富生产者，其最终动机在于监督和确保国家的稳定收入。他清楚地指出，只有大规模的资本主义农业才能真正带来大规模的产出，而这是经济的显著增长所必需的。他的方案很少考虑小规模的农业

和小农，根据他的分析，他们最好的出路是卖掉财产变成挣工资的劳动者。重农学派难以说服公众相信自己能带来更加广泛的社会收益，不仅仅因为上面指出的那些修辞和陈述上的缺陷，还在于他们致力于给社会中的一个群体赋予创造性角色，这一点至少对魁奈来说是根本性的。尽管从广泛的经济领域看，所有的人都能够从农业资本主义的成功中获益，但农业内部因规模经济造成的损失却未被充分考虑——这是加利亚尼和其他批评者敏锐指出的又一问题。

最后，从这些早期作品中可以看出，魁奈多么希望在他所提出的新经济秩序中增进个人自由。显然，他认为人类首先是受自利的驱动，但在目前这个社会里人们的权利模式中，这一点并没有得到很好的体现。他支持自由贸易的呼声，认为如果生产者的剩余产品不断增加，所有国家的限价体系都应被取消。对于那些传统的限制措施，他没有表现出任何支持。他不赞同封建的、行会的和贵族的种种特权；他认为君主制以及建立在财产所有权基础上的社会等级制度具有正当性，同时也提示，君主的首要职责在于整合各种局部利益，以免它们相互对抗。他的这些立场很多只不过是一种主张，而未被论证过；这属于他的写作风格问题，但也是——更有意义的是——与他最初撰写的词条“证据”中的论点一脉相承。该词条认为，一旦经济和社会的自然秩序体现在一系列互相联系的、不证自明的命题之中，那么公众舆论将自动地与重农学派的方案走到一起。这种自信后来被证明是过于乐观了。 431

在著名的《经济表》中，魁奈“提出了一种经济模式，把经济当作一种自身再生产的体系，一种能够创造和再造自身的有机整体”（McNally 1988, p.110）。这是以图表的方式来表达重农学派的核心论点：一旦弄懂了经济的内部循环，国家就将获得关于王国财富的正确认识，懂得应该如管理它，如何更好地征税。《经济表》本身不是目的，而是一个引子，为的是导出关于农业国家的基础与构造的新颖分析，是真正把政治与经济结合起来的分析。认识到这一点，很多奇怪的特点就不值得大惊小怪了：魁奈并非要贬低手工制造业的成就；他的观点主要是在说，制造业的确产生出财富，但这类财富不那么实用，而且对于政府来说，也难以驾驭，而农业的剩余则不同。正是通过《经济表》展示的这种最后联系，证明了国家要求与土地所有人一起成为土地的“共同业主”的正当性，从而强调了重新调整税收的极端重要性，主张以土地所有者而非农民作为课税的

对象。

至此讨论法国恰当形态的重要含义就显露出来了。魁奈认为，整个社会应当允许个人利益得以自由伸张，政府的任务是加以协调，并在必要情况下强制推行社会的共同目标；要做到这一点，唯一的途径是不可分割的国家主权者。这里的悖论在于，主权者要求绝对性和有效性，但又要实行干预的最小化以便经济机器不受阻碍地运行。主权者的任务是给自由的、不受限制的经济行为扫清目前的障碍，然而又要像自然神论观念中的上帝那样，随时准备干预国内新近赋权的各个追求自身利益的派别之间必然会出现的争端。这就是“合法专制”概念的精髓。

由此可见，这个时期的重农主义的政治理论几乎不讨论那些封建残余或共和主义要素。如果说国家的角色是在所有其他社会集团强调各自特殊利益时，发现并维护普遍利益，那么，各式各样的局部联合体就能够处理小的诉求。高等法院和传统的等级会议都不能提供出路；而按照米拉波的观点，共和主义也经常沦为寡头的宗派主义或大众的无政府主义。在农业社会中，恰当而不会带来权威分裂危险的唯一的代表制，是省议会中的地主代表制，因为这种形式在财富的关键创造者和国家本身之间建立了明确的利益和忠诚纽带。

勒梅西耶和勒特罗纳在18世纪60年代后期和18世纪70年代做了更多努力，试图为重农学派的君主制理论确立地位，这种君主制理论既不过于偏向单纯的专制主义，也不过于偏向地方特殊主义和混合制政府。勒梅西耶在《政治社会的自然和必要秩序》中提出一个观念：重农主义君主的本质角色是法律的维护者。其行政角色被严格地限于保证个人的财产权、生命权和自由贸易权。一旦做到了这些，并辅以合适的税收政策，君主只需要依靠某种审判团，防止不正当的、与自然秩序相悖的法律被通过了。在这一过程中，审判团也能使君主自己不违反那种秩序的要求。勒特罗纳提议设立皇家顾问委员会，去行使类似的权力。人们也不必太担心君主会拒绝这样的建议，因为政治家和公众——通过有意识的公众教育——必定能够接受自然秩序，这样，这种危险就得以避免。本质上，合法专制是一种开明专制的经典形式，但它以一种整体的、系统的政治经济学为基础，在它的支持者眼中，后者提供了建立一种真正的行政科学的可能性。

但是，重农学派的批评者很快就断言，重农学派的合法专制理论纯粹是一种理性主义的乌托邦，因为政治理论仅仅是从经济学说中按照逻辑推演出来的，很少有经验实践的参照。重农学派一方面大谈专制权力，另一方面又断言存在一种既定的自然秩序，这一点可以借助“证据”的力量获得普遍承认，这两个方面之间似乎有着现实的张力：法律需要被强制地确立为人为而非自然的政治秩序才有威力，否则，大谈专制就只是一种令人困惑和漫无目的的夸夸其谈（Gunn 1995, p.265）。 433

这一重要见解——马布利神父诠释得最为精确——不仅展示了重农学派在融贯彻性方面的主要裂痕，也展示了当时所有开明绝对主义概念中的裂痕。魁奈对于经济学的理性演绎方法被不加质疑地转用到了政治领域，但在政治领域，合法专制能否在实践中被广泛认可还远远不那么清楚。对法国支离破碎的政治秩序中的很多利益集团来说，法国不是中国，那些被重农学派视为不证自明的共同利益，并不一定就是人们的共识。相反，财政分配和地方代表制，而非仁慈的管理，才是当时政治争论中的关键问题。没有什么公众教育计划能克服或消除当时法国政权的那些帝国特征。

在这里重农学派成为错误描述造成的整个问题的一部分。在这种描述中，中央政府为实现政令一致，对自己与各省份关系做出动态调整，却被展现成对行政部门的一种整顿。姑且认为，开明专制不论是在法国还是在约瑟夫二世皇帝手中，应该有望成为理性改革的现成工具，但要终归不可能掩饰它所依仗的是独断性君权的残余——它颁布一系列全局性的法律措施，目的不在于公开提升公共意识，而在于向那些执意抗拒的利益集团强加一些不受欢迎的启蒙规定。杜尔哥在1776年发现，在小农、穷人和其他受重农主义政策负面影响的人与反对改革封建特权的宫廷派之间结成了联盟，这种联盟能够击败改革者，打破改革者所谓自然与真理在自己一边的主张。

这样，合法专制最终试图在君主与本国有产者之间建立一条清晰的自利互惠路线，双方都将从这种联系中得到好处。君主可以由此摆脱传统的社会秩序强加给他的桎梏，并为自身权力的运作建立简单而充分的财政基础；反过来，有产者也将能摆脱那些限制着自己充分发挥经济潜力的、令人窒息的传统的社会责任观念，并赢得政府的支持，实现撤销政府对经济的管制的关键性主张。 434

四、重农学派遭受的批评及其后期应对

重农主义者在“旧制度”最后几年里的著述没能就如何回应上述责难取得一致。这部分是由于，如前所述，对于他们那些主张究竟是描述性的还是规范性的，他们不太确定。但是，“舆论”的支持现在似乎已经对于合法专制的逻辑是必不可少的。如何接触和求助于“舆论”，他们更深感困惑。例如，勒特罗纳认为，“自然秩序”的经验是不证自明的，换言之，在重农主义政治经济学里，财富创造的成果最终会一点点地自行显露出来，向有产者证明自己的可行性。米拉波、博多和勒梅西耶倾向于借助更加系统化的教育的影响力，尽管他们也十分注意需要保留和尊重地方习俗和传统。他们不愿走得太远，因为他们过去曾任“总监”和王室官员，在现实中碰到过这种两难处境。理论和实践汇集于某个结构性难点上，这个困难无法克服，只能陈述。

尚不完全清楚，他们所提供的那套政治理论到底是规范性的呢，还是描述性的。当勒梅西耶使用社会“阶级”这个词的时候，是中立的，还是带有价值判断呢？勒梅西耶尝言，由于奉行“自然秩序”的理念，统治者就不再陷入专制；他这样说，是提供了一幅对当时世界的真实描述呢，还只是说，一旦重农主义政治经济学登堂入室，就会如此？同样，诉诸“舆论”的做法，是反映了重农主义者对公共舆论评判作用的真实愿望呢，还仅仅是他们的一种自鸣得意的表述，希望社会上有更多的人拥护他们那些不证自明的真理？（Piguet 1996，pp.37—65）

伏尔泰在其《市井人》（1768）中对重农主义的批评，体现的就是这种疑问。他对魁奈和勒梅西耶的体系感到悲哀，将其视为乌托邦的、抽象的、枯燥的和概略性的，认为他们明显是在同情草率建构的专制统治模式；可是，伏尔泰依然认同他们的自由贸易主张。狄德罗在其《关于〈训令〉的思考》（1774）中，深入探究了重农主义者那些过于乐观的推断。他以自己的朋友加利亚尼对重农学派的评论为基础，全面质疑重农主义政治经济学的可行性及其关于人类动机解释的充分性：

435

> 我认为，所有谈论政治的现代作品都像一只由几何学家制造的手表，

不考虑摩擦、震动和重力。一些人已经清楚地看见它的问题却无意去补救，另一些人认为这只表运行良好并且还是新的；或者，即使他们意识到其中的缺陷，他们也没有充分意识到校正它的困难。一方面，没有补救措施，另一方面又无法使用它。(Diderot 1992，p.97)

然而，对重农学派予以最具毁灭性的批评的，是费迪南多·加利亚尼；当然，他的《关于谷物贸易的对话》只是一份生动的、恣意汪洋的和饱含激情的檄文，而不是一项对重农学派全部思想的系统分析。加利亚尼首先摆出一大堆或新或旧的论点，以一种平易而富有讽刺效果的修辞手法，驳斥魁奈的学说。其他人所能做的(后来也确实这么做了)，就是在加利亚尼粗略的批评框架内，扩展对重农学派的攻击。托克维尔质疑"经济学家"们企图通过"独裁"(*diktat*)推行他们的"秩序"，这虽有失公平但仍然可以接受；但实际上，归根到底，这种质疑也是源于加利亚尼。

加利亚尼的批评是有力的，这既源于他能够深入理解传统的对食物分配进行政治管制的"道德经济学"，也源于他细致入微地研究了法国和自己所在的那不勒斯的异同。首先，谷物供应方面实际上有着持续的不可预测性 。这意味着，在勒梅西耶、米拉波及其同道所希望维持的那种社会秩序中，政府如果不想激起下层民众的骚乱，并使他们相信财富不平等分配乃是公俗良序，就不能放弃对价格和贸易的控制。那不勒斯和托斯卡纳 1764 年的饥荒就提供了这样的教训。

而且，即便回到法国的例子中，也能发现有力的论据来反驳魁奈关于农业国家与商业国家的区分，那种区分对魁奈来说是关键的，是他整个分析的起点。尽管两种国家间有着明确的区别，但这不意味着经济基础是僵硬地、整齐划一地决定着政治上层建筑。无论魁奈所描绘的货物流通有多大程度的真实性，将农业作为唯一的财富来源是一种鲁莽的赌博，其后果可能是反复的饥荒。对政府来说，制造业和农业并重，并且阻止从国外进口奢侈品，要有益得多(Robertson 1997，p.694)。这里面，包含了一种真正理性的政治经济学，它先前已在科尔柏时代的法国实践过了——为取得重农主义者所寻求的目标，干预性的、而 436

非简单的监督性的绝对主义是必要的；这当然是合法专制所不能给予的（Venturi 1972，pp.180—197）。

这样，加利亚尼在新的维度上对重农主义提出了批评；如果孟德斯鸠有幸活着的话，他或许也能做到这一点。不同国家经济状况各有不同，与此一致的是，各国经济繁荣的表现也是不确定的，这会抑制法国和那不勒斯发展出一种真正统一的、可预测的政治经济学。对于一个审慎的政府来说，最好的办法就是扶持商业选择的多样性；这方面，那些旨在控制谷物贸易的规定就是一个很好的例子，它告诫人们，国家和各省政府都需要做出审慎而因地制宜的调整。政治决定不应当被简单地解读为在逻辑上优先的经济模板；永远需要有一个角色留给国家理性。

重农主义者始终没充分反驳这种批评；原因有三。首先，18 世纪 60 年代后期的穷困似乎提供了一个证据：对国家来说，将谷物视为一个管理对象，最好是按照传统的福利规定而非空洞的长期经济利益来加以管理，这样做仍是明智之举。其次，重农学派没能幸运地遇到一位能与加利亚尼的修辞天分和洞察力相匹敌的宣传者，这意味着他们不能摆脱加利亚尼成功地强加给他们的诸如极端主义者、过于拘谨的体系建构者、伪宗教狂热主义者等等“光环”。最后，在重农学派内部，关于如何向公众宣传，如何说服公众，也存在着不一致。博多、勒特罗纳、勒梅西耶希望坚持一种公共教育计划来宣传重农主义的好处；而杜尔哥、杜邦和孔多塞更关心的是把重农主义放回到大革命之前关于新代议制形式的辩论中，进一步发展关于政府与有产者作为国家资源的“联合业主”的观念。

博多的《有关奢侈的道德和政治科学原理》（1767），勒梅西耶的《论公共教育》（1775）以及勒特罗纳写于 1779 年的《论外省的管理及税制改革》等作品，都对其他重农主义者早期作品进行了有益的技术性改进（同时也向卢梭的教育思想敞开了大门）。然而，真正开创了新基础的，还是杜尔哥和孔多塞。在《市政备忘录》（1775）中，杜尔哥和杜邦希望在专家政府与合理组织的大众政治参与之间提供一种平衡（孔多塞也是如此，见他的《论宪法和省议会的功能》，1788 年出版）。杜尔哥的《备忘录》设想，法国建立一个从乡村开始到中央的国民大会的金字塔式议会结构，土地所有者按每年 600 里弗收入获得一票的原则参与选

举。尽管这种会议依然是咨询性的，但它们有权评估和征集税收。这样，一种真正的去中央化的措施被授予地方，其回报是可靠和有保证的税收。国王和有产者共同所有的原则将创造出维系忠诚的新纽带，这种纽带的基础是政治经济学意义上的利益，而不是封建传统；有产者将直接进入国家的决策结构中，而无须借助于高等法院和其他中世纪残余机构。诉诸利己主义既能回避提供符合"自然秩序"的教育的难题，又能显示杜尔哥认为政府应有的、承担恰当责任的"监护权威"角色。在孔多塞看来，杜尔哥打算建立的那种制度将使"所有的有产者都能平等地参与立法，管理负责起草和公布法律的会议，通过选举权来行使裁定权，通过正式的决定来改变所有公共机构的形式"(Condorcet 1847—1849, v, pp.209—210)。

但是，我们仍然不清楚的是，这个方案主张实行有限的社会代议制，是否还需要保留绝对主义。正如杜尔哥的经济学说调情式地赞同制造业与农业一样具有生产价值，他在离任后所写的那些关于美国的作品里退而承认这样的国家适合共和体制。作为国王的大臣，杜尔哥总是宣称他在努力协调君主和社会等级之间的关系；但他离职后他更乐于(在给理查德·普赖斯的信和其他一些作品中)鼓吹他的方案具有最终导致共和主义倾向的可能性。

相反，在接下来的十年，杜尔哥最重要的两位门徒孔多塞和杜邦始终相信在君主政体中实行合法专制的可能性。他们认为，内克、卡洛纳和布里耶纳(尽管是半心半意的)推行的省议会，提供了最后的机会来修复国王与王国大有产者之间在财政和司法权问题上十分紧张、几近破裂的关系(虽然这样的观点被大革命，特别是被孔多塞和杜邦本人悄无声息地埋葬了，但这二人都继续留在国民议会中)。内克治下贝里省和上吉耶纳省的那两个样板会议，以及后来由"缙绅会议"演变而来的三等级大会议模式，都不符合最初的设想，更接近于米拉波早期的前重农主义方案，而不是18世纪70年代那些人的作品。但它们逐渐在走向根据财产而非地位选派代表，并且为进一步的制度变革提供了真实的潜在可能；但是很无奈，大革命到来了(Renouvin 1921)。 438

五、法国之外的重农主义

在更广阔的欧洲启蒙运动范围内，很多作家和政府官员兴致盎然地阅读和研究法国重农主义作品。重农主义与德意志“官房学”之间的重要关系，将在本书第18章加以讨论；而在西班牙、意大利各邦及欧洲其他地方，当时也出现了关于重农主义的重要争论与实践。[2] 之所以有这种广泛的共鸣，部分原因在于政治经济学以一种独特的方式，总体上成功地跨越了地理、语言和文化的界限，成为一种共用的启蒙话语（Robertson 1997, p.672）。正如佛朗哥·文图里所首先强调的，在那不勒斯、伦巴第和托斯卡纳地区，盛行将世界主义的视野与旨在推进改革和国内繁荣的爱国主义结合在一起，由此造成人们既怀着同情，又认真严格地审视新的政治经济学理论——特别是那种宏大的、整体性的理论（Venturi 1969—1990）。还有一批大臣和顾问，虽然对重农主义知之甚少，但他们所施行的政策仍可被称为重农主义的；这是因为，不管他们是否支持当时的那些最好意见，他们所处的经济环境都要求他们这样做。在这方面，西班牙是最好的例子。

439　在那些与哈布斯堡王朝有联系的意大利各邦国中，彼得·利奥波德统治下（1765—1790）的托斯卡纳受到了重农主义最直接的影响：米拉波给予了统治者直接的建议，里窝那被辟为自由港，谷物可以自由贸易，农业税被取消了，行会限制也遭到一系列打击。但是，如果在彼得·利奥波德即位之前，思想和政治精英没有通过斐迪南多·鲍勒蒂和萨卢斯蒂奥·班迪尼的作品而受到布瓦吉贝尔思想的深刻影响，就不可能有这样的成功。重农学派在这里取得了进展，因为它的许多主张已被认为是内在于托斯卡纳了。

在那不勒斯和米兰，我们还可以看到相同的模式。在那里，重农主义的思想受到欢迎，但仅限于那些最容易融入正在进行的争论的观点。比如，安东尼奥·杰诺韦西在其职业生涯结束前，对重农学派产生了总体上的同情。他对1764年那不勒斯那场严重饥荒做出反应，因为他相信，一个更加自由的谷物国

2　对法国以外的重农主义，最好的一般性介绍是 Delmas 和 Steiner，1995，而对重农主义在意大利的变体进行考察的，有 Carpanetto 和 Ricuperati，1987，特别是 Venturi，1969—1990。

际市场可以确保对饥荒做出迅速反应，而僵化的年度谷物价格机制却不能做到这一点。伦巴第的情况与米兰相似，由于分别受凯撒·贝卡里亚和彼得罗·韦里作品的影响，关于农业的未来和制造业的未来，人们分歧日益严重，而重农主义的议题也被纳入其中。然而，尽管在18世纪后半期的意大利各邦有各种关于重农主义的零散讨论，但是它的理论影响从未像法国那样广泛。当时，人们普遍认为，本章所强调的重农主义的具体政治意涵，对于意大利的局势并不那么紧要，人们考虑更多的是如何增加人口和促进商品的丰富。加利亚尼对重农主义的批评（加上福尔勃奈出版于1754年的《商业要义》[*Eléments du commerce*]）先后质疑了重农主义在道德上的严正性和政治上的可靠性，也促成人们的注意力从重农主义转向卢梭的政治经济学，特别是其对社会不平等的解释。其中一些问题，以及舆论与公共教育的角色问题，这在菲兰杰里的《立法的科学》(1780—1785)里，得到了真正精细的讨论。

在西班牙，坎波马内斯和他的同僚们在1765年沿袭了法国的谷物自由贸易法案，这同样是七年战争失败后重振经济的尝试。农业歉收导致了马德里次年的严重暴动，大有推翻王国政府之势。面对紧急状况，内阁在一些重要方面 440 采取了类似重农主义的措施。他们设置了选举，选举纳税人担任市政府的新职位，以使之代表公众利益，并创办了一系列“国家之友经济协会”，后者类似于省级科学院，以爱国主义热情传播和推行各种形式的政治经济学(Herr 1989, p.36; Noel 1990, p.137)。但这一团体的主要哲学是王权至上论，而不是重农主义，没有哪位政府成员试图以牺牲西班牙小农的传统利益为代价，来扩大资本主义化的大规模农业，因为对坎波马内斯来说，这些小农仍然是持续繁荣和人口增长的关键，而不是必须逾越的一道障碍(Herr 1989, p.55)。

但对重农主义者来说，除了法国，最吸引他们注意力的是新生美国的前景可观的发展。十三个殖民地快速的人口增长和庞大的农业基础似乎为重农主义理论的应用提供了极好的实验案例，富兰克林与本杰明·拉什在18世纪60年代后期的多次会见促成了一种解释，约翰·迪金森的《一位宾夕法尼亚农民的来信》(1769)也因此而译成法文。重农主义反对重商主义为海外贸易和制造业提供补贴，似乎对殖民地民众日益强烈的反英立场起到了推波助澜的作用，由此也在独立战争前的那些年引起某种关注。美国独立之后，杜尔哥(已退休)

及其主要追随者杜邦将美国视为“人类的希望”，认为只要在那里清除英国混合政体的痕迹，保护有产者的权利，它有可能向着法国而非英国的方向演化。然而，当杜邦来到美国，向杰斐逊和麦迪逊大谈自己的见解时，他发现，第二代美国领导人虽然认同农业在经济中的优先性，但并不认同他对鼓励制造业的怀疑态度，以及由土地所有者掌握政治权力的信念（McCoy 1980，pp.228—232）。

就重农主义对公共政策的影响而言，最令人惊讶的例子也许是1793年康华利勋爵首创的英国控制下孟加拉的“永久置业”方案。面对沃伦·黑斯廷斯实行的财产短期租约政策给经济造成的伤害，这位总督完全冻结了土地税负评估，从而有效地稳定了地籍。* 这种做法在一定程度上受到两位重农主义作家的启发：亨利·帕图洛和菲利普·弗朗西斯。他们认为，这样一种措施会鼓励对土地投入，促使当地的地主减少利用封建特权，转向资本主义的改良。康华里写道：

> 尽管农业和商业相互促进，但是与其他地方相比，在这个国家，更应该让农业首先繁荣，然后商业才能扩大。所有最有价值的制造业的原料都来自土地的出产。因此商业的规模必然取决于农业所受到的激励程度。无论什么措施，只要妨碍了农业，都会毁灭这两个巨大的财富来源。（引自Guha 1963，p.174）

不幸的是，英国当局后来坚持为英国商品在孟加拉建立一个工业品殖民市场，从而使得这一很有希望的分析最终毫无成果。但这类研究案例强有力地证明了一点，即重农学主义最有潜力的应用发生在欧洲之外。在那些国家，农业的优势地位在促进富有活力的经济增长中所起到的作用是不容置疑的。魁奈在18世纪60年代开始将注意力转到中国，将中国作为一个农业体系的研究案例；这时，他的分析实际上更切合重农主义理论，而不太像自己所设想的那样适合于法国。

---

* 沃伦·黑斯廷斯（Warren Hastings），1773年至1785年为首任印度总督，卸任返回英国后，被指控在印度供职期间管治失当，而且卷入贪腐丑闻，面临被国会弹劾。康华利勋爵（Lord Wellesley），1789年至1805年任印度总督。——译者

六、结论

任何对于重农主义的总体性评价都必须承认，这是一场运动，起源于法国政府精英们的特定关怀，由此发展出一个关于“农业”国与“商业”国如何促进经济增长和政治稳定的系统模型。一开始，重农主义旨在考察英法两国地缘政治发展的不同模式，由此对法国政府的财政政策做出重新评价；后来，它发展成一种研究国家如何维持繁荣的“统一场”理论，以至于当时所有的评论家都必须予以考虑。像许多这样精心设计的理论体系一样，它的优点和缺点都主要取决于它初始假设的准确性和有效性；并且，像加利亚尼等人指出的那样，其中有些假设，特别是“商业国”与“农业国”的关键区分，确有可质疑之处。但是随着这个体系的不断发展，许多独特的见解和富有成果的概念丰富了18世纪社会和政治思想的语汇，而那些思想的影响经久不衰。

442 需要特别指出的是，重农主义者可以说是第一批严肃地以经济角色而非社会地位作为阶级区分的基础，并据此进行社会分析的人。此外，他们对“净剩余”的定义，以及他们关于政府如何才能和平地从土地所有者那里征收这种“净剩余”的研究，在经济理论和政治现实之间架起了一座真正的桥梁。并且，在政治领域，他们对开明专制的分析和定义，是解决这个概念内在矛盾的重要尝试之一。在这些突破性成就的背后，就像迈克尔·索南斯切所指出的，是对常被忽视的道德正义的真正关心：因为如果国家的行政、教育和再分配职能完全取决于土地产出的净剩余的资助，那么旧制度中所固有的财产分配的不平等，将被再次证明在伦理上是正当的；即使它的方式不能证明这一点，至少结果可以证明。只要生产单位足够大，并且农民和有产者被允许分享剩余，以确保他们再生产出剩余，那么，对土地征收单一税就可以有些吊诡地用于恢复正义，而不仅仅维护土地所有者的利益(Sonenscher 2002, pp.337—338)。对加利亚尼的批评予以道德上的还击，立论基点就在于此；但重农主义者中从未出过一位雄辩的修辞学家能更有力地表达这种思想，这也许是件遗憾的事。

以往关于重农学派的历史研究给这一运动造成了一定的损害，因为它缺乏对其政治经济学的广泛的、综合性的考察，而偏重于对其经济分析的技术层面

或者对其与绝对主义的关系的本质加以挑剔。归根结底,如何看待“经济学家”们的作品在政治思想史中的地位,重要的不在于他们是自由资本主义的早期和有缺陷的范例,而是在于他们对在一个“等级社会”的环境里,什么样的制度既是真正的经济个人主义所需要的,同时又能维护社会和谐这个问题有共同的真知灼见。这才是、并且将继续是他们的挑战与旨趣的本质。

第十五章　苏格兰政治经济学

唐纳德・温奇

一、亚当・斯密的出现

尽管18世纪的苏格兰已经有了一批颇具才华的形学上学思想家和历史学家;但把苏格兰与政治经济学联到一起,却更多地属于后人的看法,而非当时人的见解。到19世纪早期,那种看法日益强烈,甚至成为英格兰人嘲讽"苏格兰哲学家"[1]的一部分,说他们把对政治经济学的兴趣与另一种苏格兰的探究习惯结合起来——用一种历史学的形式探寻文明社会"从粗俗到优雅"的起源和发展,其中,普遍的心理学原则与具体的社会经济环境共同起着解释作用。当然,那时,有一位苏格兰人就使用了这两种方法,他的那本非凡著作开始走向世界,这就是亚当・斯密的《国富论》(1776)。因此,恰当地说,率先在不列颠讲授"后斯密时代"政治经济学的,应该是杜格尔德・斯图尔特;自1799年起的十年时间里,他利用自己在爱丁堡大学的道德哲学教席,来实现这一目的。斯图尔特这一首创行为的结果,是培养了一小批具有苏格兰教育背景的斯密继承者,这些人在1802年创办了《爱丁堡评论》,该刊成为接下来三十年间传播政治经济学最新观点的主要平台。戴维・布坎南在1814年出版了《国富论》的第一个校订本,另外两位苏格兰经济学家约翰・拉姆齐・麦卡洛克和詹姆斯・穆勒在19世纪20年代成为这门新学科的普及者。至此,19世纪早期政治经济学与苏格兰的联盟最终形成。然而,同样有意义的是,麦卡洛克和穆勒是大卫・李嘉图

---

1 "苏格兰哲学家(Scotch pheelosopher)"是由威廉・科贝特所创的一个带轻蔑意味的词。但在托马斯・洛夫・皮科克的小说《克罗切特堡》(1831)里可以看到一种更好的讽刺。

的弟子，而大卫·李嘉图的理论也只是在沿着更狭窄的演绎路线重塑斯密的遗444产。这不仅表明事情在发展，而且表明18世纪后半期为这门学科赋予苏格兰的风味与视域的做法正在被淡化（Collini *et al*. 1983，pp. 23—126；Fontana 1985，pp. 1—111）。

这样一来，政治经济学与苏格兰的早期联系并没有持续多久。为这门学科的苏格兰版本赋予某些特质，证明它出自18世纪苏格兰的特殊环境和知识偏见，由此划定它的民族出身，这种做法属于很久以后的事情。实际上，将"苏格兰政治经济学"当作一门解释艺术的专业术语来使用，大体上是20世纪最后30年的做法；那时，这一术语获得了至少两种不同的含义，要么被经济学家急切地用于为现代经济学重建它所失去的历史学、心理学以及社会学维度；要么被文化史家和政治理论家主要地用于探寻另一新造事物"苏格兰启蒙运动"的共同特征。[2] 在后一类情况中，今天出现了大量的、各种各样的文献，探讨在18世纪很多有学识的苏格兰人的作品中可以见到的"市民"论题。在早先关于苏格兰启蒙运动的社会史研究中，政治经济学以及相应的关于市民社会[*]史的发展阶段研究，都被看作是对新兴的或期待中的资本主义的一种回应，也是马克思关于历史发展的唯物主义解释的先声（Meek 1976；Pascal 1938）。一些较新的文献仍然引导我们将政治经济学只看作在苏格兰经济相对落后这一背景下发生的地方性争论的一部分，但是，这些文献又将文化和政治背景置于更加突出的位置，强调1707年《合并法案》之后苏格兰由于国家政治制度的缺失所引发的各种问题。在这样的背景下，人们主要关注的是，与商业社会相连的经济与文化进步——合并所开辟的前景——能在多大程度上与古典"积极公民"理想所赞赏的参与精神相互兼容，甚或取而代之？当然，更新近的文献则提供了一个更为丰富的意识形态语境；按照这种语境，当年那些苏格兰文人对商445业社会的政治经济所带来的道德与市民问题做出表态，比如亚当·斯密——但这个例子是有问题的——其作品要么是想阐释这些问题，要么是想说这些问题

2 见 Mair 1990，特别是 Macfie、Dow 和 Hutchison 的作品，文化史学家对此词的用法将在下文中进一步讨论。

* 市民社会（civil society），在中文学界，有时译为"文明社会"。——译者

是庸人自扰。[3]

局限于地方语境来谈斯密，会有许多难题，其中之一即是，《国富论》何以独领风骚，更不用说其所具有的世界眼光，该书书名中的“国”字为复数，凸显了它的比较视野。有人说，苏格兰政治经济学是一个被特地创造出来的范畴，只容纳一种“斯密型”的物品；对此，大卫·休谟《政治论集》(1752)中的一系列经济问题宏论，以及詹姆斯·斯图尔特爵士的《政治经济学原理探究》(1767)，本身就是很好的驳斥。苏格兰启蒙运动的另一些人，如弗兰西斯·哈奇森、亚当·弗格森、凯姆斯勋爵和约翰·米勒，他们拓宽了政治经济学的内涵，使之涵盖 18 世纪苏格兰文化与政治辩论中的其他方面，特别是商业和劳动分工基础上的经济扩张所带来的制度性问题。但是，在《国富论》出版后，弗格森对斯密如是评价："可以肯定，你将单独主宰这些话题”(*Corr.*, p.193)[4]；这绝非仅仅是习惯性的恭维。不论我们是从广阔的还是从狭窄的视角去看，斯密的著作都是如此突出，以至于如果有人列举苏格兰政治经济学的特征却不适用于斯密，哪怕只是在细节问题上，都会被认为是奇怪的。但对他同胞的任何作品都不能说这种话；应该指出的是，在认可自己同胞的作品有着与自己相同的目的和成就上，斯密并不特别大度。

众所周知，斯密对斯图尔特是有失公允的，他有意识地从不提及斯图尔特的名字和作品。“对于詹姆斯·斯图尔特爵士的这本书，我有着与你相同的观点。我自诩，虽然没有一次提到这本书，但这本书中的所有错误原理都将在我的著作中遭遇清晰确切的反驳”(*Corr.*, p.164)。至于休谟的那些文章，尽管它们从自由的、人性的立场对当时那些处于支配地位的经济学原理做了严格审查，并且这种立场常常与斯密后来的立场接近，但必须记住的是，它们毕竟只是些随笔。正如杜格尔德·斯图尔特指出的，当初斯密在准备自己的经济学讲座时，休谟的文章应该对他是有用的，然而，在斯密看来，那些文章在理论问题上存在“一些根本性错误”，这表明，“在思考一个如此广泛、如此复杂的问题时，即 446

3　要从总体上了解市民理论，参见 Pocock 1975 和 1985。要了解这种理论在苏格兰的某些运用，参见 Phillipson 1973，以及在 Hont 和 Ignatieff 1983a 中 Phillipson，pocock 和 Robertson 的文章，还可参见 Robertson 1985 和 Sher 1985。

4　在本章中，*Corr.* 代表《亚当·斯密通信集》(*Corresopondence of Adam Smith*)，由 E.C.Mossner 和 I.S.Ross 编辑(Oxford，1987)。

便最具智慧的洞察力，如果只关注一些具体问题，也容易被一些表面现象引入歧途”(Smith 1980，pp. 320—321)。斯密的这一看法，还能在如下事实中得到证明。斯密也曾明确征引自己这位朋友的权威论述，但主要是将他视为一位历史学家和道德哲学家，而非经济理论的原创者——二人在经济学问题上可能有太多的意见分歧，斯密不想予以公开。[5] 从苏格兰的角度看，更为合适的说法或许是，斯密本打算把《国富论》献给自己这位即将告别人世的朋友，而不是献给重农主义在法国的创始人、新亡的弗朗索瓦·魁奈(Smith 1980，p. 304)。除了休谟、弗朗西斯·哈奇森这两个明显的例外——实际上，凯姆斯也可以算是个例外，斯密的两部主要著作《道德情操论》(1759)和《国富论》都没有提及其他的苏格兰哲学家。他甚至忽略了自己的同时代人和弟子，如弗格森和米勒，这二人到1776年已经出版了自己的作品，分别是《文明社会史论》(1767)和《关于等级差别的思考》(1771)，这些作品被后来的苏格兰启蒙运动研究者视为与斯密本人的作品有非常紧密的联系，理应享有共同的标签。

我们应该将这些视为斯密天生心胸狭隘的表现，还是视为一种证据，表明斯密意识到自己的独创性，有理由把自己看作是全新体系的构建者？这取决于我们对于那个“关于完美自由与正义的自然体系”持什么样的立场，那个体系是《国富论》的精华，你到底是把它看作某种对商业社会运作机制的分析，还是一种疗方？斯密声称自己很早就独立地阐述这一体系，这当然指的是他在要人们注意他自1751年起先是在爱丁堡大学任教、后来在格拉斯哥大学任道德哲学教授期间的讲义内容时，他急切表达的主张(Smith 1980，pp. 321—322)。为突出自己作品的这一特征，斯密杜撰了“重商主义体系”一词，作为贬义词，用来概括现有经济思想的主要特征，并且私下示意，他要对它发起一场“非常猛烈的攻击”(*Corr.*，p. 251)。正如斯图尔特指出的，斯密“以一种自己的政治著作里少有的义愤笔调”，谴责商人和制造业主为满足自己的利益，不惜牺牲社会其他群体的利益，指责他们齐心协力地愚弄立法者，使他们制定一套由补贴、专卖权和

447

5　在《国富论》中，对休谟关于纸币的论述的中立性引用和对休谟关于利息论述的明确拥护是一个例外。*LJB* 中包括了对休谟文章的更多评论(如 p. 507)，但这些评论也怀疑当休谟在写关于纸币的文章时是否能避免重商主义的错误。

其他排他性特权组成的非自由主义方案(Smith 1980, p.316)。当斯密那部让人翘首以盼的著作终于问世时,他的那几位苏格兰朋友所津津乐道的,也正是该书的这一特色。他们指出斯密的成就在思想上前无古人,当今也无人能出其右;此外,他们大谈斯密如何颠覆了"商人们所有自私自利的诡辩"(*Corr*., pp.186—194)。

这些贺信还把斯密的成就说成是对"政治科学"的贡献,而不是说对"政治经济学"的贡献。在这一点上,他们赞同斯密的决定——不追随斯图尔特把这一术语用在书名中,也赞成他在行文中少用这一术语的做法。斯密使用这个术语主要在第四卷中,该卷讨论的是在重商主义和重农主义这两个现存的政治经济学体系中政策的意涵,由此强调与立法艺术的关系,或它们在实际运用中对于决策的关系。据此,斯密为政治经济学的实际目标给出了相当惯常的定义,那就是,"(首先)为人们提供充分的收入或生计,更恰当地说,是使人们有能力为自己提供这样的收入或生计;其次,为国家或共同体提供足够维持公共服务的收入。"(*WN*, IV.1)但是,政治经济学也被定义为"关于政治家或立法者的科学的一个分支",这提醒人们,《国富论》原先是作为斯密的自然法演讲的一部分的,它讨论的是"治安、岁入和军备";这也说明,斯密有一个更大的学术规划,政治经济学显然是从属于这一规划的。

斯密这部作品的视野再次得到了其早期苏格兰读者的认可。弗格森给《国富论》做了一个预告。他指出,"与科学领域的任何课题上已经发生过的情况相类似,公众或许很快就会获得一种关于国民经济的理论。"同时,他也借机强调,斯密的这本著作证明了自己的观点:商业和财富并不构成"国民幸福的全部",因此不可能是"任何国家的首要目标"(Ferguson 1995b, p.140n)。向这本书的潜在读者强调,财富增长的全部原理终于大白于天下,这似乎是一个奇怪的想法;但是,这种想法包含着一种洞察、一种美好的设想,本章最后一节将对此做出更充分的考察。

在一些人看来,在19世纪最初三十多年,一种更为狭窄、更为独立的政治经济学的创生,代表了《国富论》中某些经济学理论的一种自然发展——这一点无须赘言,因此就可以忽略斯密思想的广阔维度了。然而,当《国富论》被当成一种封闭的经济分析时,我们就忽略了很多的关键因素,无法理解斯密在18世 448

纪语境下的原创性。最近，又一批当年学生们听他的法学讲座时所做的笔记被发现，这使人们有可能重建——至少可以大致勾画出——斯密"关于法律与政府的理论与历史"。斯密临终前将有关著述与其他一些未出版的作品一道付之一炬。这些讲演提供了一座连接《国富论》和《道德情操论》的桥梁，斯密在《道德情操论》中阐释了自己的自然正义理论。这些讲演不但提供了这一理论所必需的那些历史要素（这个理论是用迄现存商业社会为止的历史阶段的术语来表述的），而且还有助于解释为什么在《国富论》中关于正义的思考常常加强了基于利害的判断，有助于解释为什么"自然权利"的术语在界定立法者可能对公民造成的伤害以及公民相互之间可能造成的伤害时起着重要作用（参见 Haakonssen 1981；Winch 1983）。

斯密关于立法者的研究，绝不是某项未完成计划的原始残余。这项以自然法学为依托的研究使人们得以理解他的宏大抱负以及他的创新自信。正是在这样一个架构里，斯密就能够对很多先前被误认为是政治经济学里的智慧的许多东西加以回收和重新定位（Winch 1992）。而且，与所有开创性著作一样，这种重新定位并不局限于某一学说和视角，而是追溯到广阔的领域，足以涵盖经济学、政治学以及"市民学"等具有非法学特征的学科的势力范围。这一系列变化的结果，就是产生了这样一部作品：即便那些现有模式有所借鉴，但已与它们分道扬镳。

那些模式不妨通过其民族标签来加以区分。它们包括斯密曾难得大度地提到的那些"研究商业问题的最好的英格兰学者"以及魁奈及其法国的追随者们。斯密认为后者提出的重农体系是"已经出版的讨论政治经济学这一问题的论著里最接近真理的路径"（*WN*，IV.ix.38）。最后，或许有人还会提到，斯密称一些人为"信奉共和原则的人"，其中有些就是他的苏格兰同乡，并且观点接近弗格森，但对于这些人的忧虑，斯密以某种方式或分享，或回应，或无视（Winch 2002）。449

二、重商主义国家中的立法者与政客

任何人如果从斯密的立法科学出发去研究斯密的政治经济学，都会面对一

个基本的矛盾。按照“自由放任、自由通行”这一口号，立法者几乎无事可做；不过斯密并没有采用这一法国口号，而后来的评论家们觉得这一口号不可抗拒。立法者应该养成的品德，似乎更应该是好问穷思的哲学家和科学家的那些品德，而不应是那些喜欢造势、追求结果的人的品德。正是由于这个原因，在政治理论家的眼中，斯密是一位鼓吹在真正意义上摆脱政治的人物，其办法要么是以政治为代价来促进经济发展，要么是限制立法者意志发挥或公民积极参与的公共空间。自行运转的市场中有一只看不见的手，这只手在当下或可预见的将来调和着不同个人的不同决定；正如我们可以用无意中造成的许多有益结果来解释重大历史结局。为追求公共的善，人们使用计算理性，也使用政治意志，也提倡某些美德，但所有这些在解释斯密所说的那种革命时都没有被当作重要因素。斯密紧随休谟的脚步，将这种革命视为现代公民自由的源头：封建领地权力的衰落和能够公正实施法治的集权君主制的兴起，是“对公共幸福意义最为重大的革命”，它为商业社会走向繁荣创造了条件（*WN*，III.iv.17）。[6]

《国富论》中的很多内容，都可以被解读为是在论证我们为什么应当把大部分责任交给“事物的自然进程”。这里，比较一下斯图尔特关于政治家或立法者的那些论断，是有启发意义的，或者说，是有针对性的。斯图尔特说过，“在处理政治经济学的每个问题时，我经常设想有这样一位政治家，他作为政府首脑，系统地指挥着政府的每个部门”(Steuart 1767，I，p.122；另见 Eltis and Skinner in Mair 1990)。尽管斯图尔特认识到体制和经济实力对政治家的行为构成限制，他仍然赋予政治家以监督和促进雇佣活动中实现劳动人口最优化分配的责任。这一观点被斯密坚决地否定了： 450

> 如果政治家企图指导私人应如何运用他们的资本，那不仅是自寻烦恼地去注意最不需注意的问题，而且是僭取一种不能放心地托付给任何个人，也不能放心地托付给任何委员会或参议院的权力。把这种权力交给一个大言不惭的、荒唐地自认为有资格行使它的人，是再危险不过的了。（*WN*，IV.ii.10）

6　关于斯密与休谟在这个问题上的联系，在 Forbes 1976 中第一次得到考察。

这里，与其说斯密将斯图尔特视为重商主义的提倡者，不如说他是强调斯图尔特是在说立法者在为各种不同原则所动时，还应当尊重经济人的知识——经济人在自己的事务方面，拥有的知识比那些只知照章办事的所谓“设计者”、“制度人”要丰富得多。虽然不能说每个人在任何情况下都有“通常的英明”，但大多数人的确如此；但在“相容为安”的环境下，自由竞争支配着一切，公正的法律得到执行，促进繁荣的最好办法，就是听任那个“改善我们状况的愿望”，这是每个人从摇篮到坟墓都会有的愿望。

善意的不作为或消极的作为似乎就是斯密所讨论的立法者的品质。他的职责是，使伤害最小化，避免在社会中损害某些阶层或集团而使另一些阶层或集团受益，废除一切或公开授权或暗地怂恿破坏公共利益的制度和政策。当然，这些并不是斯密所讨论的立法者所要具备的唯一品质，这一点容后文再述；但在这里也不妨指出，斯密建议取缔重商主义国家的那些被误导的、不公正的法律，而这就需要一个重大的立法纲领。立法者与纯粹的政客* 形成鲜明对比，后者是“阴险狡猾的动物”，需要对“动荡局势”做出反应（*WN*，IV.ii.39）。政客追随重商主义国家中，特别是英国这样的国家中“强词夺理的局部利益”，这为那些不合法的、超越议会之外的压力集团——比如“过度膨胀的常备军”——威慑立法者提供了空间（*WN*，IV.ii.43）。如果这个世界完全被政客所统治，就不会有立法者施展智慧的空间。立法者科学在 18 世纪已经变得日益重要，斯密决心为其中一个分支阐释支配人的行为的原则，而这就是他所认为的立法者智慧。在这一点上，斯密需要一位政治家，哪怕是像斯图尔特所说的那种理想人物。

451　经济论战是斯密进行论战的一部分。为加强辩论效果，斯密将对手统称为“重商主义制度的江湖郎中”。斯密的进攻在几个方面展开。首先，斯密将消费者的利益提升到生产者的利益之上。他的这种反同业行会的动议远远超越了对商人和制造业主“垄断精神”的抨击，而且包括谴责官僚们“疏忽、挥霍和渎职”，谴责教师们的懒惰，因为他们的收入不是来自于他们对学生的优良服务，而是来自于像牛津诸学院这样的同业实体。第二，他批判了重商主义把货币混同于国民财富的真实来源。“硬币崇拜”（specie-fetishism）导致对外贸的制度

---

* 在第 15 章等处的论述中，政治家（stateman）与政客（politican）有着重要差别。——译者

性高估，其结果是伤害了更庞大、更有意义的城乡间国内贸易。它还创造出一个“妒忌性的”零和指标，一种称心如意的贸易平衡，一个反映国民经济成功的气压计，从中应该看到世界性的多边收益和经济上的互相依赖。消除这种崇拜是至关重要的，有助于强调劳动是“可用于支付一切的终极价值”，并由此强调劳动分工所带来的劳动生产力的提高才是扩大真实财富的最重要途径之一。当然，在现代社会，凝结在商品中的劳动量不能解释交换价值；在现代社会，劳动担负着日益不同的任务，提出了不同层次的技术要求，同时，土地的回报（地租）和资本的回报（利润）必须与工资一样，获得作为自然价格构成要素的地位。然而，对斯密来说，虽然随着经济的增长，工资会上升，货物的自然价格会下降或维持不变，但是从长时间看，购买商品所需要的劳动量或付出量，仍然是衡量福利收益的最佳尺度。

第三，与上述两点相关，不管是评估财富时，还是评估福利时，斯密都将重点从利润转向了工资。在竞争条件下，利润会随着经济增长而下降，但实际工资（以及租金）反而会上升：“大笔的劳动报酬……作为一种必然结果，因此也是国民财富增长的自然象征”（*WN*，I. viii. 27）。抱怨工资太高，以及由此带来的奢侈品泛滥和工薪阶层休闲时间的延长，理由是它们提高了成本却降低了付出；这是重商主义的又一谬误。实际上，高工资促进了人口增长，改善了人的健康状况，从而提高了劳动者的生产力。在定义什么是真正的富足时，斯密指出，劳动者所绝对分享的年度产出增长，是公平合理的附加条件之一。他说：

> 社会中绝大多数人的环境的改善，绝不应被视为对整体构成不便。如果一个社会中绝大多数成员贫穷而悲惨，就不能确保这个社会的繁荣和幸福。另外，完全公平的是，那些为所有人提供衣食住的人们，应当享有他们自己劳动的成果，以使他们自己能够维持相当水准的衣食住条件。（*WN*，I. viii. 36）

452

三、增长的条件

对于上述关于斯密经济模型的概述，还应增添一个至关重要的因素，这将

有助于说明斯密在引入、修改和调整自己的研究主题方面的独特能力。在《国富论》第一卷中，劳动生产率的提高被赋予了突出的地位；而在第二卷，斯密指出，这只有在先有了资本积累，并且现存的资本股金维持不变，从而使市场得以扩大时才有可能。斯密借用法国经济学家的繁琐术语，指出增长不仅仅依赖于劳动所需要的"技能、灵巧和判断"，而且也依赖于生产性劳动与非生产性劳动中所投入的劳动力的比例。在封建社会，你可以说后者就等同于地主——他们有资格得到劳动者基本需要之外的一切剩余——花在"卑贱的仆人"和供养武装随从上的非生产性消耗。但把这种区分运用到复杂的商业社会时，困难就出现了，因为剩余可以转化为利润、租金，甚至于由工资而来的少量储蓄等形式，而政府还通过税收和借贷扩大占有剩余的份额。

斯密假定，只要私人财产得到充分保障，一个人一定会"完全疯狂地"、非生产性地使用自己的储蓄，也就是说，不愿意通过雇佣劳动来创造利润，也不愿意借钱给他人这样做以收取利息；由此，斯密大胆地区分了个人节余的生产性使用，与人们普遍热衷的非生产性公共挥霍——战争依然是非生产性的最好例子。公共挥霍会使国家变得贫穷，斯密在这个问题上付出了煞费苦心的警告；然而，当认识到某些为真正的公共目的所做的政府开支是必需的和合理的时候，这种警告却遇到了困难。斯密还尝试用一种听上去很规范的方法（斯密确 453 曾为了某些规范化目的这样做过），区分哪些属于个人花费，对象是可买卖的或耐久的（或既可买卖又耐久的）实物或服务上，哪些属于个人挥霍，像旧时代那样耗尽自家财产，终致负债累累；但这种分析又遇到了新的困难。面对这些困难，生产性/非生产性消费的二分法要能自圆其说，就只能说斯密其实是希望人们注意区分两类行为，一类是个人投资之类的活动，它能推动增长；另一类是个人用于服务或耐久消费品上的消费，或者政府消费之类的活动，它只是一种收入循环，与政府消费之类活动之间的区别。后者不过是维持循环流动，但前者能促进经济增长，并且其使用劳动的方式，能有利于未来的经济增长能力。

斯密强调个人节俭和资本积累；作为反对"英格兰式"或重商主义模式的政治经济学的一部分，这种强调使他能够用一种长期的、动态的视角，代替贸易平衡，作为衡量增长和国家繁荣的晴雨表。那些能够在年产出与年消费之间维持一种正平衡的国家，就具有创造财富的良好能力，而不管它们的贸易是否平衡。

这些国家掌握着各种使资本股份增值的手段，并且，由于这意味着对劳动需求的增加，就成为真正“幸福的”的或进步的国家——在这些国家里，无论实际上已经多么富足，工资都仍然很高并且还会不断上涨。通过这样的分析，斯密认为，美国尽管在财富方面不及不列颠，但属于比不列颠更“兴旺”或者说繁荣的社会，因为工资取决于积累率而不是“国民财富的实际大小”（*WN*，I. viii. 22）。这种创新做法证明他书名中“国家”采用复数形式是正确的，他将国家分为“进步的”“静止的”和“衰落的”，美国居于谱系中的一端，而中国和印度则分别是“静止的”和“衰落的”国家的典型。

斯密强调资本积累，强调生产性使用一切形式的社会剩余，这一转变还使他能够在判断进步与衰退时，拉长考察视角；在这样的视角下，他所批判的就不再是商业欺诈，而是时人关于奢侈、人口下降以及即将到来的衰退的悲叹。斯密对各种华丽而耐久的个人与公共设施的容忍，甚于他对个人节俭的清教徒式评论。“宏伟的宫殿、奢华的别墅、大量的书籍、雕塑、图画等新奇之物，常常既是一种装饰，又是一种荣誉，不仅仅对邻国，而且对它们所属于的整个国家而言，都是如此。凡尔赛宫对法国来说是一种装饰，又是一种荣誉；斯托花园和威尔顿公园对英国来说也是如此。”（*WN*，II. iii. 39）相比其他非生产性服务支出，以及很多政府活动中的浪费，它们更为可取。但是，单个年度的年产量增长毕竟是缓慢的，其中个人节余的生产性运用至关重要；因此，衡量增长的最合适单位应该是几十年乃至几个世纪。人们总是把注意力集中在一个较短时期内的个别工业部门或个别地区，难怪“几乎每隔五年，就有几本书籍或小册子问世，说什么英格兰的国民财富正在锐减，制造业日趋凋零，商业衰落”（*WN*，II. iii. 33）。1777 年英国遭遇萨拉托加战败后，有人说“一个国家正出现大幅衰败”（Winch 1997）；对此，斯密的评价却相当平和与漠然，究其缘由，也是这样一种长时段观念。明智的观察者不会混淆微观经济上或明或暗的混乱症状与宏观经济上生产逐年稳定增长的信号——斯密尤其希望立法者能注意后一种信号。

454

虽然在《道德情操论》中，斯密运用“看不见的手”这一想象证明了富人的奢侈品消费能够促进就业，导致收入面向穷人重新分配，从而提供了一剂不平等的解毒剂（*TMS*，IV. i. 10）；但是，在有关奢侈、不平等和人口增长之间关系的长期辩论中，斯密没有直接加入罗伯特·华莱士、休谟或斯图尔特等组成的苏

格兰人阵营。在《国富论》第三卷中,沿着同样的思路,斯密解释了为什么为满足虚荣心的奢侈品消费会导致封建庄园的衰败。为满足自己"华而不实"的品味,大有产者被迫将本来独立的租地出让给那些先前过着"卑贱的附庸生活"的封建家臣(*WN*, III.iv)。但是,斯密在这里再次强调前文已经提到的节俭以及私人节余的生产性使用。斯密在这场争论中的介入,将焦点从静态循环和再分配转向扩张和增长,从而终结了当时关于奢侈的辩论,标志着各派观点开始被决定性地重新组合。

斯密出于自身目的借用法国经济学家的观念去区分生产性和非生产性劳动,他还采用了将每年总产值分为租金、利润和工资的三分法,这些都经常被人们视为某种信号,表明他在18世纪60年代旅法期间,将自己关于治安、岁入和军备的讲义转化到《国富论》中,从而结出了丰硕的思想成果。斯密与杜尔哥的关系,很可能是对后者的依赖,一直吸引了很多人的兴趣,这个例子再次让人怀疑斯密没有充分承认自己对他人的借鉴。[7] 斯密欣然承认法国理论"慷慨大度"传授的实际教训;实际上它们与斯密本人的思想的相似之处十分明显。斯密批评重商主义对于外贸的偏爱;他为多边自由贸易辩护;他向人们展示,是先有发展商业和制造业的"欧洲政策",再有农业繁荣,从而逆转了"致富的自然进程"。他所有的这些做法,都与法国经济学家试图取消科尔柏商业管制传统、激励制造业的做法并行不悖。但二者的前景不同,这又说明了斯密为什么能够自信地认为,那些支撑其自然自由思想体系的"分析"是卓越的和原创的。

455

大家都知道,斯密对重农主义体系的主要批评是,它错误地认为只有在农业中,人们的劳动才是直接与自然相联,才可能通过租金的形式取得一种净剩余;随之而来的错误是,商业和制造业被看作是无成果的或非生产性的,只是以工资和利润的形式返还初始的生产成本。斯密承认农业更具生产性,并且在国家资本的任何级别的自然使用中占据着最重要的位置;但他并不认为,劳动和资本在商业和制造业中的运用,仅仅是对农业活动的有用的、但没有生产性效果的补充。根据斯密的观点,商业和制造业也是生产性行为,它们也产生了一种净剩余,可以像地租一样作为未来的积累。实际上,由于商人和制造业主"自然地比有产者和耕种者更节俭和更善于储蓄",他们更可能通过生产性的投资

7 见 Groenewegen 1969 中对杜尔哥和斯密文风的富有见地的研究。

而增加每年的社会产品。斯密已经在《国富论》第一卷中详细证明过，通过劳动分工，制造业在改善物质生产能力方面比农业提供了更多的机会，所以斯密很难接受任何将制造业视为增长的次要方式的思想体系。

斯密和他的法国同行在立法者的作用问题上也有着深刻的分歧。重农主义理论预设，“只有靠某种精致的政体”，国家才能繁荣；除此之外的其他一切政体都可能包含着某种致命性问题。斯密在这里把魁奈说成是“一位非常善于玄想的医师”，指责他沉溺于没有根据的悲叹；这些说法尽管并非完全出格，但要比斯密在《道德情操论》中提出的另一指责更不合适。“制度人”曾坚持要彻底地贯彻魁奈的“政策和法律上的完美观念”，因此魁奈和他的追随者对于“制度人”的专横是负有责任的（*TMS*，VI.ii.2.18）。魁奈等人没有注意到，虽然“立法者－医师”在有意无意间使用着自己的秘方，但在经济生活中，仍有某些自然的疗方，起着类似于使病人康复的作用。重农主义者强调完美，但他们忘记了，“如果说一个国家缺乏完美的自由和完美的正义就不算繁荣的话，那么这个世界上就没有一个国家曾经是繁荣的了”（*WN*，IV.ix.28）。 456

我们似乎回到了静止的、几乎无意志的世界，在那个世界，立法者采取了一个纯粹冥想的姿态。更恰当地说，斯密对法国经济学家的批评应被视为他的现实主义态度的一个证明，它证明斯密不仅正视了“体系精神”在被运用到人类事务中时的危险，而且提出了立法者在对一个不完美的世界进行变革时所面临的实际问题。斯密对他自己的思想体系所起的作用并未寄予厚望，这是众所周知的。“实际上，期望贸易自由在大不列颠得以完全恢复，就像期望大洋国或乌托邦能被建成一样荒唐”（*WN*，IV.ii.43）。斯密称赞1772年的《谷物法》，指出：“尽管有着诸多不完善之处……但我们也许可以像评价梭伦的法律那样评价它；也就是说，尽管它本身不是最好的，但在那个时代的兴趣、成见和脾性中，它是最好的。也许假以时日，它会变得更好。”[8] 这就是立法者的指导准则。斯密考虑到了现有的利益以及公众意见，尽管其中不乏傲慢和无知；这符合渐近主义的，即，不期望这一代人能解决下一代的问题。这为斯密思想赋予了一种确凿的保守主义品质，这是一种与休谟相关的怀疑主义品质，主张回避对未知的未来进行大规模的推测。对这一点，我们还可以这样来看，即，它是一种不是历

8 *WN*.IV.v.b.53；也可见于 *TMS*，VI.ii.2.16；Winch 1983。

史主义的历史意识。将知识运用到社会和政治问题上,从而对完美的前景进行推测,这样的方法得到了杜尔哥的学生孔多塞,以及在一个更小的程度上得到了杜格尔德·斯图尔特的运用,但这种运用超出了它所能发挥作用的范围。但话说回来,这种推测尽管可能是谨慎的和回顾性的,但也仍然包含了某种知识形式,而不是对智慧在商业社会的政治生活中的作用的简单否定。

457

四、立法者在商业社会中的积极责任

斯密主张在经济领域实行有限的政府干预,但如果据此推测他指的是需要一个弱政府,或仅仅追求具有经济特征的立法目标,那也是一个错误。在这一点上,弗格森关于不要将私人的富裕等同于"国家幸福的总和"的说法,看来是适当的。这一说法还让我们重新看待斯密与苏格兰"文人圈"的关系,因为从中我们可以看出弗格森对与斯密实现联合的渴望之情。但是,斯密所剖析的商业社会在道德与市民方面的负面影响,以及他为抵制或尽可能降低那些影响而提出的制度性疗方,在这里依然是个困难。在这些问题上,斯密通常与休谟一起,采取了一种与弗格森以及其他同胞不同的政治立场,后者在18世纪晚期的苏格兰素有"温和派文人"之称。

《国富论》第五卷的目的是证明,在司法、国防、教育和公共事业领域,立法者负有积极义务,承担着其他任何机构不能承担的责任。这些义务是正当的,因为,个人供应的短缺需要得到改善,商业社会所带来的那些令人不快和始料未及的副产品必须得到处理,得到"政府的严重关注"。公正,即保护"每个社会成员不受其他成员的不公或压迫",具有特殊意义(*WN*, V.i.b.I)。这种公正被列入了斯密早先规模宏大的法学研究计划之中,在证明的过程中,斯密与休谟一样,相信颁布双向正义的法规,以保护人身和财产,保护富裕,消除贫穷,是社会存在的基础,也是后封建时代市民自由观念的基础。实际上,它是一切常规政府存在的首要理由。商业社会创造出了更加复杂的财产形式,也增加了公民互相伤害的可能性。其结果是,立法者可能需要更加积极地监督正义法律的执行,并且更加灵活地运用制度和法令去改变现状。与后来的某些英国政治经济学家不同,斯密无须面对增长和生活水平的自然限制这类问题。没有哪个国

458

家能够取得“它的土壤和气候等自然条件以及它相对于周边国家的地理位置所允许取得的全部财富。”甚至中国在它的静止状态中也因“其法律和制度的性质”的限制而不能取得进一步的增长。在这些方面，人们可以说，斯密是目标性政府的提倡者；他对政府其他必要机构特别是国防机构的态度，同样说明了这种偏好。

我们同样清楚，如果说斯密希望——但没想到它很快变成现实——在经济领域，立法者的行为不要过于扩张、过于细化，那么在富裕的商业社会中，他则完全希望立法者能够征收更大比例的年产出。正由于某些耐久的华丽工程是一个国家的“装饰和荣誉”，可以预料，维持君主尊严的支出将随着臣民财富的增加而上升。在斯密的演说和后来的《国富论》第五卷中，斯密将他的这类概括扩展到了政府的所有方面：

> 我们可以观察到，维持一个文明国家中的政府，要比维持一个野蛮国家的政府昂贵得多；当我们说一个政府比其他政府更加昂贵时，就等于说这个国家比其他国家更加进步。说政府是昂贵的和人民没有被压迫，就等于说人民是富有的。文明国家中的许多必要的开支，在野蛮国家里是没有场合使用的。军队、舰队、城堡以及公共建筑、法官和政府官员必须由财政来支持，如果缺少了这些，混乱就随之而来。（*LJB*，pp.530—531）

但是，就《国富论》中提到的政府开支的非生产性特征而言，问题就在于如何制定有效的措施，既增设必要的政府机构，同时又不能牺牲私人的财富积累。由于现代政府有能力通过借贷来补充税收收入，这就助长了公共的挥霍无度的危险。不列颠是举债技术的先驱；斯密毫不怀疑“不列颠有幸从未出现过一个过于节俭的政府”（*WN*，II.iii.36）。他提出各种方法来降低日渐增加的公共债务的影响——他习惯把那些影响称为“败坏性的支出”；但是他的语气比休谟论对这个问题的论述更少警告意味，这首先是因为斯密相信经济增长能使债务负担更容易处理——避免悲观的另一个方法是把目光放长远一点。斯密对重农主义者的完美主义倾向提出了批评；与此一致，他认为，个人节俭行为的基础是人们改善生活的天然欲望，因此个人节俭带有一定的修复功能，它常常强大到足 459

以补偿公共机构挥金如土的劣性所造成的损失。

在英国，与法国的连年征战导致债务日渐增长；与此同时，要求北美殖民地分摊帝国的民政和军事开支，也遇到了种种阻碍。当斯密的作品即将完成时，殖民地的反叛正浮出海面，也成了他作品的中心议题。弗格森和其他苏格兰人曾认为，一旦用军事手段降服北美殖民地的做法最终失败，将导致灾难性的结果；相比之下，斯密一向坚持应该用和平方式解决英帝国的困难。放弃商业帝国华而不实的计划，实际上就是在完全务实地提倡，制订不列颠的目标要考虑其"平凡真实"的经济状况。接下来的各种事件，使得这一目标在无须政治家干预的情况下变成了现实；但这并没有贬低斯密独出心裁的设计，即，要为不列颠及其北美殖民地设计一套宏大的对策，以建立一种旨在将跨大西洋的自由贸易与完全的财政和谐结合起来的制度性联盟。斯密将这一计划称为一种乌托邦方案，认为它的主要用途在于证明令人满意的帝国应当具备的条件（参见Winch 1978，ch. 7）。但这也证实了斯密与休谟所共有的那种立法者学说的一贯特征：相信立法机构和宪法机制能够以最好的方式协调私人利益和公共目的，阻止牺牲公共利益以满足私人利益。某种程度的政治上的"管理和说服"总是必要的，并且无疑优于更加"暴力"的统治方式。尽管这样的机制不像时钟那样运行精确，但是与其他仅仅依赖美德或公共精神的体制相比，这种机制提供了更好的保护方式。实际上，斯密提出了极为丰富的、切实可行的制度安排，它们将保证那些由社团实体维护、并从纳税人中获得财政支持的服务机构，能够根据绩效原则去组织。[9] 这样一来，斯密对社团实体的疑虑，可以被解读为对法律、宗教、官僚以及教育等组织之缺陷的处理。

军事体制方面提出了一些完全不同的问题，成为苏格兰"温和派文人"的核心关注。[10] 以爱丁堡为基地的波克俱乐部发起建设苏格兰民兵力量的运动，成为他们诸多学术和政治行为的焦点。弗格森在其中是一个头面人物，而休谟和斯密则比较消极。作为一位自诩的"好战的哲学家"，弗格森十分重视在平民中尽量保存卫国战争所需要的意志和能力；他赞同斯密的观点，认为商业国家在防

460

9　见 Rosenberg 1960 中从经济学视角所写的文章，以及 Robertson 1983a 中从政治学视角所写的文章。

10　见 Robertson 1985；Sher 1985，chs. 5—6；Winch 1978，ch. 5。

范落后国家因日益增加的嫉妒而发动攻击时，面临着特殊的困难。斯密曾提出，某些情况下，为了国家安全必须牺牲富足："当国防……比丰裕有更大的重要性时，《航海条例》也许是英格兰各项制度中最英明的。"（*WN*，Ⅳ.ii.30）对此弗格森也不反对。斯密在他论述国防和教育的章节中，曾不得不指出，尚武精神的丧失与商业社会中的劳动分工密切相关，这是十分严重的问题；对此弗格森也表示同意。弗格森及其波克俱乐部的朋友们不能同意的是斯密所得出的结论："民兵……总是比纪律良好、受过严格训练的常备军逊色一等。"（*WN*，Ⅴ.i.a.23）这个结论的基础是：现代战争在金钱和技术上的需要日益增长，这带来劳动的社会分工日益深化。创建职业军队需要积极的干预，因为公民个人只专注于自己的经济活动，这占据了他们的大部分时间，吸引了他们的天然嗜好；若没有"国家的智慧"，就不可能出现一种矫正这些的力量。

斯密发现，在常备军"无可比拟的优越性"这一问题上，他与自己的那些苏格兰朋友和"共和原则的拥护者"观点不一。但是，他仍然支持组建民兵，认为它不仅可以成为职业军队的一种补充，更主要的，是为了"防止精神上的伤害、残缺和卑贱，以及由此必然带来的怯懦之气"在整个社会的蔓延（*WN*，Ⅴ.i.f.60）。因此，斯密认为，民兵不仅可能有益于军事，而且随着教区式大众教育的建立，还成了拯救社会大众中日益衰弱的"智识、友善和尚武美德"的一种措施。劳动分工的这些后果虽然始料未及，但也无法避免，不可能因其工作场所的改善而解决。"在一个文明社会中，麻木和愚蠢似乎如此普遍，以至于所有下等人的理解力都变得迟钝"；在克服这一问题上，国家有着或直接或间接的影响力。教育是"派系内讧和煽动性言论"的解毒剂。它让人具有个人责任感，尊重"合法上级"，并具备关于公共事务的知识；这些对于"自由国家"的良好秩序来说，都是必要的（*WN*，Ⅴ.i.f.61）。 461

在这样处理国防和教育问题时，斯密认识到，立法者有义务保护身份较低的公民和改善他们的"习性"。在《道德情操论》中，他举了一个"不完善的权利"的例子；这个例子意在说明，必须动员政治力量，大力加强消极但完善的双向正义的权利。在所有文明国家中，立法者被授予权力，"通过建立良好的纪律、抑制各种恶和不当，促进共同体的繁荣；因此，他可以制定规则，但那不仅仅是为了制止公民间的相互伤害，而且也在某种程度上要求政府机构保持与公民的双

向正义。”但出于一贯的风格，斯密随即又补充道：“然而，在立法者的所有职责中，这或许最需要精细和克制，以确保那些规则得到恰当而准确的实施。忽略了这一点，将使共同体陷于巨大的混乱和失范；而过于强调它又将毁灭所有自由、安全和正义”(*TMS*, II.ii.i.8)。可以说，弗格森会把这种排序颠倒过来；因为弗格森强调，在一个社会中，担负领导功能的公民必须具备道德品质：“如果对同等的公正和自由的追求，以所有阶级变得同样奴颜婢膝和唯利是图而终结，我们就造就了一种希洛人* 的国家，也就没有自由的公民了”(Ferguson 1995b, p.177)。

为劳动分工中处于不利地位的人赋予更大的、但必须负责任的行为能力，并不一定意味着为他们准备好了政治自由或者未来的民主角色(Roberston 1985)。在这个问题上，斯密所论甚少；正当法国大革命如火如荼，大众主权可望成为欧洲政治的中心之际，斯密溘然长逝。而他确实说过的那些话则表明，代议制度具有一定程度的合法性，能够限制“政府的利益”，限制那些“蹂躏政府、践踏国家实体法，使其背离自然正义方向的特殊等级的利益，由此促进了公民自由，并对政府稳定做出了首要贡献。”(*TMS*, VII.iv.36)斯密主张应该允许民众宗教派别大量繁衍，对艺术给予公共支持，以便削弱造成宗教狂热的清教势力；但是，这些疗方与他的教育思想一道，远不止是为了让下层民众把自己的职业做得更好。教育有助于那些人理解，他们的利益何以与社会其他阶层的利益相联系，并使他们更好地把握人皆具备的那些自然权利。这样，斯密再次与休谟走到了一起，他们都认为，既然舆论是所有形式的政府的基础，特别是那些既享有“自由”制度的好处，又承担相应风险的政府的基础，那么，能够进行独立判断的大众就是有益于公共利益的。

462

这里有一个与弗格森的鲜明对比：弗格森似乎认为，在商业社会中，低等级的人的情况是如此难以改进，他们不适合任何政治角色，即便减少它们的诸多毛病，把他们组合成舆论群体也不行。弗格森最大的担忧在于，那些本应当担任政治和军事领导角色的人，会沉迷于纯粹职业性活动和其他经济活动，其后果是人格的分裂，并伴随着“社会共同纽带”瓦解的危险，以及向衰落和专制的

* 希洛人(helots)，古希腊斯巴达城邦里的奴隶。——译者

退化。[11]斯密也关注中上阶层的品质，只不过他相信他们的职业和社会地位为他们维持和提高个人品格提供了令人满意的机会。但是，斯密并不认为他们能与经济生活中的腐败绝缘，而是提出，国家应该给他们强加一种精英义务，使他们在"被允许从事任何自由职业"，或能"作为信托或利润部门的体面的候选人而被接受"之前，取得一种经认证的"科学和哲学"资质。

斯密选择在教育语境中讨论这一问题，由此含蓄地反驳了弗格森的诊治方案。政治精英的领导如何才能充满活力？斯密是如何对待这个让弗格森大伤脑筋的问题的，他的态度只能从其他各种资料中来寻找。斯密对作为一个经济阶级的土地所有者常常抱有较大的同情，而在拿破仑战争期间，当《谷物法》变成了土地所有者和社会其他阶层的论辩战场后，绝大多数后继的政治经济学家都不太可能怀有这种态度。在斯密看来，土地所有者相比商人和制造业主，更少倾向于"垄断精神"。他们作为收租金者与国家在利益上是一致的，这大体上意味着，"当公众考虑商业或治安规则时，土地所有者从不会起误导作用"（*WN*，I.xi.8）。土地所有者的主要缺点是缺乏知识和不懂得运用知识，这与他们"轻松和安全的处境"有关，是怠惰的自然结果。斯密也严厉批评大地产者，指责他们从长子继承制等不正当的封建残余中获益，结果却忽略了改进祖业的责任。这个问题在苏格兰特别突出；它使斯密愤怒谴责那些贵族垄断者，指责他们忽略了自己"对上帝、对国家、对后代的责任，这是非常可耻、非常愚蠢的疏忽"（*Corr*，p.32）。他提议采取一项干预措施，即征收一种差额土地税，以激励土地所有者从事农业，不过这样一来，必须把所有大农场的管理权交给"清醒和敬业的承租人"，尤其是那些已经在商业中获得经验的人，而不是交给"懒惰和挥金如土的管家"（*WN*，V.ii，c.15）。 463

这一提议表明，斯密欢迎商业社会把国家资源的管理权交给更积极和更有辨别能力的决策者和雇佣劳动者，与那些好逸恶劳的人相比，这些人更少依靠地位和权力，"自然最愿意积累"（*WN*，IV，vii.c.61）。斯密欢迎将商业精神更广泛地传播开来。因此，或许我们可以得出结论，他更乐于看到土地所有者更有效地履行自己的经济角色，而不是脱离那些角色。这里充分体现出斯密的现代精神以及对社会转变的认同，这后来吸引了托马斯·潘恩的热烈关注。

11　Ferguson 1995B，p.208；又见 Forbes 对 Ferguson 的导言，1966，以及 Kettler 1965，1967。

今天绝大多数苏格兰文人圈的研究者都认为，斯密和休谟在公共美德问题上都不像自己的同胞们那般充满热情（Robertson 1983a，1983b；Sher 1985）。在弗格森的眼中，这二人的观点受到了一种过度怀疑主义与道德乐观主义的混合物的消极影响。弗格森在国民身上看到的破坏比斯密所承认的要少得多："这个国家的绅士和农夫不需要用哲学家的权威使自己变得懒散，并无视自己可能拥有的各种资源，特别是在某种极端困难的情况下，上帝知道，那种压力近在咫尺"（*Corr*，p.194）。实际上，斯密的长时段视角非但没有明显的哲学说教色彩，反而更加实用。你尽可以说它们有过多的沉思冥想，只要不与宿命论相混淆就可以。保守主义的标签可以同时贴到这两人的立场上，但是由斯密和休谟所提出的这一学说没有类似于后来的埃德蒙·柏克的神秘，也没有弗格森的疑虑。

在商业社会中，"每个人……一定程度上都变成了一个商人。"这样的商业464社会除了带来经济利益外，还带来了更大的独立性和更高标准的诚实、守时和文明。对商人阿谀奉承要比对封建诸侯阿谀奉承好得多。但是种种美德的丧失，也带来严重的问题。精打细算乃是人的行动必须首先具备的动力，但比起那些无关商业追求的更加大度的、英雄主义的和高贵的情感，只配得到"冷冷的尊重"。商业社会只受公正法则的支配，只要求准确无误地履行各项契约性义务，这样的社会可能也需要人与人之间的尊重，但那并不特别重要（*TMS*，II.ii.3.2）。然而，任何人若想回到那个仁慈主宰一切的世界，回到舒适的大家庭的怀抱，念念不忘往昔的封建依附和无序状态，都注定无法生存。在很多领域，亲情和友谊仍起着支配作用，人际关系并非在任何领域都受精打细算的驱使；并且，如果在公共领域，不能指望仁慈和公共精神，那也不意味着它们应被压制，或者它们对任何文明社会来说无非是一种修饰。

由于社会竞争和对虚荣优雅之物的追逐，导致了欲望的无限膨胀，助长了道德情感的腐败，以及对富有和权势的羡慕之情。这是任何怀有禁欲苦行情绪的哲学家都不会赞同的；但是，现实的结果却真正足以反驳卢梭在谴责"虚荣"（*amour propre*）时所表达的种种担心。可以设想，只要接受卢梭诊断这个问题时所提出的乌托邦式和共和制解决方案，那么按照对文明和现代的理解，都会牺牲太多的自由而打击斯密（和休谟）的思想（Ignatieff 1984，ch.4；Winch

1992)。斯密关于立法者的学说告诫后人,商业社会并非是靠不住的,它的缺陷既可以缩小,也能够被忍受,简言之,它为社会生存提供了一个可行的基础,它的全部潜力还有待于挖掘。

斯密选择从苏格兰的外省位置来考察这一正在展开的景象。自1707年起,这里提供了一个远离"宗派和野心之争"的观察点(*WN*, V.iii.90),这个观察点比伦敦更适合斯密在《国富论》中努力保持的那种公正立场。但是,在这一点上,苏格兰与其说是一个地点,毋宁说是一块思想国度。从后来的丰硕成果看,斯密体系中的立法者学说,是对这个思想国度的贡献,也完全体现了民族的特点。

第十六章　所有权、共同体和公民权

迈克尔·索南斯切

一、序言:巴贝夫

早在1793年5月,弗朗索瓦·诺埃尔·巴贝夫就改名为格拉古·巴贝夫,以此表示自己献身将所有权、共同体和公民权相连的理念(特别是捍卫正义在现代世界的地位),这导致了他后来,准确地说是三年以后被捕,最终于1797年以阴谋推翻法兰西第一共和国政府的罪名被处死。格拉古·巴贝夫在1793年5月7日的一封致巴黎公社*检察官尼古拉·肖美特的公开信中第一次使用这个名字(这位检察官也将自己的名字改为阿那克萨哥拉,表示追随公元前6世纪斯基泰人领袖、被希腊犬儒学派哲学所称颂的雅典奢靡之风批评家)。当时正值1793年5月9日至10日巴黎人民起义的前夜。巴黎公社及其四十八个区的一些领导人发动这次武装起义,试图迫使法国国民公会在新的共和主义的《人权宣言》中,把他们所主张的"真正的平等"原则写进关于私有财产权的条款。但这次起义中途流产。在信中,巴贝夫呼吁肖美特带头劝说国民公会接受七项有关私有财产规模和范围的附加条款;实际上,1793年4月24日,雅各宾派领导人马克西米利安·罗伯斯庇尔在国民公会的一次演讲中,已经主张将这些条款包含进新的《人权宣言》中(Robespierre 1967,pp.51—57)。这些附加条款(后来被收进了1831年伦敦的"全国工人阶级及其他阶级联盟"以及1832年巴黎的人权协会的创建宣言中,)提出,所有权是一种处置法律所保证的个人财

---

* 巴黎公社:在法国中世纪,取得自治权的城镇统称为公社。1789年大革命爆发后不久,巴黎即成为公社。——译者

物的权利，在行使这种权利时不能有害于其他人的安全、自由、生存和财产，否则就是非法的和不道德的(Lewis 1999; Prothero 1997, p.126)。在巴贝夫看来，罗伯斯庇尔是一个堪与莱库古比肩的立法者，他的演讲已经为构成这个国家绝大多数人口的贫困阶级提出了一种真实、而非纯属理想的平等前景。他总结说，一旦私有财产服从于社会大多数人的需要，构成主权者的所有成员的生命将不再成为"经济学家-垄断者-野蛮人贪婪的"的掠食对象(Babeuf 1935, pp.142—147)。 466

巴贝夫单单挑出重农主义者(他们在18世纪常被看作是"经济学家")——以马里·让·安东尼·尼克拉斯·卡里塔特，即原来的孔多塞侯爵，作为其人格化的象征——认为他们最应该对当时《人权宣言》草案中那些在他看来特别有害的条文负责；由此，巴贝夫清楚地表明他把谁视为自己在意识形态上的敌人。本章的目的是搞清楚巴贝夫所确认的意识形态上的同盟者；并由此试着确认，在巴贝夫看来，面对一大批关于财产权在人类事务中的地位的规范性主张，罗伯斯庇尔所做的那些修正哪些才对新制度的根本原则最有意义？在法国大革命期间，那些主张并不特别。但是，所有这些主张却又因当时对两个问题的评价而显得格外突出：一个是，法国大革命究竟是什么？另一个是，法国从古代的、封建的和王室的历史中所继承的各种财产权，对于法国的未来走向将产生什么样的影响，又带来什么样的后果？一个非常古老的观点是，私有财产归根到底与人类社会的本质与目的是不相容的。但是，正如巴贝夫的"经济学家-垄断者-野蛮人"说法所表明的，这个观点在关于谷物自由贸易的辩论的语境中又重新浮出水面，这场辩论在奥地利王位继承战争(1740—1748)结束后开始，持续到七年战争(1756—1763)期间以及之后，不仅发生在法国，而且波及整个欧洲和美国(Hont and Ignatieff, 1983a)。之所以如此，是因为重农主义不仅主张自由贸易与经济发展之间有着积极关系，而且还带有一种抱负更大的社会政治改革纲领，其依据是一套关于神恩、土地私有权与人类物质和道德进步之间关系的精心论证(Hont 1989; Sonenscher 2002)。因此，反对重农主义，不仅是要恢复那种久已有之的关于限制私有财产的观点——《创世记》第一章第26节指出，上帝赋予全人类以土地和果实，由此确立了这种限制；也不仅仅是单纯地重申，在极端必要时，人类拥有恢复原始的、积极的财产公有制这一终极道

467 德权利。它还意味着坚持认为另有一种不同的财产制度能与人类进步的潜能相匹配，而重农主义的提倡者将那种制度与大规模农业、谷物自由贸易和对土地所有者按收入征收单一税联系在一起。

17 世纪的自然法学认为，欧洲与世界其他地区的不同之处在于，拥有一批大的、人口众多的主权国家，但是，财产公有制与欧洲的这种状况不能协调，因此必须坚决予以拒斥。在 18 世纪，人们对这种自然法学提出各种发展或改进，重农主义就是其中之一。但是，对财产权会引发社会分裂的性质以及对所有权与普遍人性之间根本不兼容性的古老关注，并未消失。在整个 18 世纪，它们依然是众多布道训诫、道德论著和法学课程的主要素材，成为 18 世纪更富争议性的新思想的对立物，虽然基本上已被人们忘记。关于谷物贸易的争论使得这些关注卷土重来。如果像重农主义一样，将有关财产问题的思考聚焦于如何使一种以财产为基础的体制最好地发挥作用，那么，由此引发的争议会使得另一些人尝试思考能否有另外一种制度安排，让公有制之类的体制发挥作用。有些人，如法国律师西蒙·尼古拉·亨利·兰盖指出，唯一能真正取代经济学家体系的，就是一个对其全部疆域及其疆域上的物产享有完全权力的国家，因为只有对其成员的生命和财产直接负责的国家，才能够确保在一个遭到私有财产腐蚀的世界里恢复分配正义（Levy 1980）。其他人，如英国不信奉国教者威廉·葛德文指出，只有在一个完全没有国家的世界里，才能允许个人决断在人类事务方面拥有一个正当的位置，使财产重新为个人所用，使政府由临时选举产生的会议机构所掌管，其性质类似于像古代罗马共和国的独裁官制度（Deane 1988; Godwin 1796）。被巴贝夫归于罗伯斯庇尔名下的观点与上述两人都不相同。这种观点建立在有限私有权和精心设计的共和制度安排的基础上。罗伯斯庇尔在其演讲中强烈要求公社对私有财产予以限制；在演讲的结尾，他总结说，“自然”已经将地球赋予“全人类大家庭”以供其“支配和居住”，因此，“国王、领主和暴君”是反对“这个地球的主权者”的叛乱中的一群“奴隶”。紧接着，路易·安托万·圣茹斯特也有一篇演讲，勾勒了一种共和政府体制，它最终相468 当于一个由民族、而非国家组成的世界。这两篇演讲组成了一个论证。圣茹斯特宣称，“政治秩序”是被添加到早就确立的“社会秩序”之上的。权力本来是为处理对外问题而设计的，然后转过来用于社会本身，并逐渐使得“暴君所发明的

野蛮的礼仪”凌驾于社会的和谐状态之上。接着，圣茹斯特提出了新的共和制度，旨在通过将内外事务严格分离开来而重新找到一种平衡。圣茹斯特指出，通过将政治秩序从社会状态中分离出来，罗伯斯庇尔所描述的财产原则将能恢复它在人类事务中的正确位置。一旦“王者”（即共和国的所有成员）再次成为“主权者”，法兰西共和国就能像人类大家庭的其他成员那样，在其所占据的领土上过上和平与和谐的生活（Saint-Just 1984，pp.416—425）。

重农主义可能会引发某种类似其“镜像”的东西，这并非不可预料。卢梭在1767年对重农学派的评价中（他将其送给重农主义最卓越的提倡者维克托·里克提，即米拉波侯爵），认为那些经济学家的体系充满了“伟大和崇高的真理”；但他警告说，它所导致的国家可能与那些经济学家在头脑中所设想的国家完全不同（Rousseau 1997b，p.271）。法国1789年革命的理论设计师，伊曼纽尔·约瑟夫·西哀耶斯修道院长在1775年也做了相同的评价（Sieyès 1985，pp.27—43）。两人都警告，使用道德上不明晰的既定财产制度作为国家长期维持法律和正义的基础是危险的。这些警告的预见力在巴士底狱被攻克后很快显现出来。到罗伯斯庇尔和圣茹斯特1793年在国民公会发表的两次演讲时，财产性质的可争议性早已使1789年的爱国派彻底分裂。法国国民议会*废除封建财产，没收教会财产，以这些财产作为发行国债的担保，希望由此推动政治和经济稳定，这种尝试立刻使它背负了一系列新的财政和管理责任，这些责任远远超出了它自己宣布的制定新宪法的任务。围绕如何最好地履行责任问题展开的争论，始于如何协调好国内自由与在海外维持以奴隶制为基础的殖民帝国这一矛盾，这一争论又迅速转变成了一系列聚焦于政治和社会改革的范围和时机的恶性政治纷争。重农主义的很多批评者（包括孔多塞自己）都认为，无论是由农业生产的季节特征所决定的农业劳动分工的局限性，还是参与农产品价格形成机制的地方市场，都有利于推进小规模私有财产制度，使之成为去中央化的共和政府制度的基础；但尽管如此，巴贝夫自己最后仍然鼓吹一种真正公有的财产制度。他在1796年11月《人民论坛》第35期上发表《平民宣言》（这篇文章之所以有名，还因为它把manifesto一词从通常所指的国家之间的宣战

469

---

* 1789—1791年法国的制宪会议，也称国民议会。1792—1795年法国的议会，称作国民公会。——译者

声明，转用于他所警告的富人与穷人之间的内战，比如旺代内战)。他指出，只有通过财产公有，人类生活才能排除运气成分，每个社会成员才能无须依赖变幻莫测的运气和环境而生活。1797 年，巴贝夫接受万多姆高等法庭审判，他发表最后陈述时，把这一主张与其他四个人，即他所谓的“其他平等派”的作品联在一起，这四个人是卢梭、马布利神父、爱尔维修和狄德罗。

巴贝夫生于 1760 年 11 月 23 日，到 1797 年时 36 岁。他几乎也是完全自学成才的。不管今天看来他把那四个人相提并论是多么古怪，但他们的作品的某些特征确实有助于巴贝夫做出一个论断：建立在公有财产基础上的共和国可以切实有效地取代重农学派所主张的建立在财产基础上的人类进步模式。第一个特征是以需求为基础的人类社会观，以及以年龄为基础的公社政府体制；第二个特征是认为艺术和科学的进步并不取决于私有财产的形成和发展；第三个特征是对罗马共和国的历史和政治制度的关注，以其作为体现贫富冲突包含的政治危险的典型案例；第四个特征是对现代基金体制的关注，将其视为使现代世界防止那种曾经导致古代世界毁灭的兴衰周期的手段。这些问题形成了本章的四个部分。巴贝夫尝言，法兰西共和国必须在财产公有制与内战之间做出选择；这表明，二者是彼此相连的，其纽带就是那种极富灾难性的革命观念，而这个观念又是重农主义最引人注目的特征之一。由此看来，通常所说的“旧制度”，既不落后也不过时，而是在奔向一个现代版本的从阶级冲突到革命再到军事专制的周期。这种周期已毁灭了古代世界。因此，反对重农主义也就意味着既接受它对未来的启示录式的观点，但又拒绝它以财产为基础的化解革命的方案。这种革命一旦开始，就不可逆转了。

470　因此，巴贝夫所改用的名字，有着特别的政治意义，既是古代失败的象征，又是现代希望的象征。他所挑出的那四个人的作品，对一个幅员辽阔、人口众多的共和国的存在和发展所必需的财产制度提供了四种截然不同的观念。这当中最有问题的观念见之于卢梭的作品中。但是卢梭在《论人类不平等的起源和基础》(1755)一书结尾所提出的革命观念很容易促成一种大体上非政治性的未来公社方案，而这种方案最终会叠加在他自己的政治思想上面。马布利和爱尔维修提供了两种建立和维持一个幅员辽阔、人口众多的共和国的模式，前者强调国家理性和政治对解决政治危机的必要性，即便在共和政体下，也是如此；

后者则展示了这样一幅图景：只要危机时期的极端环境已经过去，我们就可以发现一个繁荣的、有着一定疆域的共和国的道德基础。但是巴贝夫认为，向他提供财产公有的共和制度模式的那个人，其实是狄德罗。这个模式——及其所依据的人性观——可见于《自然法典，或其法则的真实精神》(*Code de la nature, ou du véritable esprit de ses lois*)一书；巴贝夫及其大多数与他同时代的人都认为该书是狄德罗的作品，因为在狄德罗1783年去世之前，它已经至少在两个不同版本的狄德罗作品集中出现(Morelly 1950)。实际上，它是一位供职于法国皇家财政管理处的名不见经传的官员所写的，此人是——尽管并不肯定——艾蒂安·加布里埃尔·摩莱里。该书最早出版于1755年，一部分是作为对孟德斯鸠《论法的精神》的回应(书的副标题说明了这一点)，一部分是为了阐述摩莱里在自己早期诗作《巴齐里阿达》(1753)中所提倡的那个共同财产制度。该书为巴贝夫提供了一个与重农学派不同的关于人的毁灭与复兴的简单而深刻的学说，也为卢梭、马布利、爱尔维修等人更加精致的共和政府概念提供了一个自然的基础。从巴贝夫所借鉴的那种人类社会历史与未来观念看，他有理由认为，现代国家拥有巨大的财政资源，因此能够把对财产的需要、拥有和占用提升到一个突出的地位，并以之作为判断正当财产权的唯一标准；能够把美德、而非财富看作真正道德权威的基础，把功绩、而非世袭权看作统治权利的最终源头。巴贝夫并不是最后一位发现这种组合的必要性的人。 471

二、需求与社会

《自然法典》是基于对原罪观念的批驳而宣布财产公有制的。正是这一点使之区别于摩莱里所说的“庸俗道德观”，后者支撑着当时为不平等的财产分配所做的种种辩护，也支撑着摩莱里所说的作为其基础的社会性恐惧心理(Morelly 1950, pp. 151, 196)。摩莱里写道，那是一种非自然的制度，其基础就在于驱使富人和穷人都积极而勤勉，因为他们害怕失去，或者说希望得到那些私人占有的财物。由此看出，摩莱里没有参照普芬道夫、洛克或其他17世纪的自然法学家关于私有财产正当性的证明，而是借鉴了17世纪法国詹森主义者布莱兹·帕斯卡尔、皮埃尔·尼科尔和让·多马的学说，并且，根据摩莱里本人所

说，还借鉴了奥拉托利派神学家尼古拉·马勒伯朗士的思想。这些人对于人性堕落、私有财产和社会不平等的联系的解释，可见于当时比较通行的诺埃尔·安托万·普吕什神父的多卷本著作《自然景象》(1732—1750)。(摩莱里著作的标题也表明，普吕什可能是自己的直接批判对象。)按照普吕什的说法，人类所处的不同环境及其相应的等级制度，乃是神意体制的一部分，神创设它的目的，是使人类社会能克服堕落的影响。在总结了尼科尔和多马的论述后，普吕什写道，尽管上帝不是"人类恶意"的制造者，他却是其遏制机制的创立者。这包括了"毁灭性的流星雨"，四季的更替，自然资源的不平等分配，以及人类必须通过服务他人而满足他们自己的需求。因此，人类生活所依赖的经济活动会迫使已堕落的人限制或掩饰他们的恶意，以获取满足自身欲望的利益。正如普吕什所指出的，大自然很明显地迫使人们工作和相互满足需要，尽管在实际上，是自爱而不是爱支配着他们堕落的心(Pluche 1732—1750, VI, pp.113—117)。

《自然法典》就是对这类观念的驳斥，它抨击"抑郁的宗教狂徒"——摩莱里指出，正是由于他们，才出现那套对上帝和人性的阴郁理解(Morelly 1950, p.259)。在这里，该书回应了那些有时被讥讽为"自由放浪者"的17世纪基督教伊壁鸠鲁主义者作品中的一些论题，或者(伏尔泰为之高兴的)那位非正统的法国教士让·梅立叶新近出版的作品中呈现的论题。其出发点是一种人性观，但是与詹森主义所谓人是需求的奴隶的人性观根本不同。根据摩莱里的观点，人并没有与生俱来的思想或倾向。他们出生于一种完全冷漠的状态中，甚至不知道自己的存在。他们最初的需求唤醒了对自身生存的关注，并因此成为他们社会能力的基础。人的需求尽管很强烈，但却是很简单的，只随着男人和女人体力的增长而变化。摩莱里认为，严格地来说，今天人们展现出来的五花八门的需求和欲望，都是完全不自然的和人造的，是私有财产存在条件下的产物。个人需求本来是同等的，这意味着人可以容易地感觉到他们状况和权利的平等。这反过来产生了人所特有的追求和谐的能力。摩莱里认为，这部分地是因为人不通过努力就不能满足他们的需求，部分是因为人类合作中包含的情感和理性的混合物。如果人的需求能不受阻碍地得到满足，他们就将保持他们原始的冷漠状态，也不会比野兽更加合群。由于人的绝大多数需求的满足，通常都超出了个人的能力，而这种需求体验又相当强烈；因此，这种感觉与人天生的懒

惰和舒适倾向是冲突的，由此产生一种动力，使人追求他人的帮助，以找到一个真正稳定的栖身之所。摩莱里写道，这就是人为什么憎恨孤独，为什么倾向于通过寻求与其他人合作来满足自身需求的原因。当需求得到满足后，人们最基本的反应是一种满足感和谢意，而由于人类有能力利用理性去证明这种感觉的来由，这种感觉又再一次得到了加强；这样，最初的合作能力又因一系列更深入的情感而强化。根据摩莱里的观点，其结果就是人类社会可以说成了“一架神奇的自动机器”。尽管它由充满智能的部分所组成，但它的运转仍总体上独立于人的有意识的选择之外，结果使理性就像摩莱里自己所说的（引用西塞罗的《论目的》），在很大程度上成了一个“感觉结果的看客”（Morelly 1950，pp.168—170）。

摩莱里所构思的公有制度由一个家长制共和政府管理。所有社会成员将按十进制分为不同层次的单元，家庭是最基本的单元。十个家庭组成一个部族，十个部族组成一个城市，十个城市组成一个省，十个省份组成国家。每个部族和城市包含各行业的一部分以满足他们成员的需要。所有的行业也将以团体的形式加以组织，每个团体都由一些地位稳定的能工巧匠和每年轮换的团体首领来领导。摩莱里强调，任何人如果没有为期十年的农业劳动经历，就不能成为任何团体的领导。共和制政府也是建立在一个家长制体系中。每个家庭中年纪在50岁或以上的父亲都是参议员。每个部族有一个生活上的领导人（最年长的家长），每个部族首领将轮流担任为期一年的城市首领。每个城市将为所在省提供一个按年轮换的首领，每个省将为国家的执政委员会提供一位永久的首领。当国家当政的大首领死后，将按资历从各省首领中选出继任者，而所空出的省一级首领的位置将由各城市中资格最老的首领充任。每年，在每个城市中资历最老的参议员中选出两个或更多的最年长成员，以组成一个最高国家参议院。在得到最高参议院的许可后，在大首领领导下的各城市的首领将负责执行由地方参议院通过的决定。一般来说，国家首领的职责是确保法律的执行。他也是所有这个国家从事农业或农业相关工作的团体的最高统帅，并且，他还有视察所有公库和所有同业团体工作的权力。各省和城市中的类似职责将由它们各自的首领来执行。

摩莱里所描述的公有财产和家长制共和国的结合，有一个漫长的谱系。这

473

个体制的原型是犹太人的上帝所创的初始政府。17世纪英国共和主义者詹姆斯·哈林顿在他的《大洋国》中使用了这一模型阐明地权的原初特征。他认为没有土地法，任何政府都不能长久。犹太人的家长是管理者，不是君主，因为犹太人生活在上帝的权力之下，受上帝的律法统治，而执行者是每个家庭最年长的男性成员。一个世纪后，激进的英裔美国人托马斯·潘恩在他的《常识》中使用了相同的人类初始政府模式。在法国，这种模式可见于克劳德·弗勒里神父的《以色列人的风俗》(1681)一书，该书曾被弗勒里的"门徒"(*protégé*)、康布雷的大教主费奈隆用作其《忒勒玛科斯冒险记》一书的模板(Rothkrug 1965)。作为路易十四的孙子的导师，费奈隆在1695年先为荷马的《奥德塞》写了续集，以教导他的这位皇家弟子什么是一位王子的义务和品质。完整版的《忒勒玛科斯》出版于1715年，这一年费奈隆去世了。它很快就变成18世纪最畅销的书之一。它在新教与天主教的欧洲一样拥有众多的读者；并且，在共和主义者中还有卢梭、布里索、葛德文等崇拜者，而在改革派君主中，则有普鲁士的腓特烈二世、奥地利的约瑟夫二世和瑞典的古斯塔夫三世(Orcibal 1997)。尽管费奈隆曾贵为主教并且《忒勒玛科斯》是为一位国君而作，但在后来1792年10月的法国共和国的国民公会中，就是否应把他的遗体与卢梭一样安葬在先贤祠中，也曾展开过讨论(潘恩的朋友、共和主义刊物《铁嘴报》主编尼古拉·博纳维尔在更早的时候也提出了类似的动议)。(Cherel 1917，p.443；Rose 1978，p.157)

《忒勒玛科斯》中所勾画的政府体制就是为了适应大规模公有财产制度而设计的。费奈隆将一种相当古老的君主制与家长制管理相结合的政府形式(这是犹太人政府的标志)移植到古代世界，并且，在这一背景下，将其用于描述两种共同体的制度体系：一个是牧业共同体，另一个是农业共同体，二者分别以波提卡和撒伦图姆为代表。在撒伦图姆，即使农业得到了完全发展，但财产仍然只是一种使用权(usufruct)，人们拥有的财产被按照一种严格的土地法管理。根据这种土地法，王国被分为七个不同的阶层，每个家庭所能拥有的土地数都被限制在维持家庭所绝对必需的数量之内；由此，国家的稳定得以维持。《忒勒玛科斯》所列的整个改革模式，基础在于三个关于人类进步之可能性的论断。首先，农业中存在着增加土地产出的巨大潜力。像费奈隆在更早的《存在彰显上帝》(1712)中所认为的那样，通过合适的耕作方法，土地能够生产出比播撒在

它上面的种子超过一百倍的东西，并且能供养比现在多得多的人口。其次，一个完全发展的农业和工业体系将影响到国家关系。像费奈隆在一篇论大国均势的文章中指出的，促进国内繁荣和人口增长可以比战争和征服更完全地改变国际体系，因为它颠倒了支撑大国均势的内外机制的发展方向。大国将从内部而不是外部得以壮大。第三个论断与詹森主义者解释人类堕落及其后果的学说有关，费奈隆对这一学说的厌恶导致贝拉基主义者*对其《圣训解释》(1697)发起狂风暴雨般的猛烈攻击，也导致在两代人以后，他的传记作者和崇拜者、苏格兰的詹姆斯党人安德鲁·迈克尔·拉姆齐写出《自然与天启信仰的哲学原理》，提出一种"普遍再生"学说，该书在作者死后的1748—1749年间出版。对于正统的基督徒，无论是天主教的还是新教的，把上帝的意志从字面上说成是一种普救众生的意志，乃是一种异端。但是这种思想在非正统的天主教和新教中间却被接受，在他们中间，共济会的风气开始生长。把正统的耶稣救世学说成是一种神职人员的策略，这是虔信宗教者以及富于怀疑精神的自由思想者都乐意得出的论断。这种说法在非正统基督徒(无论是天主教的还是新教的)的人类进步观念，与卢梭作品中更为含糊的人类进步观念之间，搭起了一座桥梁(Popkin 1996)。

475

三、财产与艺术和科学的进步

对摩莱里来说，人类能够过公有生活，是与驱散艺术和科学进步所造成的错误和迷信分不开的。因此，他不赞同卢梭的答案；卢梭在《第一论》**中，讨论了第戎科学院1749年所提出的艺术和科学的振兴是否使风俗得以净化这一问题。但摩莱里认为，卢梭在这一问题上给出了错误的答案。如果不存在财产权，艺术和科学的进步无疑将促进人类的进步。即使存在财产权，人类业已取得的进步仍然足以对大量的教会和学校教育所提倡的那些东西——摩莱里称

* 贝拉基主义(Pelagianism)：由不列颠修道士贝拉基乌斯首倡的神学学说，公元416年被罗马天主教会指责为异端邪说。该学说否认原罪之说并且确信人类有能力通过不断的实践锻炼而实现自我意志。——译者

** 即《论科学与艺术》。——译者

之为"胡说"——提出质疑。他写道，卢梭是一位"勇敢的诡辩家"，他选择了从现存的财产制度所导致的恶这一基础上来审查人性，而未能认识到艺术和科学如何能够使社会脱离野蛮，并且由于增加了全人类的幸福，从而改善人们对真正的社会契约的认识。

摩莱里的观点是由来已久的人文主义传统的一个简略版本。这种传统关注人类自由与科学及艺术之间的关系；因为科学与艺术被认为能消除野蛮的习俗，从而推动文明；并且这种传统也关注合乎道德的公有和私有财产制度在装饰上、仪式上的起源。18 世纪这种思考财产问题的方式所具有的地位今天几乎已经完全被人遗忘了；今天人们只知道，它唯一的代表人物是詹巴蒂斯塔·维科，而其作品也只有高度专门化的 18 世纪历史研究者才会问津(Lilla 1993；参见 Chinard 1934；Manuel 1959；Rossi 1979)。这种思考方式的出发点(像第戎科学院第一次设定的问题)，是人类在堕落和大洪水之后的困顿状态。要解释这种初始状态下的文化和文明的发展，方式之一就是强调人的需求与贫困在激励人的创造力和合作精神上的作用。在新教神学中，这种解释还经常与某种契约论联系在一起；它们认为，上帝与亚当间有一种契约，在人类堕落和大洪水之后由基督，即亚当二世续签。在天主教神学中，不存在这种圣约思想。这就比较难以证明应该把需求作为艺术与科学进步的基础从而带来了长期的物质后果；也难以解释为什么人在需要被满足后还会留在社会中。解释办法之一是，跟随詹森派的学说，将一种非常有目的性的神意观念说成是决定了不平等的利益分配的最终法则，并且特别强调人的堕落乃是使人类社会的成员结合到一起的动力。但是还有一种办法(人们会在很多耶稣会信徒论自然道德和自然神的著作中发现这种办法)，那就是认为需求只是一个起点。这种办法特别强调人类在音乐、舞蹈和诗歌方面的独一无二的能力，以及这些事物在将人们联系起来方面的作用(而不是贫困和需求起到了作用)(Lafitau 1724)。在这里，艺术和科学就与一种人类自由观念联系起来了。这是始于希腊的自由观念，而不是罗马的自由观念。前者强调自由就意味着合乎自然地生活(也合乎模式、对称与旋律，这些都是人类所应遵循的)，后者强调自由就意味着独立于他人的意志之外生活。这种视角是《自然法典》的一个突出特征；从这种视角来看，城邦和它的所有成员都是自由的，因为他们拥有所有他们所需之物，可以用来进一步

476

完善自然最初的赋予。

不少人在描述什么是合乎道德的财产形式时，都用到对自由与艺术及科学关系的这种处理。在某些人的描述中，个人所有权源于羞耻之心，因为羞耻心驱动堕落的人遮羞，而衣服一旦被一个人穿上，别人再穿就可能不那么合身和得体。在另一些人的描述中，个人所有权源于人的死亡和为祖先保留坟地。还有其他一些描述，有人说它源于掘井为牲畜饮水；有人说它源于给孩子取名，以及人们之间、人们的子孙之间的关系定位，以及他们所使用的物品的发明；还有人说它或源于洞穴壁画，源于人类偏爱修饰的习性，似乎如果不加修饰，那些洞穴就只不过是一个临时居住所。衣服、坟墓、水井、壁画或名字在某种意义上也是财产。但它们不容易与需求、贫穷和商业互惠的结合体联系起来，17世纪自然法学家如普芬道夫和洛克等所推测的财产形式发展史就是以这一结合体为基础的。它们可以与金钱并行不悖，只要金钱也主要是用于装饰和仪式，而不被私人占有（费奈隆认为波提卡的居民就是这样使用黄金的）。它们可以是非常简单的，也可以是非常华丽的，但不会产生任何不平等——除了道德感的不平等以外。有人断言，最初的立法者常常从服饰上就能被看出同时还是最好的诗人、勇士和舞者。

这种对人类进步与科学和艺术的进步之间联系的理解，与卢梭所写的几乎每一点都有深刻的不同。但是巴贝夫并非第一个将卢梭和他在摩莱里（或者如他所说的狄德罗）那里所发现的东西联系起来的人。几乎所有在1793年支持罗伯斯庇尔的雅各宾派对于艺术和科学的观点都更接近于摩莱里而不是卢梭（顺带地提及，这也是与“共和国不需要学者”的口号一致的）。尽管他们欣赏和称赞卢梭的共和主义，却几乎完全不承认它赖以成立的所有前提。之所以如此，主要是因为他们拒绝接受卢梭的以下激进论断：社会是与人性相违背的状态；只有通过一种特殊的组合，即将抽象的国家与间接选举出来的政府相结合，才能阻止人类的需求飞快陷入被詹森派视为社会基础的那种自我奴役，而根据卢梭的观点，那是在陷入以需求为基础的社会制度最终必将导致的专制。卢梭不是詹森主义者，但是他与詹森派一样认为，没有一个可行的自然机制，能够阻止人类的通常的生存需求（“自爱”）转变为更有反思性的以自我为中心的对“自尊”的需求，就像在必需品、便利品和奢侈品之间没有清楚的界限一样。后一种

477

478

需求被混同为前一种需求的结果。像卢梭在他《第一论》与《第二论》* 中所认为的，甚至是最早的便利品，也会由于变得习以为常而成为真实的需求。他写道，这些物品包括：语言的使用，出于自我保护的目的而建造房屋，以及一些简单的发明，如弓、箭、投石器和矛。一旦工艺要求多人的合作，人类生活就无可挽回地陷入了它自己制造的一张网中。卢梭写道，铁器和谷物既使人变得文明，又毁灭了整个人类。只要生存完全是个人问题，个人与他人的联系就会是一个次要问题。但当个人生存变得依赖于其他人时，人就不能逃离社会，以需求为基础的奴役将每个人束缚到一个此前无人曾同意归属的社会。

有几位卢梭同时代的人很快认识到，对于人类日益膨胀的需求与邪恶的伪善制度——卢梭认为这种制度是在所难免的——之间的悖论，卢梭所提出的解决办法在起点上与霍布斯政治思想中的某些成分极为相似(Trousson 2001)。卢梭认为，为避免出现那种无人同意归属的社会，唯一的替代办法就是创造一个人人都同意归属的社会。它必须自始至终都是契约性的，由此将所有成员的利益和他们的生活置于作为主权的法律之下。这意味着卢梭的论述是以对人性的描述为起点的，并且如在霍布斯的作品中一样，认为人性是很纤弱的。但卢梭继而断言，从霍布斯的起点出发，可能走到一种非常不同的、以爱国主义为核心的政治社会学说。卢梭指出，要想将需求限制在一定范围之内，就必须发明一种纯粹人为的人与人结合的体制。在这个体制内，唯一的自然要素就是社会成员的内心情感。在“祖国”这个新对象的道义之美面前，社会成员的内心情感将受到感化，变得崇高，最终心悦诚服。在卢梭所设想的社会制度中，除此之外没有其他事物是自然的。在他所描写的共和国里，没有公共财产的痕迹，也没有按生产耐用品和非耐用品而划分的自然的劳动分工，也不见《自然法典，或其法则的真实精神》里所规定的以年龄为基础的家长制政府。国家作为人造的产物，本身不会有任何与人一样的需求。国家可能需要钱；但卢梭坚定地认为，钱是国家腐败的标志，而不是国家富强的手段，并指出，国家依赖志愿服务，哪怕是法国的强迫劳役——即提供无偿劳动的义务，也比依赖诸如发展公共财政的做法危险小得多。

对卢梭政治思想内涵的描述，在18世纪50年代到90年代之间，曾发生过

---

* 即《论人类不平等的起源和基础》。——译者

不同寻常的变化；对这种变化，至今没有人能提出令人信服的解释。当巴贝夫把卢梭与马布利、爱尔维修和狄德罗（或摩莱里）并称为“其他的平等派”，并认为他们的作品预示了他自己所描述的公有财产制度的出现时，他似乎完全没有意识到，马布利、爱尔维修和狄德罗早在一代人之前就受到卢梭最严厉的批评。在18世纪50年代，人们经常认为卢梭近似于霍布斯，那主要是因为发现这二人提出了相似的对于人性的描述，而不是因为他们的政治思想中包含了更为明显的相似之处（亚当·斯密将卢梭作为政治思想家与曼德维尔相提并论）（Smith 1980, p.250）。到18世纪90年代，霍布斯与卢梭之间的关联几乎完全被遗忘了，即便还能被记起的话，那通常也是因为狄德罗《百科全书》里“政治权威”词条中对霍布斯的再描述，以及该词条提出的一条反霍布斯主义观点——“全人类的大社会”将对国家权力进行道德限制。（这方面的最好例子是，在关于法国共和派《人权宣言》的辩论中，有一位奇怪的摩拉维亚金融家摩西·杜布鲁斯卡于1793年出版了一本名为《社会哲学》的小册子，将卢梭与霍布斯相对立。此人又名弗朗兹·托马斯·冯·斯克隆菲德，而写作此书时，则以法国的雅各宾派朱尼斯·弗雷为人所知。）

卢梭意味着什么？在这个问题上，18世纪50年代与90年代之间人们的看法发生了转变。为反驳卢梭思想中的霍布斯主义，狄德罗再次提出“全人类的大社会”，以之作为制约主权权力可能会有的专断性的手段。如果说这是导致转变的原因之一；那么，另一个更为直接的原因就是，在1778年卢梭去世后，一些人为保护卢梭的思想遗产，努力放大或改造卢梭坚持认为爱国主义是具有核心地位的社会情感要素，并强调这种情感色彩是卢梭学说最令人震惊之处。在大多数情况下，这种做法忽略了卢梭爱国主义概念中具有的所包含的策略程度，并重新强调一种更全面的社会整合的自然原则。其结果是，人们对卢梭的政治思想与马布利、爱尔维修和摩莱里的思想之间的联系，做出了远高于事实的评价。一些人放弃了卢梭作为论述起点的极其寡淡的人性描述，代之以一种对更为宽宏大量的人性品质的论述，并对什么才是真正的政治社会提出了完全不同的理解。这些人中有贝尔纳丹·德·圣皮埃尔（著有《自然研究》一书，该书1784年一问世便取得很大的成功）、加布里埃尔·弗朗索瓦·布里扎尔神父（写过一篇马布利的颂词，热心收集卢梭的遗物，还曾受雇查证贵族家谱的真实

480 性——在这种背景下，这真是一个古怪的差事）、路易·梅西耶（剧作家，散文家，还曾翻译瑞士诗人所罗门·格斯纳的诗作）。他们之中许多人也从卢梭那里受到两方面的暗示：卢梭曾对于现代自然法理论，特别是对于格劳秀斯、普芬道夫表示轻蔑，并认同霍布斯所说的神学冥思胜于人的理性力量这一论断。沿着这两个观点，这些人认为，政治社会（而不是社会本身）是所有人类不幸的根源。这样，循着卢梭在其《论人类不平等的起源和基础》中关于人类从自然状态到“骇人的专制主义”的阶段性发展的描述，诸如路易·克劳德·德·圣马丁或多姆·莱热·马里·德尚这样的作家接着指出，卢梭所预言的革命将在一种非政治的社会状态中发生，那是更像摩莱里所描述的一种状态，而不是《社会契约论》中所描述的那种法治的共和国。正如雅各宾主义在当时最无情的反对者巴吕埃尔神父所指出的，这种源于卢梭《第二论》的推断，与罗伯斯庇尔和圣茹斯特在 1793 年 4 月的国民公会的演讲中在阐明新共和体制的基本原则时，将社会状态和政治状态相对立的做法，有着十分强烈的相似性。

四、格拉古兄弟和他们的遗产

卢梭到底意味着什么？这个问题在法国大革命期间变成了激烈的政治分歧。当罗伯斯庇尔要求国民公会将他关于财产和人权的条文写入新的《人权宣言》中时，当巴贝夫决定改名为格拉古时，国民公会的另一个成员，皮埃尔·路易·勒德雷尔（西哀耶斯神父的一个政治盟友）即将结束在巴黎文化宫做的系列政治演讲。这次演讲旨在阐明他对新制度的基本原则的观点，并将卢梭的政治思想从雅各宾派崇拜者的解释中拯救出来。勒德雷尔的《论社会组织的演讲录》的最大特点是以地权为主题。481 他思考地权问题的目的，就是要证明，卢梭在其《论人类不平等的起源和基础》确曾鲜明地指出，土地不属于任何人，土地上的果实属于所有的人，但这不能用于证明共和制的平等政策的正当性，因为它预设的恰恰是与所有再分配政策都必须依赖的公有权观念截然相反的观点。他宣称，为一种地权及其隐含的平等政策做出共和主义论证的真正源头，是马布利而不是卢梭。

根据勒德雷尔所说，马布利大量已经发表的作品，特别是他的《论立法》

(1776),是为反驳卢梭而写的(Roederer 1853—1859, VIII, p.145)。马布利赞同一本名为《论社会交往》(1767)的书中对人性的描述和它所设定的道德基础,由此非常清楚地表示了对卢梭的反对。该书作者是他的朋友弗朗索瓦·安德鲁·阿德良·普吕凯神父(尽管该书从未提到他的名字)。该书对卢梭《第二论》中的观点予以了逐条批驳,就像它的一位评论者所指出的,该书是对人性的"安慰",而不是像卢梭那样使人性"沮丧"(*Journal des beaux-arts et des sciences*, I, Paris, 1768, pp.334—348)。尽管马布利作品的主要论题之一是创建一个共和体制的政府需要些什么,但他所指的这种共和国与卢梭所设想的共和国极为不同。卢梭提倡小的共和国,以创造和保持那些带有强烈情感的要素,并主张用这种共和国代替人格化的代议制主权,以维护市民自由和政治自由;相反,马布利的共和国是一种领土广大的共和国,不是以古希腊和罗马的共和国为模板(尽管它们在道德上令人羡慕),而是一种巨大的联邦共和国为模版,并认为它在查理曼时期的欧洲曾经存在过。马布利强调,在财产对人类事务所起的作用方面,希腊和罗马的历史的确是一种关键的信息源,因为它是现今唯一一段被完整记录下整个产生、发展、衰落和消失过程的历史,但尽管如此,现代世界现在远远比以前更趋向于一个高度私有化的财产体系,可以说走上了一条不归路。现代世界所面临的问题是如何用现存的财产制度去防止陷入导致古代社会终结的那种循环。

早先,马布利接受马基雅维里的观点,认为兴衰循环在很大程度上取决于国家规模的扩大以及因此引起的维持一个共和政体的困难;由此,马布利开始了自己的思想历程(Wright 1997)。他的第一本书比较了现代法国和罗马帝国,而这种比较的基础是假定君主制是唯一与领土大国相适应的制度。但是后来,奥地利王位继承战争使他的思想发生了转变。现代常备军与公共债务体系,以及由这一体系带来的财政体系,使得马布利抛弃了通常的观点。他开始认为,现代世界以一种古代世界从未有的方式致力于财产、金钱和贸易。在这种具有内在不确定性的形势下,作为君主制标志的中央集权化的决策系统不再是一个优点,而是带有潜在的不确定的、不持久的和虚弱的致命之处。由法国所开创的绝对主义政府体制就是这一问题最突出的例子。从这种观点出发,马布利认为,现代的衰亡周期其实始于亨利四世以及 17 世纪早期的绝对王权的

482

巩固。阻止这种周期的唯一方法就是，在一个面积和人口能基本上实现自给自足的国家里，设计一种以财产权为基础的共和政府体制。

正如马布利在其《对罗马人的观察》(1751)中指出的，规模问题是对古代共和国的报应，因为没有哪个古代共和国能创设一种政制，能包容大规模的政治联盟所导致的多样化的利益冲突以及财物的不平等分配。在这个意义上，他认为，格拉古兄弟的历史是一个例证，它说明了古代政治科学的局限。当共和国在它的最后危机前倒下时，罗马人找不到一种思想资源，藉以认识使共和国走向终结的分裂与冲突的潜在原因。马布利写道，在导致它们毁灭的诸多原因中，罗马人所能想到的只是不平等，以及这种不平等盛行之后的伤风败俗。所以，他们除了附和监察官加图* 悲叹奢侈带来的腐败后果之外，别无他计，他们设想少数体面人的美德这种无力的示范可能会堵住这股洪水。但是，所有这些道德上的高调所能办到的，只是为有野心的暴徒利用人类的悲惨创造条件。马布利意识到，提比略·格拉古和盖约·格拉古两兄弟所做的，不过如此。他写道，尽管有些历史学家认为提比略是受爱国心的驱使，但更准确的说是野心给了他激励。他规定了任何人所能拥有土地的数量，但这一举措只能是加剧富人和穷人间的冲突。马布利评论说，提比略应该注意到，富人们宁愿牺牲整个共和国也要保存他们自己的财产，如果他是一位真正的爱国者，他就应该放弃他那种完全鲁莽的尝试；但相反，提比略纵容自己陷入日益极端的政治态势中，并且，在威胁动武之后，被作为共和国的敌人而遭暗杀。他的弟弟盖约，也没有更好地完成这一任务，他的拥护者起先只限于穷人和无产者，当他给予了相邻的几个意大利民族以公民权后，这些人的数量有了巨大增长，他准备利用他们来进行一场胜利的内战，他所做的是奥古斯都·凯撒后来所做的。但他不愿意使用武力导致了自己的失败，这种失败又导致了马略、苏拉和尤利乌斯·凯撒时代更加粗暴的政治，并最终导致了共和国的终结。

马布利写道，到了凯撒时代，保留共和制的唯一方式是放弃法治并且做一切能使共和国存在下去的事。马布利认为，布鲁图斯刺杀独裁者凯撒是对的，但他的错误在于宽恕了凯撒的朋党。布鲁图斯曾指出，出于法治的考量，凯撒的同盟者应该被授予罗马公民的身份，因为，虽然他们打算实行专制，但他们实

---

*　Cato，即老加图(前234—前149)，古罗马政治家、道德哲学家。——译者

际上并没有那样做；对此，马布利认为，布鲁图斯的这一说法虽然是合法的，但是与共和国的生存是不协调的。马布利意识到，在绝境面前，政治需要惩罚为害的意图，甚至是为害的能力。但是他仍然警告说，就算当时采取了这种更深思熟虑的政策，共和国仍将灭亡。在罗马，人们再也无法追求自由，除非有某位公民，在使自己成为全体罗马人的主人后，对国家体制进行彻底的变革，并且通过放弃所有的征服，迫使罗马人重新恢复他们祖先的风俗和贫穷状态。马布利评论说，即使这样一种改革是可行的，也没有哪位罗马公民能具有足够的美德，配得上夺取国家主权并以那样的方式行使它（Mably 1794—1795，IV，pp.314—325，356—358）。

马布利关于格拉古兄弟的评论，以及关于导致罗马共和国瓦解的那些冲突的评论，部分地是针对18世纪的罗马史学家的——他们现在已经鲜为人知了（Raskolnikoff 1992）。在这些人中，最重要的是一位被流放的英籍爱尔兰人、詹姆斯党人纳撒尼尔·胡克。胡克是费奈隆的崇拜者，他翻译了费奈隆的苏格兰弟子、詹姆斯党人拉姆齐骑士所写的《居鲁士游记》一书，还翻译了拉姆齐所写的费奈隆本人的传记。胡克清楚地指出，他研究罗马共和国历史的目的之一是重视“平民”阶层的作用。在写到格拉古兄弟时，他指出，当大批民众既无财产又没有通过他们劳动谋生的机会时，自由和共和就都是“伪善的言辞”。他比较了罗马平民和英国穷人的不同状况，认为如果英格兰的土地所有者进口奴隶来耕作他们的土地，就不会有人认为穷人没有造反的权利了。与马布利不同，胡克认为提比略·格拉古是罗马曾有过的“最彻底的爱国者”。还有一点不同的是，胡克进而认为，唯一能完成格拉古兄弟未竟事业的力量只能是一个推行改革的王室政府，因为只有一种绝对君主权力才有力量与贵族做斗争并取得胜利（Hooke 1738—1771，I，p.iii，II，bk.6，ch.vii，pp.530—538；Raskolnikoff 1992，pp.187—191；Ward 1964）。 484

相对胡克的凯撒主义，马布利的替代方案是一个大的、混合制和联邦制的共和国；他声称，这种大的共和国与查理曼时期的国家大小相同。如果说罗马共和国的灭亡是因为不能解决中央与周边地区之间以及富人和穷人之间的紧张关系（这是每个古代共和国都无法解决的问题），那么现代世界就有一种能缓解这类马基雅维里式问题的潜在力量。正如一位马布利的批评者所指出的，马

布利所发表的几乎所有言论，实际上都在谈论一件事：帝国体制（Garat 1784, pp.22—23）。对此，马布利争辩说，现代人确实具有某种优势，但这不仅因为对早期社会的历史研究给他们提供了那些例证，而且因为他们拥有过去时代所无法取得的更高级别的思想资源，来处理从基于扩张的共和国向基于维护生存的共和国转变所涉及的难题。立法者的艺术就在于设法将公共节俭和足够的私有财产结合起来，使公共利益与私人利益能够重合。这明显是一种现代的技巧，因为它严重地依赖人们的深思熟虑。马布利认为，这种知识不是由自然法所提供的，而是由历史提供的；并且，由于人的理性和人的抽象思维能力得到缓慢的发展，现代人处于比古代人更有利的位置，能够在寻找一种与财产在人类事务中所起作用相协调的政府形式的过程中，解决宪政设计的诸多问题。

根据马布利的观点，财产在很大程度上是一种恶，但恰恰是从这种恶中，善得以被提取出来。他写道，自然本来就不是为了使人拥有财产才制造人的；一485 些年后他又写道，财产也不是把人结合成社会的理由（这与卢梭恰恰相反）。他认为，人聚集在一起既因为他们有社会的品性，也因为他们的不足需要他们互相帮助和互相服务。因此，最初的财产制度具有公有的特征。甚至当国家结束了游牧状态，并且在日益增长的人口压力下逐渐采取了定居形式时，农业也曾在公有制的体制下得到发展。由于缺乏能被私人占有的农业剩余，贪婪和野心就没有理由存在。但马布利又认为，某些人的懒惰，以及某些负责监督分配产品的人的偏袒，最后使得财产公有制度解体。他认为，当社会中最努力工作的成员断言他们自己的所有权是正当的，并说服社会机构放弃它对产品分配的责任，让懒人自我谋生时，私有财产就产生了。私有化于是就为贪婪和野心提供了种种理由。这些情感一旦得到支持，就再也无法被消除；相反，只能利用它们追求公共利益。

马布利认为，为此，国家自身的需要应当尽可能的少，这样就不会诱惑公民，使之不去努力工作而自食其力。立法者的艺术就在于降低国家的需要，而不是通过增加财政收入使得它的需要更容易被满足。它所要遵循的最基本的规则，就是政治生活必须建立在志愿服务的基础上。马布利强调，每个地方行政长官的职位都应当是无报酬的。一旦政府由于其国家需求的减少而变得富有了，它就可以在必要的时候进行慈善事业，举例说，帮助公民修复被损坏的财

产；维持谷物储备以备荒年；或者像瑞士伯尔尼共和国的贵族制政府那样，资助财力不足的病弱者出国进行矿泉疗养。将适度的私人富足与严格的公共节俭结合到一起，这是在普遍的私有财产的状况下保存社会平等的关键。节俭必须通过提倡节俭的法律和对金融投机的严厉禁止来加以维持。马布利认为，此外，再也没有什么能比规定继承权的法律更为必需的了。马布利说，在这些法律当中，最令人赞赏的是早期罗马共和国的法律，这不仅是因为它们防止把任何人的财产转移到其他家庭，并且因为它们还对遗嘱的确立作了严格的限制。他认为这样一种立法的目的不是干预私有财产，而是确保财产以最有利于社会的方式被使用。他补充说，认为地权法律毁灭了罗马共和国，是一个错误的说法。这意味着，对现代司法体系来说，地权是一个必要的组成部分。他声称，在瑞典可以看到的适应现代世界的一种地权雏形。在那里，王国的四个阶层成员所能拥有的财产数量都有严格的限制（Mably 1774, pp.139—146）。通过增加阶层的数量（增加到七个或更多），以及固定每个阶层有权拥有的财产数量，这就奠定了政府体制的基石，这种政府是与一个以财产为基础的社会所能包含的职业与活动相匹配的。服务而非金钱将成为其统治原则。 486

重要的是（再次与卢梭相反），马布利认为，在一个领土广大的国家里创建和维持这样的一个体制是没有阻碍的。尽管他也认为不能否认在大国里权力滥用更加频繁，但这种危险可以通过设计一个共和的、联邦制的政府而减小。在这里，查理曼大帝是一个范例。查理曼将国家分为一百个不同的省份，每个省都由该省每个阶层的公民公开选举出来的议会进行统治。马布利写道，其结果，就是形成了一个扩大了的共和政府体制，它由一位君王领导，这位君王同时是哲学家、立法者、爱国者和征服者。这种体制的核心，是一种复兴了的，但更加稳定的法兰克的古代共和制议会。在查理曼治下，随着法国人拥有了广大的领土，帝国的每个乡村每年秋天都能派出一批代表参加在马尔斯校场（军事演练场）召开的一个封闭会议，接着在5月份，又召开一个由主教、修道院院长、伯爵、贵族、民众代表参加的大会，有时候这些人被有意分开开会，有时又作为一个整体开会。这样一来，就像马布利所指出的，立法权存在于国民之中，国王是它的行政首脑。

然而，马布利不期望法国扮演共和霸主的角色。1756年，法国政府决定与

神圣罗马帝国结成同盟，这让马布利深感震惊。这验证了他的想法，即绝对主义政府和公共信贷的恶劣结合，已经断绝了法国出现自由政府的希望，并将在整体上威胁到欧洲自由的存在。他担忧的是，法国与奥地利的联盟不能让法国腾出手来对付不列颠，这无异于为哈布斯堡王朝在中欧、东欧和南欧的野心开了一张空头支票。法国从此将更加受困于战争、债务和税收共同造成的内部分裂后果，并且极有可能受到以下的伤害：神圣罗马帝国可能抛弃它的法国盟友并支持一个债务更加沉重和绝望的不列颠，后者迫于国内严重的政治纠纷，不得不以损害欧洲其他部分为代价来解决自己的债务问题。马布利将他对欧洲未来的希望寄托在普鲁士——北方的斯巴达——这个唯一未被现代基金体系污染的国家，认为它能够用一种爱国主义的、类似于封建的、军事的体系来保卫自己。他认为，如果其他国家都在世界末日的善恶决战中崩溃了，普鲁士也将是欧洲唯一一个反专制主义的堡垒。

487

马布利也不看好 1776 年北美殖民地反叛的前景。他认为，自由的最大希望在于，让美洲人沉溺于搞自己的把戏吧，要实现自己的独立，殖民地人民必须进行一场漫长的、血腥的、但最终胜利的战争，同时将不列颠拖入一场遥远国度里的漫长的军事灾难，而这又或许是促进不列颠革命的最好方式。一场漫长的把人拖垮的争取自由的战争将为这个初生的共和国中注入军事精神，并加强大陆会议凌驾于各州自私倾向之上的道德和政治权威，这样就能保护它们脆弱的、主要从事农业和贸易的人民免受野心勃勃的、无法无天的政治领导人的侵犯。由于这个国家太容易就取得了自由，马布利写道，这个共和国必须要找到发现一位美德的化身的人去调和野心。这就是为什么他准备支持那个令各个共和国烦恼的根由——常备军——的原因，他将此作为一种谋略，他认为大陆会议应当有一支能直接控制的永久性军队装备自己，并根据情况的需要来集结和使用它。恐怖，在某种环境中，必须作为共和国美德的替身。

马布利死于 1785 年，他对于美国应当怎样做所提的建议却在法国落地生根，这本是他最不抱希望的国家。他没有活着看到这一点。他对于法国在拜金主义生根后的自由前景做出了十分悲观的估计，这一点被他的遗嘱执行人沙吕神父和阿尔努神父所继承。这两人在 1791 年写给托马斯・杰斐逊的信中说，没有一个政治社会应当屈从于暴政的威胁，并送给他两册马布利死后出版的作

品。但是他们又警告说，当社会成长起来后，它会变得腐败，必须用鲜血来洗刷对于财富和权力的极为普遍的迷恋(Jefferson 1950—, XX, p.428)。

五、一种现代地权

488

18世纪，公共信贷权力越受到压制，反而越引起人们的强烈兴趣。这种兴趣很大程度上是由18世纪早期苏格兰的詹姆斯党人、财政学家约翰·劳提出的货币和贸易理论激发起来的。他将货币等同于财富，而不是财富的标志。货币最初是一种抵押。当某人想得到某物，但找不到有用物品进行交换，只好拿某种有价值的东西作为担保，承诺将来一定会完成这桩交换；这时，货币就产生了。因为货币成为财富，它就不断榨取其他种类财富的生产潜能，如果从土地或工商业得到的回报比拥有现金得到的回报更低的话，就尤其如此。劳本人意在表明，发明一种虚拟货币将会如何消除那种以货币形式持有财富的诱惑，从而提高了土地或工商业的回报率。这种观念，在路易十四刚刚去世的那段时间里很有吸引力，法国"摄政时期"精心设计并实施的那套减债计划，就是以此为基础。但是，那套计划很快成为一种投机泡沫，在1720年灾难性地破灭了。*

劳的方案的失败，令人爱恨交加。痛恨之情尤以詹姆斯党人以及法国和欧洲各地其他类似人群为甚。这部分是由于，他们原以为劳的方案能使不列颠免于老牌辉格党人、公债批评者查尔斯·戴夫南特早在18世纪初就警告过的那种战争——债务——为偿债而征税的恶性循环，由此斯图亚特王朝的复辟就能稳操胜券。但是，即使在斯图亚特王朝的复辟前景暗淡后，劳的计划的变种仍继续存在。之所以如此，是因为实施减债计划似乎是消除帝国野心和商业扩张的最佳途径——从外部看来，尤其如此；有人坚称，为了获得源源不断的税入，偿还债务，连续几届英国政府已经不得不这样做。一旦不列颠从公共债务中摆脱出来，英法两国亲善就有了基础，因为两国各自的经济和地缘政治形势相去甚远，不存在永久的利益冲突。通过合适的管理，一个协调有效的减债计划将使英国的外部利益减少到与它的面积及仍然可观的国内经济资源相协调的程

* 这里指的是劳在北美进行土地投机的失败。——译者

489 度，同时可使更为落后的法国经济达到与其欧洲大陆的突出地位相适应的程度。

减债计划可以推动国外和平；与此相对应，公共信贷可以促进国内的平等。与许多同时代人一样，巴贝夫对现代基金体制的这个方面非常着迷。当时，不乏有人鼓吹这样利用公共信贷，流亡在外的詹姆斯党人詹姆斯·拉特利奇就是其中之一，而巴贝夫与拉特利奇很熟，他在1787年写道，拉特利奇是他极为尊重的人之一（Babeuf 1961, p.138）。拉特利奇本人又是詹姆斯·哈林顿的崇拜者，他在1786年称赞道，准确地解读孟德斯鸠的《论法的精神》之后，会发现，它实际上暗含了对哈林顿的《大洋国》的认同。作为一位讽刺剧作家（主要是针对巴黎的沙龙圈子），拉特利奇在将注意力转移到政治思考时，已在文学上小有名气。他最重要的作品是《论目前几大国状态的政治论文》，该书出版于1777年，主要讨论的是国际关系。它的目标是揭示，英法两国因美国革命而日益迫近的冲突（拉特利奇希望英国失败）可能导致一种新世界秩序的形成，并取代那个以《威斯特伐利亚和约》（1648）和《乌特勒支条约》（1713）为基础的体系。拉特利奇写道，这些体系是基于自我保全的政治思想的产物，并且，由于它们认可不同国家间用武力建立起来的不平等，并要使现代欧洲穷人的悲惨和受奴役状态永久化，因此是不道德的权力平衡体系的基础。他认为，新体系的关键是一个英法共同市场，以保护欧洲文明免受来自东方以俄国为代表的和来自西方以正在出现的新世界为代表的长期威胁。

拉特利奇认为，劳的公共信贷思想可以用于重新平衡国际体系和法国的财产分配。这意味着，有了土地银行，信贷就有了可能，有了信贷，就能促进日益增长的需求与日益提高的出口之间的良性循环。这种方式的公共信贷，正如劳的体系最初所显示的那样，其目的是要消除国家债务。拉特利奇将法国划分为五个阶层：土地所有者、承租人、农业工人、城市手工业者和食利阶层；他认为，在这五个阶层中，最后一个阶层的利益必须被牺牲掉以满足其他阶层。他断言说，食利阶层不过是个懒惰的阶层，因此，降低他们的舒适度，不会导致特别大

490 的苦难。创建土地银行后，无财产者就可能获得资源，土地可能被划分为小块并得到更好的耕作，由此，财产和租赁的收益得到提高。随着个人财富的增加，在国家财富和国民财富的关系中，后者将处于优势地位。久而久之，这种方式

的公共信贷将日渐增长的个人利益和共同利益结合到一起，成为一个更受欢迎的体制。反过来，这又将有助于建立一个更加稳定的国际体系。最后，法国经济的潜力逐渐发挥出来，英国的公共信贷负担对它的帝国野心也施加了越来越严厉的限制，于是，这两个民族和平共存。拉特利奇认为，整个过程的后果是一个建立在品德而非财产基础上的政府体系，以及一个建立在商业合作而非建立在肮脏的、争夺商业优势的基础上的国际体系（Rutledge 1777）。

当时，不少人思考财政问题，他们著书立说，主张发挥公共信贷的潜力，减少不平等；拉特利奇也是其中之一。在卡索侯爵 1776 年出版的《这个时代政治原则的思考》——青年米拉波认为此书堪与亚当·斯密的《国富论》相媲美，或者英籍瑞士裔政治经济学家让·赫伦斯奇旺德的《论现代的政治经济学》中，都可以发现同样的方案。类似的方案还有，瑞士银行家、后来任法兰西第一共和国财政部长的艾蒂安·克拉维埃曾建议，将充公的教会财产作为减债计划的货币担保。此外，威尔士的非国教徒、法国吉伦特派领导人雅克·皮埃尔·布里索的朋友戴维·威廉斯的作品中，也有类似的思想（Dybikowski 1993）。威廉斯强烈偏爱哈林顿，而不是孟德斯鸠，他曾出版了一个完整的演讲集以揭露后者的缺点；同时，他还特别崇拜被流放的詹姆斯党人詹姆斯·斯图尔特爵士，特别指出了斯图尔特对公共信贷的评价值得格外注意，强调斯图尔特已经证明公共债务如何使得税收成为永久的必要措施，而税收如何反过来有助于防止利润与价格紧密相连，这样辛勤的劳动成果就会以合适的条件投向市场，使工匠们（正如他所指出的）活得轻松一些，使国家获得资金。他还接受了斯图尔特关于公债会持续增加的预测（斯图尔特从休谟那里继承这一思想），他认为，一旦领年金者取代土地所有者成为国民收入的所有人，就会出现资产的永久循环，这种循环将成为共和国的真正基础。由于领年金者为了生存必须消费，因此这笔从所有其他社会阶级那里得来的税入将进入整个经济流通之中；同时，一个革新的政治代表制将对这些税收负担公正地加以管理。将哈林顿的共和制政府体制与斯图尔特对公共信贷的预测结合起来，导致了一种特别的霍布斯《利维坦》（1651）式民主。威廉斯在自己后来的说教诗《伊吉利尔》（*Egeria* 1803）中指出，这是他一生都坚持的立场。正如威廉斯所揭示的，现代世界有独一无二的潜能将古代的共和制的政府系统和现代的公共财政系统结合起来，以形成一种

491

一元债务的一元国家，其基础，归根结底就是一套一元化的根本利益。

巴贝夫之所以对这些思想感兴趣，原因之一是这些思想似乎通过向上拉平，而不是向下拉平的方法，打开了一条促进正义的道路；它们用托马斯·潘恩后来所说的“地权正义”代替了那种旧的共和主义地权法观念（Wootton 1994a, 2000）。可能正是这一点，使得巴贝夫将爱尔维修也纳入所谓“其他的平等派”之列；巴贝夫宣称，爱尔维修是他本人的思想先驱。与马布利一样，爱尔维修提倡大的联邦制共和政府。但与马布利不同，他并没有宣称，要防止个人利益削弱共和国的国力和稳定，关键在于找到一个能促进俭朴与自立的政府体制；相反，在他颇有争议的《论精神》（*De l'esprit* 1758）中，他遵循霍布斯在《论公民》（1642）中关于财产与政治社会起源之关系的观点，宣称一旦建立国家维护私有财产制度，财产制度本身就将变成以功利为基础的社会制度的基石。爱尔维修认为，一旦人的生存需要得到满足，自我保全就将让位于一种爱和虚荣心的混合情感。物质材料是这种混合情感的重要部分，因为饮食男女们要么独占了他人所爱慕的人，要么被他人所爱慕的人爱慕，由此享受到一种自鸣得意的趣味。这种爱和虚荣心的结合支配着以财产为基础的社会中的男女关系，它是繁荣的产物，而不是节俭的产物。它的互惠性特征预设了一切男女都承认的物质幸福标准，排除了在一夫多妻或一妻多夫制下那种病态的相爱形式。爱尔维修认为，它不能被描述为一种奢侈，因为奢侈是一个纯粹的相对性概念，这个概念的前提是存在着某些其他种类的不平等上。假设没有政治和法律的不平等，繁荣将有助于人们形成更加成熟的道德观，并具有更加敏感的道德辨别力。爱尔维修认为，这增强了现代社会的力量和稳定性，由此有助于促进两性之间的交往。由此，对爱尔维修来说，重要的不是建立一个以马布利的道德观和崇尚俭朴观念为基础的政治体系，在他死后出版的《论人》（1773）一书中，他曾指出，权力、特权和财富的不平等，曾是绝对君主制下宫廷和大都市的一大特点，要阻止这种趋向，只能靠建立一个去中央化的共和制度。在这一过程找那个，公众信贷有何促进作用，爱尔维修本人未置一词，但尽管如此，对于那些更具公有制观念的共和主义者，如布里索和克拉维埃来说，沿着这个方向去发展他《论精神》中的观点，并不困难。

六、结论

17世纪由格劳秀斯、霍布斯、普芬道夫和洛克所提出的财产理论，与18世纪的财产理论之间并没有直接的连续性。后人发现，17世纪那些杰出人物的自然法理论在讨论个人所有权起源问题时，都常常严重依赖于这样一种预设：自然人在组成社会和团体方面的能力是有限的。18世纪欧洲大学中讲授的很多财产学说，都是对这种思想的自觉反动。由此看来，对17世纪自然法学的这种反动，与18世纪人们对人性堕落论的怀疑是并行不悖的——17世纪的奥古斯丁主义无论是以新教还是以天主教的面目出现，都带有一个普遍的特征，那就是认为人性无可挽回地堕落。杰斐逊在法国1789年8月第一个《人权宣言》的争论余波中，给詹姆斯·麦迪逊写过一封著名的信，断言土地应该始终属于活着的一代人；这里，他并没有用任何晦涩的话语，只是重申了18世纪的那些主流思想，它们可见于从让·雅克·布拉马基和瓦泰尔等大致同时代人的自然法学论文，到苏格兰常识派哲学家托马斯·里德和詹姆斯·贝蒂的作品之中（Jefferson 1999, pp.593—598; Reid 1990; Rutherforth 1754, I, iii, pp.51—52; Sloan 1995）。 493

威廉·奥格尔维的《论地产权》是这种思考方式的最后一个例子。该书出版于1781年，旨在呼吁英国进行改革，以挽救在美国独立战争中即将到来的失败。1791年11月，一位支持法国大革命的英国人极力催促法国的共和主义者布里索阅读这部著作。奥格尔维是阿伯丁大学国王学院的人文学科教授，与贝蒂和里德都是朋友。他的文章有两个前提。第一个前提是，所有的财产权都是建立在占有或劳动的基础上，因为奥格尔维断言，土地是以公有的形式给予人的，所以每个人似乎都有拥有和耕作同等的一份土地的自然权利。第二个前提，也是整个作品讨论的起点，奥格尔维指出，每个国家或共同体理应为所有的公民保留获得或恢复这种生而有之的权利的机会，无论他们什么时候想获得这种机会。正如他指出的，占有不仅是财产权的最初称谓，而且也修正了劳动的权益。他认为，这意味着洛克避而不谈财产的公有特征是错误的。劳有所得是一种个人权利，是由实体法所裁定的。因此，它是自然的和正义的。但这不能

否定共同体占有国家领土的一般权利。奥格尔维写道，现在所需要的是，法律对这两种类型的权利应该给予同等的关心，以使下层群众的自由和富裕能更紧密地与共有物品的增长和共同体的富裕联系到一起。

奥格尔维宣称，三种现象的发展使这具备了现实的可能性。第一个是现代国家和它的普遍立法权力的兴起。第二个是前所未有的大规模常备军的出现，以及由此导致的市民生活和军事生活之间的差异的日益削弱。第三个是现代的举债型财政的基金体制的成长以及它所蕴藏的潜力，远不止于满足战争开销这种短期功能，因为它影响着不同时期财产的相对价格，由此推动财产循环。总之，奥格尔维在其作品中认为，这三者共同形成了一个有力的杠杆，任何变革中的政府都可以用它来调控现代国家的财政资源，以使财产权的两种源头——占有和劳动——达成一种早期时代所不能取得的平衡。奥格尔维终其一生都坚持这个立场，他在 1805 年给他以前的学生詹姆斯·麦金托什爵士的信中还是这样说；虽然后者早已抛弃了老师在其《高卢辩护》（*Vindiciae Gallica*）中所提出的观点：拿破仑·波拿巴最终不会不忠实于如此光荣的伟业（Macdonald 1891，p.301）。

494

从这个视角看，巴贝夫思想中今天看来似乎有些古怪的部分，并不像 19 和 20 世纪的历史著述所说的那样，与 18 世纪主流思想格格不入。人们对那个主流思想的内容至今仍知之甚少。但是，发生在 18 世纪后期的那场不同寻常的转变——人们常以卢梭为代表——说明了人们对共同体理想及财产观的恒久渴望。人们理想中的共同体更接近于费奈隆而非霍布斯；人们认为财产更多地源于需求、使用和占有，而不再认为主权国家是合法所有权的最终基础。这些就是罗伯斯庇尔所借助的共同体和财产观念，不仅在 1793 年如此，在 1789 年也是如此。罗伯斯庇尔写道："那不一样的主权者，应该克制，不要太雄心勃勃地去唤醒并复兴那些古老而神圣的信条，用它们保护我们的财产所有权。"但是，路易十六也曾有过一个更高的目标，即"用美德引导人们走向幸福，并用建立在永恒道德的永恒原则基础上的立法体系，引导人们走向美德。"罗伯斯庇尔要重新拴牢"人与上帝、人与同伴的永恒之链"，根除"一切压迫和暴政的源头，一切恐惧、怀疑、骄傲、奴性、自负、憎恨、贪婪，以及由此种下的一切恶的种子"，以"恢复人性的一切权利和一切原初的尊严"（Robespierre 1910—1959，I，

pp.669—670)。到 1793 年春天,似乎再也不会有一位爱国的国王了;相反,却出现了一个共和国,那个共和国就像罗马共和国一样摇摇欲坠,处于崩溃边缘。如果罗伯斯庇尔曾经读过马布利的书,他本应知道该怎样做。

第五部分

促进公共幸福

第十七章 哲学王与开明专制

德里克·比尔斯*

一、"哲学王"的观念

"哲学王"的观念来自于柏拉图的《理想国》。文艺复兴过后，柏拉图的影响减弱了，在上一卷《剑桥政治思想史》中，论述16世纪末和17世纪思想的作者们认为没有必要提到这一观念。但是霍布斯在以一种特有的讽刺笔调对《利维坦》(1651)第二部分进行总结时，把这一观念置于其政治哲学的核心之中：

> 这种学说跟世界大部地区的实践相去很远……同时掌管主权的人所需要的伦理哲学又极深；考虑到这一切之后，我几乎认为自己费这一番力就像柏拉图搞出他那共和国一样没有用处了。因为他也认为在主权者由哲人担任以前，国家的骚乱和内战所造成的政权递嬗是永远无法消除的。但当我再考虑到：主权者和他的主要大臣唯一必须具有的学识就是关于自然正义的学识，他们所需要学的数学不像柏拉图所说的那样多，而只要学习到能通过良法鼓励人们学习这种学问的程度就够了；同时柏拉图和迄今为止的任何其他哲学家都没有整理就绪并充分或大概地证明伦理学说中的全部公理，使人们能因此而学习到治人与治于人之道；这样一来我又恢复了一些希望，认为我这本书终有一日会落到一个主权者手里；由于它很

* 作者感谢 T. C. W. Blanning, S. M. Dixon, M. Grecenková, T. J. Hochstrasser, H. B. Nisbet 以及 H. M. Scott，他们对初稿提出了意见，还感谢 Dorothea Link，我从他手中转引了 Zinzendorf 的日记。本章曾出现在本人著作(2005)中。

短，而且在我看来也很清楚，所以他便会亲自加以研究，而不会叫任何有利害关系或心怀嫉妒的解释者帮忙；同时他也会运用全部权力来保护此书的公开讲授，从而把这一思维的真理化为实践的功用。(Hobbes 1991，ch. 31，p.254)

由此看出，在17世纪中期，霍布斯对柏拉图报以一种老于世故的敬意，期待一位哲学家君主的到来；他断言，只有这样的统治者，既拥有绝对权力又拥有确凿的智慧，才能把社会从混乱中拯救出来，从而在正确的原则上建立起一个国家。霍布斯主张知识就是力量，因此如果君主能够接受哲学的熏陶，就能加强他的统治(Hobbes 1991，ch. 8，p. 53)。但是，他所设想的哲学家应接受的训练与柏拉图的设想非常不同。这不仅仅是指他可以不接受数学教育。柏拉图设想的哲学家最与众不同之处在于，他被认为能够透过感觉证据以及生活与政治的表面现象，看到更深层的理念"形式"的现实。这是一种典型的形而上学的、"准神学的"思维方式，被霍布斯视为"虚妄的哲学"。相反，霍布斯认为，"关于自然正义的科学"以及他的"道德教义的原理"，直接来自于人的本性、激情、意志、行为和历史经验等显而易见的现实。

498

另一方面，莱布尼茨却对柏拉图的《理想国》、他的形而上学甚至他的数学都怀有深厚的敬仰。1701年，莱布尼茨写道："君主政体的目的是让一位拥有杰出智慧和美德的英雄进行统治"(Leibniz 1988，p.23)。但即便如此，莱布尼茨也不能整个地接受柏拉图的哲学王观念。他也不能想象让一个拥有"全部主权"的统治者在政治崩溃之时施展孤注一掷的拯救行动。莱布尼茨设想的是，一位贤明的君主治理着一个健全而稳定的国家，并且那最好是混合政体而不是绝对君主制；他通常想到的是德意志的那些君主，其主权被限制在神圣罗马帝国的框架之内。

莱布尼茨的后继者、影响颇大的克里斯蒂安·沃尔夫在其短文《论哲学的统治与统治的哲学》(1730)中坚持认为，全权的君主，就像中国的皇帝那样，如果是哲学家，那么也能为他的臣民带来福祉；而且，任何一位国王，只要他有一些哲学的训练和能力，就能成为一位更好的统治者。但是，沃尔夫以他惯常的中庸甚至自鸣得意的语调声称，没有人能一直是哲学家，而且对他来说，哲学关

注的是理性分析，而理性分析要求的是温和的渐进。沃尔夫显然没有把哲学设想为一种完全激进的批评，也不希望哲学王热心于——更不用说真的去实现——国家与社会的剧烈变革（Hochstrasser，2000）。

尽管我们能够在18世纪的政治思想中发现柏拉图、霍布斯和莱布尼茨的哲学王观念的一些蛛丝马迹，尽管柏拉图思想的某些方面的确对后世特别是对卢梭影响重大，但是他们的哲学王观念无一占据显赫的地位，也没有被人大加发挥（Beales and Hochstrasser 1993；Wokler 2001a）。这个时期所特有的是一种完全不同的哲学王观念。这突出表现在《百科全书》中。1765年问世的"哲学家"词条中，出现了这样的段落： 499

> 对哲学家而言，对社会的爱是根本。这种对社会的爱印证了皇帝安东尼（即马可·奥勒留）的说法："当国王是哲学家或哲学家为王时，人民是多么幸福！"因此，哲学家是绅士，他的行为总是受理性的指引，他把反思的、明智的思想与友善的习惯与品质相连。让君主与这种哲学家合二为一，你就能得到一位完美的君主。

这段文字从很多方面看都是意义非凡的；特别是被放到整个词条中去考察时，更是如此。首先，该词条的作者不把哲学王的概念归于其创始者柏拉图，而是把它归于马可·奥勒留的名下；后者非常喜爱使用这个概念，但也非常清楚它从何而来。这样的做法并不难以理解。这个词条的相当一部分内容是在否定形而上思辨的价值，并且力图让哲学家这个词摆脱柏拉图的定义。该词条宣称：

> 对哲学家而言，真理并非像情妇那样会腐蚀自己的想象力，也并非像情妇那样随处可见。当能感知真理的时候，哲学家希望能够展现它。他当然不会把它与巧辩相混淆。他把真理当真理，把谬误当谬误，把疑虑当疑虑，把巧辩当巧辩。

"他把自己的原理建立在无穷无尽的个人观察之上。"没有什么能够比这一

表述更彻底地反对柏拉图的方法,反对柏拉图所设想的那类哲学王的态度的了。当然,这句话是对神学方法的全面反对。伏尔泰尝言,柏拉图"几乎因其三位一体的观念——对此迄今无人能够理解——被视为基督徒们的教父"(Voltaire 1957, p.1026)。另一方面,马可·奥勒留厌恶基督教,坦承自己对形而上学推理持一种斯多葛怀疑主义。这一词条强调哲学家和基督徒之间的差别:"理性之于哲学家好比恩宠之于基督徒。基督徒依恩宠而行事,哲学家依理性而行事。"而且,哲学家被说成是"礼拜"市民社会。

词条作者所反对的,还不仅仅是柏拉图的形而上学以及基督教神学。他还500 反对任何形式的"体系癖",即任何试图从第一原理推演出关于宇宙或者社会的完整解释的努力——不仅是柏拉图、阿奎那,而且笛卡儿、霍布斯均犯有某种原罪。知识只能通过归纳、观察和经验获得,基于此,它必然是不完整的。随着"哲学"、"哲学家"这类词语的反复使用,这一信息也主宰了达朗贝尔为《百科全书》所作的"绪论"(1751)。对于达朗贝尔来说,"哲学"的核心意思是我们所说的自然科学,而"哲学家"的核心意思是指我们所说的科学家,或者至少是一个具有科学倾向的人(Grimsley 1963)。

"哲学家"这一词条还反对常见的另一种把这个词等同于斯多葛主义的含义,即表示这样一种人,他们毫无怨言地忍受艰难困苦,或许还离群索居。词条作者宣称:"很容易推断,斯多葛派的隐忍圣贤与今天的哲学家所追求的完美相距多么遥远。"它还告诉我们,今天的哲学家们懂得享受生活、崇尚交际、投身于社会事业(Beales 1985, 2005)。

这个词条只是《百科全书》72000个词条中的一个,并非所有的词条都带有这样的基调。但是《百科全书》当时十分畅销(Darnton 1979)。这一词条所涉及的主题具有特别的敏感性,吸引了众人的注意,很多人认为它是主编狄德罗自己撰写的。事实上,它只是狄德罗对1743年发表的一篇文章的缩写;伏尔泰称那篇文章"是所有喜欢探讨的人会保存起来的,从1730年就开始流传。"换句话说,这一词条代表了数十年间关于新哲学家的标准定义。原作可能出自塞萨尔·迪马赛之手(Dieckmann 1948; Fairbairn 1972)。

"哲学家"的这一新含义首先在皮埃尔·培尔1686年的《哲学评论》中被大肆宣扬。到18世纪中叶,一群激进的法国思想家开始自豪地以此标榜自己,他

们聚集在伏尔泰的领导之下，包括一大批《百科全书》的作者，他们在当时直到今天一直被人们称为“哲人”（Diaz 1962；Lough 1973，1975；Shackleton 1978）。这一概念与它的传统含义相去甚远，因此 R. T. 怀特（R. J. White）把自己论述这些人的著作命名为《反哲学家》（*The Anti-Philosophers*，1970）；在英文著作中，人们开始普遍使用法语的“哲人”（*les philosophes*）来描述他们，以示与一般意义上的哲学家相区别。

在《百科全书》出版时，伏尔泰等人又为这一术语加进了新的内涵。这方面的经典文本是伏尔泰的《英国书简》，又名《哲学通信》，该书先是 1733 年出了英文版，次年才出了法文版。作为其 1726 至 1729 年间访问英国的结果，这部不成系统但构思巧妙的作品包含了关于几位英国哲学家的章节。伏尔泰称弗朗西斯·培根是“英国经验哲学之父”和“哲学先驱”；称洛克“颠覆了先天观念”；称牛顿是“笛卡儿体系的颠覆者”（Voltaire 1964c，pp. 57，59，64，71）。此外，这本书津津乐道地描述了多种英国宗教派别，对最不正统的贵格教给予了特别的重视，并对英国政府对贵格会教徒的宽容大加赞赏。像哲人们的大多数政治著作一样，《英国书简》被认为是对法国政府的批评，特别是对天主教会的批评——自 1685 年《南特赦令废止令》颁布以来，它就是法国唯一的合法宗教。教会以及政府当局拥有大权，禁止这类著作的出版，并对其作者严厉惩罚。正因为如此，《英国书简》这类作品只能匿名或者在国外出版；也正应为如此，哲人们才不厌其烦地鼓吹思想和写作自由、宗教宽容以及国家控制教会活动，他们认为这些都是大势所趋（Besterman 1969；Bien 1960；Wade 1938；Wilson 1972）。

501

不要认为“哲学家”的这一新含义会取代它的其他含义，不要认为所有的哲人都以同样的方式来使用这一词语，也不要认为有哪位哲人始终如一地在同一个含义上使用它。这一词语的基本含义就是“真理的追求者”，对此柏拉图的确名至实归。尽管哲人们竭力消除新斯多葛主义中的基督教赘物，但在所有使用这一词语的话语中，以一种松散的斯多葛式的含义来使用它仍成为一种非常普遍的现象——它概指那些顽强刻苦、不向命运屈服的人（Gay 1967—1970）。在 18 世纪晚期以前，笛卡儿体系一直是法国教育的基础（Brockliss 1987），这时的哲人们自身宁愿相信诸如“幸福”、“效用”等概念不清的世俗目标，也不愿相信

那些宗教概念。但是他们确实成功了——至少是在法国,他们使“哲学家”的新含义得以普及,颠覆了人们对这一词语的传统理解(Diaz 1962)。

在那个时代,法语是国际性语言,很多国家的上流社会都重视以法语通信,欧洲各地的知识阶层承认法兰西文化的优越地位——即使不是支配地位,孟德斯鸠、伏尔泰、卢梭等主要的法国思想家的作品在整个西方世界广为流传。但502 是,他们的一些概念并没有自始至终都得到很好的传播。在英国,教会当局拥有有限的权力,出版自由和宗教宽容得到了很好的发展,但“哲学家”的新含义及其彻底反教会、反神学以及反体制的内涵,从未在这里得到广泛的传播,具有讽刺意味的是,在法国大革命爆发之后,特别是在埃德蒙·柏克的《反思法国大革命》(1790)出版之后反而作为贬义词流传开来(Lough 1971)。但是,在英语里人们通常使用这一词语来表达我们今天所说的“科学家”,指那些试图通过实验和观察来发现更多自然奥秘的人(Gascoigne 1989)。在德意志,形而上学和神学仍然颇受重视——同时也颇受争议;在德语中,“哲学家”(*Philosoph*)这一词语几乎没有上述新的含义。

造成法国与其他国家这一差别的,还有一个原因,那就是哲人这一词语的另一个新内涵。我们发现,法文出版商和书商们把所有的禁书——那些上市危险、但结果每一页都能比所谓“体面的图书”带来更多利润的书籍——形容为“哲学书”。换句话说,那些因其异端观点而被当局禁止的书籍与那些因其色情内容而被禁止的书籍被混在了一起。虽然这一术语似乎并未扩散到书市以外,但是当时的确出现了很多被冠以哲人名目但其实只是色情的或者反教会的书籍,其中最著名的是《哲人特雷莎》(*Thérèse philosophe*, 1748)(Darnton 1995)。某些重要的哲人也创作色情文学;“自由放荡者”(*libertin*)的观念与哲人的新含义紧紧连在一起,并且也把那些具有非正统观念的人与那些性道德松散的人混在了一起(Keohane 1980)。哲人的这一新含义,在当时关于哲学王的严肃讨论中并未出现,但是它有助于解释社会上、特别是法国以外的那些清教徒式事物对哲人们及其倾向的厌恶。

不过,《百科全书》“哲学家”这一词条中关于哲学王的评论虽然简短,但仍然引人瞩目。在众多18世纪关于君主制的著作中,包括孟德斯鸠名义下的作品,以及《百科全书》中的其他词条,比如,狄德罗的“政治权威”、德·若古及其

同人关于“专制主义”与各种类型的“君主制”的词条中，讨论始终围绕限制王权的必要性而展开（Diderot and d'Alembert 1954；Lough 1970，1973）。但是，在关于“哲学家”的词条中，哲学王被理所当然地假定为能够给予或拒绝给予其臣民幸福的人。这再一次说明了 18 世纪政治思想家对君主的信任，或者说，至少对他们寄予厚望。这方面的例子举不胜举。 503

在 18 世纪，没有哪部著作可以说是对“哲学王”观念的严肃的理论研究；但是这一时期的一些激进著作中，不时可以见到对哲学王——这指的是本身也是哲人的国王——的赞赏（Pappas 1979）。在《圣贤和百姓的声音》（*La Voix du sage et du peuple*，1750）中，伏尔泰写道：“人类所能遇到的最好的事情莫过于有一位哲学王。”瑞士的政治评论家约瑟夫·朗瑞奈在其《完美的君王》开篇就断言，哲学王以人类的幸福为己任，是天堂赐予的最珍贵的礼物。

政治思想家总是在一定程度上受到其时代的政治实践的影响。但是 18 世纪的那些讨论哲学王乃至开明专制问题的政治思想家，则尤其受到了当时的君主们的活动与态度的影响。除英国、荷兰、波兰以及一些衰老的共和国之外，欧洲国家都被一些声称拥有或多或少绝对权力的人所统治，这些统治者尚未遭遇只有个别思想家在 18 世纪 80 年代以前会预想到的那种革命动荡，因此能够独断地改变法律和实施改革。就像一位萨克森改革家于 1762 年所写的那样，“如果一个君主没有准备改进对其辖地的统治，那么我怀疑——事实也的确如此——等级集团会做多少除旧革新的事情”（Stievermann 1991）。因此，很多哲人都极其希望他们的主张能够被某些君主认可并实施。他们本人自然也就希望能得到君主的恩庇和任用，事实上大多数君主对他们确有鼓励。很多改革家在成为闻名作家之前都曾是国家僚臣。彼得罗·韦里曾效职于奥地利女王玛利亚·特蕾西亚和米兰的约瑟夫二世，约瑟夫·冯·索南费尔兹也效职于维也纳。在德意志，像康德这样的大学教授和约翰·哥特弗雷德·赫尔德这样的新教神职人员都得到了统治者的任命。在法国，爱尔维修是一位农税官。还有一些哲人也得到了任职，多半是由于自己的作品。腓特烈大帝曾想任命达朗贝尔为柏林科学院院长，虽然后者并不在柏林定居（Van Treese 1974）。重农主义者杜尔哥 1774 到 1776 年间是路易十六的首席大臣。切萨雷·贝卡里亚在其著作《论犯罪与刑罚》出版 5 年后被任命为米兰的“官房学会”主席（Venturi

504 1969—1990，v，pt I）。连伏尔泰也成为皇室史官（Besterman 1969）；一大群显赫的激进主义者被任命为外交使馆秘书或者特派大使，其中包括伏尔泰、休谟、卢梭和博马舍（Beales and Hochstrasser 1993）。而且，一些君主自身也出版一些理论作品加入到讨论中，这进一步强化了他们自诩的哲人形象。

实践对于理论的影响还突出体现在那么多哲学王的称谓都用于指具体的统治者。令人称奇的是，在《英国书简》中，乔治二世的王后卡罗琳被伏尔泰称为“王位上的和蔼哲学家”（Voltaire 1964c，p.51）。1764 年，出现了一本由约瑟夫·德·拉波特撰写的名为《哲学王马可·奥勒留、朱里安、斯坦尼斯拉斯和腓特烈的精神》的小册子。书中的斯坦尼斯拉斯指的是原波兰国王、现在的洛林公爵，他早一年出版了“四平八稳”的《仁慈哲学家的作品》（Fabre 1963）。朗瑞奈 1774 年的《完美的君王》是对奥地利约瑟夫二世的颂词，他 1776 年又如法炮制地这样歌颂俄国的叶卡捷琳娜二世。

二、腓特烈二世、叶卡捷琳娜二世和约瑟夫二世

到目前为止，18 世纪最重要和最有影响力的堪称“哲学王”的君主是普鲁士的腓特烈二世。他本人手腕强劲，治国有方，对新教派别也能网开一面；但是他的父亲、前任皇帝威廉一世（1713—1740 年在位）却因对知识和艺术活动，特别是对法语和法国文化的粗暴蔑视而秽声远播。事实上，威廉一世关闭了由他自己的父亲腓特烈一世与莱布尼茨于 1701 年联手创办的柏林科学院。在教子方面，威廉一世用粗鲁的方法向儿子灌输自己苛严的加尔文倾向，竭力使儿子成为一名军人，压制儿子在法国文化方面的兴趣，并且扼杀他的文学和音乐趣味。腓特烈一度受到死刑的威胁，但他拒不服从，最后终于设法取得了某种程度的独立（Baumgardt 1987）。1729 年，年方 17 的腓特烈开始用法语称自己为“哲人腓特烈”，这可以说是哲学王观念史上的一个重要里程碑。他喜欢写法语诗，如饥似渴地订阅哲人们的著作。1736 年，他通过外交渠道谋求与伏尔泰联系未果，遂以个人身份写信给伏尔泰，对其才华特别是戏剧大加赞赏，并希望其惠赠505 全部作品。腓特烈附上一部自己翻译的沃尔夫作品，沃尔夫曾遭到威廉一世的流放，但腓特烈对其仰慕有加。随后，腓特烈和伏尔泰开始了辞藻华丽而才华

横溢的通信，这些通信很快为世人所知（Skalweit 1952）。即便他们没有使用过柏拉图论述哲学王的原话，“他们也是在继续阐释它”：伏尔泰通常称腓特烈为“哲学王子”（Mervaud 1985，pp.37，545—546）。

腓特烈后来构思一篇文章反驳马基雅维里的《君主论》。伏尔泰对这位王子的作品热心地提出意见，并获得许可对其法语乃至论点进行修饰，最后设法使其出版。腓特烈继位不久，1740 年夏，《反马基雅维里》出版，伏尔泰为其作序。虽然是化名作序，但作者的身份很容易被识别。该书根本没有考虑到马基雅维里的共和主义著作《李维十论》，相当粗暴且人云亦云地指责马基雅维里不讲道德，但是，它仍然使人印象深刻，成为腓特烈施政哲学的宣言。他说，国王不应好大喜功，热衷于开疆拓土。国王作为“国家的第一公仆”，必须追求公正，为人民谋求幸福、繁荣甚至自由。当腓特烈视“柏拉图式的人”为神话时，马可·奥勒留这位“戴王冠的哲学家”就成了他心目中的英雄（Frederick 1981，pp.34，136）。

执政伊始，腓特烈谨守诺言，把沃尔夫召回普鲁士，会晤伏尔泰，邀请他和其他一些哲人到柏林，恢复了柏林科学院，在那里聚集了一批法国作家和科学家。他对天主教也实行宽容，宣布出版自由。他保护那些在法国受到迫害威胁的作家。他改革普鲁士的法律体系，限制司法程序中使用酷刑，削减死刑罪的罪名。这些措施使他后来能够捎带夸张地宣称自己更早地提出了贝卡里亚在《论犯罪与刑罚》中提出的那些主张（Maestro 1973）。在众多的国家中，有这样一位写诗和哲学小册子的君主、一位希望与激进作家为伍的君主，一位引入这些进步措施的君主，在普鲁士登上王位，的确是轰动性的事件。人们都说，“有了腓特烈，哲学就登上了宝座。”（Skalweit 1952）

1750 年，腓特烈《无忧宫哲人作品集》的第一个版本问世了，实际上这是以法文创作的诗歌和散文集（“无忧宫”是这位君主为自己在波茨坦建造的别致而堂皇的宫殿起的名字）。很显然，腓特烈对“哲学家”一词的使用与哲人们不同，至少一开始如此。伏尔泰后来使腓特烈断念于早期对沃尔夫作品的仰慕；事实上，在《反马基雅维里》中，腓特烈开始谴责笛卡儿、莱布尼茨和所有形而上学体系的创立者。但是，对于腓特烈来说，“哲学家”的核心意义乃是斯多葛式的。他忍受过备受煎熬的童年；他日理万机，视国事为己任；他与士兵们同甘共苦，

506

在战斗中冲锋陷阵。他深信机会的重要性，时刻准备与命运展开搏斗。他甚至打算把他那位粗俗的父亲称为“王位上的哲学家”(Sagave 1987)。国王与哲人们发现彼此在宗教问题上最容易达成共识；他们都对教会特权阶级抱有蔑视，对神学争论漠不关心，对宗教迫害深深厌恶。

腓特烈并非一位完美的“哲学王”(Blanning 1990)。他的文学作品与其政治活动并没有多大关联。他说，诗歌与哲学像音乐一样，是他的消遣和娱乐(Spranger 1942)。伏尔泰等人发现他是一位喜怒无常的朋友和主人。这位国王甚至在 1753 年专横地羁押伏尔泰几个星期(Besterman 1969；Mervaud 1985)。实际上，腓特烈并不允许出版批评其统治的书籍。他对自己的军队实行严格的纪律，他的国家整个就像一座军营。他用他父亲建立起来的国家机器统治自己的疆域——当然，是在德意志之内。在其日常的政府行为中，官房学的影响要比英国或者法国的影响明显得多(参见第 18 章)。《反马基雅维里》出版后几个月，他就被证明是一个十足的马基雅维里主义者：他从奥地利的玛利亚・特蕾西亚手中夺取了西里西亚，并用他一贯所熟悉的各种似是而非的观点公开为自己的行为粉饰辩护。但是，如果说这种公然违背协约和国际法的行为在一开始有损于他的名声的话，那么，他后来的一些诸如耀武扬威、穷兵黩武以及极力维护自己霸主地位的行为，则提高了他的声誉。有不少哲人接受这样的观点：战争是国际体系的自然属性；保家卫国、开疆拓土、不被打败和不失领土乃是君主职责的一个必要部分(Lortholary 1951；Perkins 1965，1989；Skalweit 1952)。

1770 年，腓特烈著文对两部激进作品做了精彩的批判，一本是《论偏见》——可能是霍尔巴赫男爵的作品，另一本是《自然体系》——的确为霍尔巴赫所作。霍尔巴赫是《百科全书》的主要作者，撰写了很多关于科学的词条。他是彻底的无神论者，相信人性可以通过教育和启蒙臻于完善(Cranston 1986；lough 1968)。这类观点对于腓特烈来说简直太过分了。在批评文章中，腓特烈坚持说大众与宗教、迷信密不可分，他们不能、也不应该得到精英教育的机会。他进一步指出，必须存在某种形式的上帝。这样，他把自己与那些更极端的哲人区分开来。1773 年耶稣会士遭到镇压，他坚持让他们居留在自己的领土上，因此一些人认为他对宗教不以为然的政策走得太远(Van Treese 1974，

pp.148—153)。但是，他继续推销自己，以求获得良好的公众形象，为此他发表带有哲学气质的作品，并与一些年老的、不太激进的哲人，比如伏尔泰保持通信联系，尽管两人之间有一些公开的过节。

腓特烈在执政46年期间取得的成功，给世袭君主制度注入了一针强心剂，并且表明，除了像粗俗的威廉一世，耽于酒色的路易十五，枯燥乏味的英国汉诺威王室，游手好闲、挥霍放荡的葡萄牙统治者，丹麦疯狂的克里斯蒂安七世之类的君主外，它还能产生出一个能文能武的天才，这个国王坚持亲自治理国家，亲自上战场统率军队，并且令人称奇的是，他有高超的能力在所有这些角色上获得引人瞩目的成功。腓特烈的例子还说明，君主本人可能就反对"旧制度"的某些设定，因此自上而下的改革是非常可能的。在二十多年的时间里，他是唯一一位"哲学王"称号的真正竞争者。但是，1759年，查理三世成为西班牙国王，三年后，叶卡捷琳娜二世夺取了俄国的帝位，1764年，斯坦尼斯拉斯被选为波兰国王。接着，1765年，约瑟夫二世继任神圣罗马帝国的皇帝，并成为奥地利君主国的摄政之一，他的弟弟利奥波德，未来的帝国皇帝利奥波德二世，此时成为托斯卡纳大公。1772年，古斯塔夫三世在瑞典重新建立起绝对君主统治。所有这些大国君主，以及许多小王公，都在某种程度上竞争"哲学王"的称号。

在上述这些君主中，叶卡捷琳娜二世是卓越的一位。她一当上女皇，立即请达朗贝尔做皇太子的家庭教师(虽然后者顾虑重重而没有接受)。她开始与伏尔泰通信。她还提议《百科全书》在法国遭到审查机关封杀时可以到俄国来继续编撰，并出版余下各卷。这一建议虽未被采纳，但是在1765年，她以高价买下了狄德罗的藏书，并允许他继续使用这批藏书，还在协议里给了他一份可观的年金。在政治上，她直接削弱了东正教教会的权力，扩大了宗教宽容(Lortholary 1951; Madariaga 1981)。1767年，她发布了长篇的《训令》，下达给一个为修改俄国法律体系而召集的立法委员会。这份特殊的文件或许最初在编写时并未考虑到什么立法委员会(Sacke 1931)，基本上是由她亲自从哲人作品中选出的段落构成的。据统计，在655款条文中，有294款"完全或者基本上"出自孟德斯鸠的《论法的精神》(1748);108款源于贝卡里亚的《论犯罪与刑罚》(1764)，35款源于比尔费尔德男爵的《政治制度》(1760)，24款源于J.H.G.冯·尤斯蒂的官房学著作《国家的权力与幸福的基础》(1760—1761)，20款源于

508

《百科全书》(迄1765年的各卷),还有少数条文间接源于亚当·斯密在格拉斯哥的讲义——它比《国富论》的出版早得多。当然,有些段落是滑稽可笑的:

第48条 中国人受习俗的支配。

第49条 日本的法律苛严残暴。

第50条 彼时,道德构成了拉西第蒙人的行为准则……

第266条 乡下人在一次婚姻期间通常生12、15甚至20个孩子,但其中能够成年的不到四分之一。

然而在其他的段落中,则包含了严肃的政治讨论。她对贝卡里亚的刑法改革纲领的许多内容给予认可:

第200条 为防止惩罚成为一个人或者许多人对个别公民的暴力,惩罚必须是公开的、便捷的、有益于社会的,并且温和而能为舆论所接受、与罪行相当,且严格符合法律中的规定。

令人称奇的是,不仅在她的解读中——尽管其方式是独特的,君主表现得如此进步而紧跟时代潮流,而且她还打算把这一文件公开发表,使之下达给指导那个从俄罗斯所有行省和几乎所有行业中选拔出来的500余人构成的委员会(Dukes 1977; Madariage 1981)。这个文本在国外造成了巨大的轰动,使人们相信它会成为一部新法典的蓝图。这与大多数哲人所谴责的法国等国家的那种混乱、杂芜、墨守成规的法律安排形成鲜明对比。

就在《训令》发布的同一年,叶卡捷琳娜二世带着廷臣沿伏尔加河悠闲地巡游,她组织并亲自参与把让·弗朗索瓦·马蒙泰尔的小说《贝利萨留》(1767)翻译成俄文,这部小说描写了一位贤明君主的功绩,并鼓吹宗教宽容。马蒙泰尔表达了一种至少在哲人中很普遍的情感。他写道:

509

一位聪明人说过,只有哲学家为王或者王为哲学家时,人民才能幸福。这两种情况似乎都不会出现。但是,我们发现,在当今所有的社会等级中,

上层阶级按比例看拥有数量最多的真正的智慧和真理之友。（Lortholary 1951，p.108）

法国书报审查当局对《训令》与《贝利萨留》双双禁止，恰恰显露了自己的昏聩。

约瑟夫二世即位神圣罗马帝国皇帝伊始便发起冲击，对帝国法庭进行改革；接下来，他又以"哲人"身份巡游自己的疆域，并出访意大利（1769，1775，1784）、法国（1777，1781）、荷兰（1781）和俄国（1780，1787），这些活动更使他英名远播。在这些实地考察活动中，他不搞排场和仪式，而是考察军营、码头、医院和监狱，参观宫廷、教堂和著名景点，会见艺术家、慈善家、企业家以及国王、大臣。他不与哲人通信，没有会见伏尔泰，似乎没有懂得哲人的新含义。除了一些官方文件外，也没有发表任何毫无创见的东西。但是，在 1780 年兼任奥地利君主时，他发布了一个狂热的立法纲领，包括承诺对各主要新教教派、东正教、犹太教实行宽容，限制天主教会尤其是其修道院的权力和财产（Beales 2003；Blanning 1994；Bradle-Rottman 1973；Klueting 1995）。他被恰如其分地形容为"王座上的哲学家"（Beales 1975，1985，1987，1991，2005）。

叶卡捷琳娜二世与约瑟夫二世都频频发动战争，兼并土地，特别是 1772 年第一次瓜分波兰。这些都使他们像腓特烈一样，让赞美他们的人感到尴尬。但是伏尔泰却为他们辩护说，那只是让那些落后而好战的波兰天主教徒受到宽容与开明的统治。他与其他哲人为叶卡捷琳娜对土耳其的胜利而欢呼，并希望她"在君士坦丁堡恢复哲学"（Lortholary 1951，pp.112—114，130—132）。在 18 世纪 80 年代，约瑟夫为开放斯凯尔特河以复兴奥属荷兰的经济发动战争，这使他赢得了法国当时最著名的政治评论家西蒙·兰盖的支持。一些进步作家把他 1788 年发动的对土耳其的战争说成是"传播宽容的十字军东征"（Beales 1993，2005；Levy 1980）。 510

约瑟夫的弟弟利奥波德任托斯卡纳大公期间（1765—1790），也发起了一系列类似的自上而下的改革，但是他的治理方式与其兄越来越有所不同。他决心在国际事务中保持中立。他支持新版的法语《百科全书》在其境内出版，还于 1786 年颁布了相当进步的刑法典。他甚至想在托斯卡纳引入新宪法以建立代议制政府；为此，他研读了以往以及当时的各种政治著作，包括美国革命的文

献。但是这一计划被约瑟夫否决了。在其兄过世之后，利奥波德二世继承了奥地利王位，针对荷兰发生的反奥地利统治的叛乱发表了一部特别的宣言，指出：

> 我相信，即便是世袭君主，也只是人民的代表和雇员……；任何国家都必须有一部基本大法或者人民与君主之间的契约来限制君主的权力和权威；当君主未能遵守这个基本法时就丧失了他的职位……而且人民就不再有义务服从他……君主的命令在等级会议予以认可之前也不具有法律效力，人民无须遵守（Leopold II 1867，pp.84—85）。

由于利奥波德二世两年后就去世了，因此无法推测他会如何按照这些原则行事。但是他的所作所为使一些作家视其为最好的一位哲学王（Valsecchi 1974；Wandruszka 1963—1965）。

1771 年，路易·塞巴斯蒂安·梅西耶出版了他著名的乌托邦作品《2440 年》。无疑，利奥波德最接近梅西耶设想的理想国君。在路易·梅西耶的想象中，法国到那时已经摆脱了绝对主义的压迫，成为一个到处欢声笑语、充满自由与财富的国度。

> 谁能相信？靠着一位伟人的英雄主义，革命轻而易举地实现了。哲学王恰因其藐视王座而最配得上王座。他关怀人类的幸福甚于炫耀权势，关心后代而用权谨慎，主动提出恢复各等级各自的古老权利。他深知一个幅员辽阔的王国需要把各个不同的行省统一起来，以便被贤明地治理……这样，到处生生不息，到处欣欣向荣（Darnton 1995，p.330）。

为全面起见，还需要补充说明的是，在"旧制度"的最后几十年间，一方面有极少数的君主亲自行使权力，另一方面，在一些重要的例子中，权力实际上交给了那些开明的或有哲学头脑的大臣（H. M. Scott 1996）。1762 年，伏尔泰谈论利奥波德·菲尔米安伯爵这位玛利亚·特蕾西亚女王治下的伦巴第总督时说，"改变一个国家所需要的就是一位大臣"（Diaz 1962；Valsecchi 1931—1934）。帕尔马公国的古列尔莫·度·蒂洛特是另外一个例子（Benassi 1915—1925）。

但是迄今为止最有名的还是葡萄牙的塞巴斯蒂昂·庞巴尔侯爵，他是葡萄牙1750—1777年间卓有成效的治理者。他于1759年开始驱逐耶稣会士，这一运动导致了1773年教皇在整个世界对耶稣会士的镇压。他粗暴地将王权扩展到教会、书报审查以及教育中，并建立了一个以天主教启蒙精神为核心的新的中学教育体系（Maxwell 1995）。

三、专制主义的观念

"哲学王"这种古代观念虽然在18世纪广泛流传（可能偏离了其本意），现代学者却很少注意它（参见 Pappas 1979）。相比之下，"开明专制"这一出现于18世纪但当时少有问津（Bluche 1978）的概念却被后世著述者频繁用于描述那一时代（如 Bluche 1968; Gershoy 1944; Krieger 1975）。与其密切相关的"开明绝对主义"* 这一概念也是如此，虽然在1847年以前的文献中找不到这种说法的任何踪迹（Aretin 1974; Bazzoli 1986; Köpeczi 等，1985; Reinalter and Klueting 2002; Roscher 1847, 1874; Scott 1990）。

我们首先来看看18世纪的用语。正如"哲学的"一词的新意义乃是刻意从旧术语中转换而来的，目的是剔除其形而上学内涵，"开明的"（英语 enlightened，法语 *éclairé*）一词的意义也是为了剔除其宗教内涵转化而来的。在这之前，这个形容词最通常的意思之一是"因信而明"（illuminated by faith）。基督带来了"光明，以照亮异教徒"，"让您的光在人们面前照耀"——《公祷书》如此告诫众人。皈依者据说"眼见了光明"。但是，在新意义上，光明被理解为来自于世俗哲学的进步；在很多语境中，法文"开明的"（*éclairé*）与哲人是同一个意思。

在18世纪的德语中，只有一个抽象名词可以直接翻译为英语的 Enlightenment（启蒙运动），那就是 Aufklärung。吊诡的是，这一名词并不包含宗教含义，其最初的意思应当是"发亮"或者"清朗"，而不是"照亮（启蒙）"。在18世 512 纪，它的新意思慢慢被人接受，但是它常常指的是一种态度转变或一个过程，还

---

* Enlightened 一词具有"开明的"与"启蒙的"双重含义。中译文根据语境译为"开明的"或"启蒙的"。——译者

没有被用来特指一个历史阶段(Nisbet 1982)。在法语中,意思最近的一个对应名词至今仍然是 *les lumières*,原指光线或光源;但人们使用得更多的仍然是"哲学"(*philosophie*)这个词。在德语中,在这个意义上,"启蒙"(*Aufklärung*, *aufgeklärt*)要比"哲学"(*Philosophie*, *philosophisch*)更经常地被人们使用。但是,"哲学王"可以说与"开明君主"实质上并无区别,"哲学专制"与"开明专制"也是如此。

1784年,"什么是启蒙?"在普鲁士是一个引起许多讨论的问题(Bahr 1974; Nisbet 1982),在回答这个问题时,康德将其定义为"人类从自我招致的不成熟状态中脱离出来",即,从对他人观点的依附中,特别是从宗教中脱离出来。这并非严格意义上的哲人回答方式,当然,他们也不会不赞同这样的答案。康德还把他的时代形容为"启蒙的时代、腓特烈的时代",认为"只有自己已经启蒙、不惧幽灵,并且手中握有一支庞大而训练有素的军队来确保公共安全的统治者,才敢说一个共和国不敢说的话:可以争辩,随便说多少,随便说什么,但是必须服从!'"(Kant 1991, pp. 58—59)对于康德来说,腓特烈即使在其执政晚期,仍不失为卓越的开明国王。

"专制君主"与"专制主义",以及"绝对君主(制)"与"绝对主义"这些概念的意义,理解起来要比"开明的"与"启蒙运动"困难得多。专制主义在古希腊通常指的是主人对其奴隶的支配,这一点18世纪的著作者们并没忘记。但是,专制主义还曾经被亚里士多德用以指君主制的变体形式——"僭主制"。在他根据统治者人数多少做出的著名的政体分类中,君主制是由一个人统治的、负责任和仁爱的政体;而僭主制是其腐败变体,由一个人为了自己的利益任意使用不受约束的统治,随心所欲蹂躏他的臣民;专制主义是一种特别适合东方的政体,东方统治者把臣民像奴隶一样对待。17世纪,专制主义的使用有时更加宽泛,但总带有贬义。这种用法成为多数18世纪思想家的立论基础。换句话说,当人们以某种不同的方式使用"专制主义"一词时,通常会自觉地偏离这种标准意义(Koebner 1951)。

513　但是,这些术语已经被更早的学者搞得复杂化了。比如,霍布斯认为,君主政体、专制政体与僭主政体是不可区分的,因为在与君主订立契约时,人民已经无条件地交出了全部权力。霍布斯说,人们所认为的差别只是文字游戏,"因为

在君主政体之下不满的人就称之为僭主政体”(Hobbes 1991,第 19 章,p.130)。而且,从 16 世纪开始,“绝对君主政体”、“主权”以及“独断政府”都已经出现。君主统治的很多支持者,以及很多鼓吹主权不可分割论者都认为君主权力是或者应该是绝对的,也就是说,应该高于法律并可以凭借自己的权威改变法律。这就是普芬道夫以及欧洲大陆多数自然法与自然权利理论家的主张,也是官房学派的主张,它们在德意志和意大利的邦国很有号召力(Pufendorf 1991; Small 1909; Tribe 1988)。基本上,他们都认为人们在与君主订立契约时,已经向他交出了全部或几乎全部的自然权利(Tuck 1979)。17、18 世纪的法国国王也主张绝对权力,其部分依据就是早先的思想传统。这可以说明为什么在 1614 至 1789 年间他们拒绝召开三级会议;为什么在一些情况下当各高等法院的成员认为依据宪法自己有权拒绝国王法令而发出抗议时会遭到国王的不屑一顾。然而,绝对君主制的鼓吹者通常断言,绝对君主制与“独断政府”或专制主义是完全不同的。他们或者说绝对国王也受制于某些根本的法律,或者说绝对国王使用他们的权力是为了国家与人民的利益,或者同时持这两种说法。法国大主教波舒哀是《南特敕令废止令》的拥护者。在担任路易十四的太子的宫廷教师时,他很谨慎地谴责独断政府,甚至不敢当面提到专制主义(Keohane 1980; Koebner 1951)。

《反马基雅维里》一书很适合用于说明绝对主义理论的一些内在矛盾及其术语上的混淆之处。腓特烈指出,

> 正义……应当是君主的首要目标。因此,君主应该把他所统治的人民的利益放在其他利益之上。他应该增加人民的幸福,如果人民没有幸福,他应该去谋求。那么,利益、伟业、野心及专制主义之类的观念又会怎样呢?君主绝不是其统治下的人民的绝对主人,而只是人民的第一仆人,并且必须是以人民为荣耀、为人民谋求幸福的工具(Friedrich 1981,pp.34—35)。

但是腓特烈宣称,为了国家与人民的利益,国王有必要实行个人统治,无须听从大臣的意见。对于主张君主应该受到宪法、法律、大臣、议会或者其他居间 514

机构的限制的观点，他充耳不闻。“只要愿意，国王可以做他想做的好事；同样，只要愿意，国王可以做坏的事情”(p.32)。“在每个国家，都有诚实与不诚实的人；就像在每个家庭，都有漂亮的人，也有独眼龙、驼背和跛子。在国王中也从来就有并永远会有人配不上被赋予的那个角色”(p.33)。腓特烈认为对坏统治者的唯一处罚就是让他获得坏名声。但是他丝毫没有提到在处理这个问题或其他问题时应该考虑或应该听从人民的看法。在说到共和国时，他认为，从长远眼光看，所有的共和国都最终会退化为专制主义国家，他承认，

> 没有人会去说服一个共和主义者……说当国王志在勤政尽职时，因为国王有愿望、有能力把自己的良好意图付诸现实，君主制就是最好的政府形式。我承认，他们会对你说，到哪去找这样的完美君主？他可能是柏拉图书中的人物……你所说的形而上学君主国，如果真的存在，那将是一个人间天堂。但是专制主义是确实存在的，它或多或少地会把这个世界变成了人间地狱(Friedrich 1981，p.73)。

从这些议论看，对于腓特烈而言，专制主义与绝对统治是没有差别的——在另一处，他谈到了17世纪的宠臣黎塞留与马萨林所创制的“法国绝对专制主义”(Friedrich 1981，p.74)。但是他又认为，国王要履行职责就必须掌握那些类似于绝对的权力，但是仁慈的君主政体与专制主义之间仍存在着巨大的差异。导致差别的原因纯粹在于君主本人的性格与态度。

四、开明专制君主的观念

《反马基雅维里》出版后不久，关于专制主义的讨论框架从三个方向得到发展。首先，孟德斯鸠的《论法的精神》(1748)作为他支持高等法院、抨击法国绝对君主制的一部分，特意对亚里士多德的政体分类模式提出了挑战，并且把君主政体与专制政体定义为不同的类型，而非同一种类型的对立变体。根据他的描述，在君主政体下，应该有一个近乎宪政的机制，这里面既包括王位继承法，也包括贵族、教会这样的抗衡力量以及(或者)像高等法院这样的居间实体——

515

统治者必须就立法提案向它们征求意见。除非这些条件中至少有某些得到满足，否则国家就是专制的。根据这些前提，法国曾经是或者说应该属于君主制，但是法国国王的绝对主义理论与实践带有把法国转变为专制国家的危险。孟德斯鸠进一步告诫人们，专制主义是东方大国（如俄国）的固有特点。孟德斯鸠几乎总是避免将“绝对的”这一词语和概念用于形容权力与政府，并拒绝承认在绝对统治与专制统治之间存在差别。基于这些观点，他羡慕英国的宪政及其权力制衡或“权力分立”。

《论法的精神》很快成为所有严肃作家都必须知道和认真考虑的一流著作之一。但很多人反对其中关于政体的重新分类。比如，伏尔泰始终支持法国的君主制，反对高等法院，认为孟德斯鸠的区分是徒劳无益的（*L'ABC*，Voltaire 1994a，pp.97—98）。但是孟德斯鸠这部著作的名气太大，甚至绝对君主们也要引以为据。前面已经提到，叶卡捷琳娜二世在其《训令》中大量引用了这一著作。但是，她虽然推崇此书，还是一定要修改其中传达的信息。她希望俄国被人们看成一个欧洲国家，而且是一个合格的君主制国家而不是专制国家。尽管俄国当时还没有王位继承法，但她却断言她已经建立了足够的居间实体。在《训令》中，她歪曲孟德斯鸠的说法来论证自己的观点：

> 9. 主权者是绝对的，因为除绝对权力之外，没有其他寓于一人之手的权力能够适合如此辽阔的帝国……
>
> 13. 什么是绝对政府的目标？那当然不是剥夺人民的天然自由，而是要对人民的行为加以引导，以便从他们的所有行动中产生出最伟大的善。

狄德罗最终被说动，于1773年拜访叶卡捷琳娜二世。他在《献给叶卡捷琳娜二世的备忘录》中敦促她（没有成功）更加彻底地遵循孟德斯鸠的思想，建立更强大的居间机制。不但叶卡捷琳娜二世，而且更加令人难以相信的是，约瑟夫二世也对孟德斯鸠这部著作的某些方面大加赞赏。在罗马，1769年，在蓬佩奥·巴托尼的油画中，约瑟夫二世与其兄弟利奥波德共同出现画面中，他们身旁的一张桌子上摆放着《论法的精神》。约瑟夫二世当然不能接受孟德斯鸠的总体论述。但是在奥地利君主制的特殊环境下，孟德斯鸠的教导之一——分权 516

学说——被证明对于统治者集中权力是有好处的。在很多行省，玛利亚·特蕾西亚发现自己面临的问题是，很多行政权、一些立法权以及大多数司法权都被掌握在地方贵族的手中，或者凭借他们自己的权利，或者因为他们是地方等级会议的成员。在这种情况下，强调司法权与行政权的分离（这是女皇 1749 年改革纲领的项目之一），就是为了加强君主及其朝廷和行政部门的权力，压制行省权贵们的权力。为此可以援引孟德斯鸠的学说来支持这种分权措施，尽管他还特别主张由地方贵族来行使司法职能（Strakosch）。

关于专制主义的讨论的第二个走向是，学者们开始把这个概念用于各自的目的。比如，有人认为教皇是专制的，有人认为耶稣会是专制的，有人认为四处插手的官僚或握有重权的贵族都是小专制暴君；对此，为保护人民，国王应该运用其手中的绝对权力予以干涉。从 18 世纪 50 年代末开始，人们把法国的大臣描述成专制暴君，而所谓的绝对君主却对大臣们的阴谋勾结无计可施（Van Kley 1984，第 4 章）。

第三个走向是，有些学者开始从肯定的意义上使用"专制主义"概念。第一个著名的例子是圣皮埃尔神父。这个被伏尔泰称为"半为智者半为疯癫"的人认为，"权力只要与理性结合在一起，为了社会的最大利益，再怎么强大或专制都不为过"（转引自 Keohane 1980，p.370）。这种用法常常伴有贬义地把下级官员称为专制的。比如，约瑟夫二世曾喜欢斥责下级官员是地主的代理人、小暴君，还把教皇说成专制暴君，但是在 1763 年，他在一封私人信件里向他的母亲建议，为了废除在他看来阻碍了匈牙利发展的粗鄙的匈牙利旧宪法，匈牙利应该接受 10 年的专制统治。这种对"专制主义"的直接鼓吹肯定会惊世骇俗，因此这份文件一直秘而不宣（Beales 1980，1991，2005）。

贝卡里亚在《论犯罪与刑罚》中表达了相当类似的观点，当然，他的论述是从卢梭的《社会契约论》引申出来的：

> 今天，我们看见，在欧洲各地的君主宝座上，坐着的是仁爱之君，是和平、科学和艺术的倡导者，是臣民的父亲，是加冕的公民。如果法律是由他们第一次颁布的，人类将会是多么幸福。他们将不断增长的权力服务于人民的幸福，因为他们的权力消除了更加反复无常因而更残忍的的居间机构

> 的专制,后者扼杀人民始终真诚的愿望,而人民的愿望若能上达君主就能实现!我想说,如果君主们还让古老的法律留在原处,那是因为要想铲除多少世纪以来的那些备受尊崇的斑斑锈迹确实困难重重。这就是为什么受到启蒙的公民们反而更加热烈地希望君主权威不断增强的缘故(Beccaria 1995,pp.71—72;引者节译)。

517

没有一个例子能够比这更清晰地体现这样一个激进的人道主义思想家的真实状况了:他认识到了开明君主的统治潜能,要求增强他们的权力以便他们实施一些必要的重大改革。当贝卡里亚攻击那些被他描述为"居间专制"(intermediate despotism)的事物时,他实际上是在推荐我们现在所说的那种开明专制主义或开明绝对主义。在前面的段落中,贝卡里亚写道,"多数人专制只能通过个人专制来矫正,而一个专制者的残暴程度并非与他的权力成正比,而是与他所遇到的阻力成正比"(Beccaria 1995,p.16)。毫不奇怪,他的著作会被叶卡捷琳娜二世引用,并且他本人得到了玛利亚·特蕾西亚和约瑟夫二世的聘用(Dukes 1977; Venturi 1969—1990, v, pt 1)让人惊讶之处或许在于,这些统治者都在某种程度上根据他的建议进行了重大的刑法改革。

"专制主义"这一术语的另一不同的褒义用法出现在某些重农主义者的作品之中,如:魁奈的《论中国的专制主义》(1767),特别是勒梅西耶·德·拉里维埃的《政治社会的自然与必要秩序》,后者可以说是重农学派的公开的政治宣言(Siberstein 1928; Weulerse 1910)。他们认为,政府、社会,特别是经济都服从于法律,而法律就像几何法则一样,是自明而无可辩驳的。优秀统治者的职责就是要实施这些法律,或者如某种说法,废除现存的阻碍生产的法律,然后,袖手旁观,无为而治,让那些自明的法律自行发挥作用。说句俏皮话,这些法律可以像欧几里得的法则那样,被形容为专制的,而制定并坚持这些法律的政体就可以被说是"合法专制主义"(*despotisme légal*)。但是,这个概念并非如人们有时想象的那样简单地意味着重农主义者赞同通常被当作专制主义来谴责的事物,即个人的独断统治。让人困惑的是,重农主义者也谴责这个意义上的专制主义,但又依然大力宣扬绝对君主制是最好的政府形式。因为,君主并不是按照自己的意愿或利益行事,而是制定勒梅西耶所规定的那些法律,因此没有自

由裁量权;他只会做那些自明的正确事情,那些不是他所喜欢的却是自然的和必要的事情。具有讽刺意味的是,在18世纪60年代中期,一些政府采纳了重农主义者的法律,实行谷物自由贸易的政策,最后却导致饥荒,引发了激烈的反抗。这次试验不得不被放弃(kaplan 1976; Venturi 1969—1990, v, pt.1)。此外,“合法专制”的思想虽然一开始受到狄德罗、叶卡捷琳娜二世等人的称赞,但后来也被一些人,比如卢梭,攻击为荒唐而自相矛盾的,因此很快就不再受人待见(Krieger 1975; Lortholary 1951; Spurlick 1986)。

518

正是在专制主义观念被扩展、变形和恢复名誉的这些年月里,“开明专制君主”、“开明专制主义”等术语被造就出来。迄今发现的最早明确提出“开明专制”说法的时间是1758年。它出现在《文学通讯》中。这是一份由格里姆、狄德罗、雷纳尔等人从1756年始在巴黎编纂的手抄本期刊,旨在向订阅此刊的王公们通报哲人们的著述和活动以及相关事物。在1758年3月15日的期刊上,格里姆提到,1665年丹麦的法律赋予了国王绝对权力:

> 的确,没有什么政府能比由一位公正、机警、开明和仁慈的专制君主所领导的政府更完美的了。这样的君主热爱国家和人民,但是这样的君主太少见了,有十个恶劣无能的君主才能有一个明君。那我让你判断一下,这项丹麦法律是不是审慎的杰作?

在1767年10月1日刊上,格里姆再次使用了同样的表述:“有人说,一个积极、机警、智慧、坚定的开明专制君主的统治,是所有政制中最可取和最完美的;这个说法是正确的。但重要的是,不要太过分了。我强烈地热爱这种专制君主。”但是这次他说,五十个君主中才有一个可以期待担当这一角色(Bluche 1978)。

狄德罗在1773年出访俄国期间与叶卡捷琳娜二世进行了长谈,为的是准备写作著名的《献给叶卡捷琳娜二世的备忘录》。其中有一段这样写道:

> 所有的独断政府都是坏的;这里我并不排除一位善良、坚定、公正和开明的主人统治下的独断政府……专制君主即便是最好的人,并且是按照他

的良好意愿去治理，也会犯下罪行……自由国家可能发生的最大不幸之一就是连续有两三届公正而开明的专制统治。如果英国连续出现三位伊丽莎白那样的君主，那么英国就有可能在不知不觉间被带到奴役状态……让我们来解释一下这种可能性。君主可以是善良开明却又软弱的；可以是善良开明却又懒散的；可以是善良却不开明的；可以是开明却又邪恶的；五种情况之中，唯一值得称颂的君主是开明、善良、勤政而坚定的君主，因此唯愿女皇陛下能够看到自己完成的善行世代长存，自己的伟大目标后继有人（Diderot 1996，pp.115—118）。

519

格里姆及狄德罗的这些论述受到了很多人的评论。最初，他们都无意公开发表这些论述，它们都只是作为哲人与统治者之间的私人对话或严格限定的圈子里的对话的一部分。每一次的论述都承认，开明专制君主是可能存在的，实际上这样的统治者已经出现并确实存在着。但是这两位学者都表达了对这种现象的忧虑，即这样的统治肯定是非常少见的；狄德罗甚至认为即使他们现在做得很好，但他们也免不了可能会造成伤害并且留下后患。

狄德罗最早是在雷纳尔的畅销书《两个印度》1774年版中公开这一观点的。这部激烈反对殖民主义的著作收录了很多雷纳尔从其他作者那里获得的材料，包括狄德罗写的一些文字，比如：

人们说最能带来幸福的政府是那种公正、坚定而开明的专制君主统治的政府。简直是无稽之谈！难道这种绝对君主的意志不会与其臣民的意志相抵牾吗？虽然他公正而开明，但是难道他就不会犯错，以臣民自身利益的名义来剥夺他们的权利吗？……第一个公正、坚定而开明的专制君主可能是一个大灾祸；第二个可能是更大的灾祸，第三个将会是一个国家所遭受的最为恐怖的灾难（Diderot 1992，pp.207—208）。

狄德罗很少用抽象的“开明专制主义”一词。因此，当他最终公开自己关于开明专制君主的思想时，他只是为了谴责这个观念（Diderot 1992）。早先，他对那个时代进步的统治者还没有那么敌视。但是，路易十五1770年实行政变，解

散了高等法院，宣称自己拥有绝对权力。狄德罗对此感到震惊，抨击其为专制主义。然后，他在未发表的《针对暴君的文稿》(1771)中转过来指责腓特烈大帝，反驳其对霍尔巴赫的攻击。然而，他的《献给叶卡捷琳娜二世的备忘录》表明，迟至1773年，他仍然满怀希望地劝说叶卡捷琳娜二世根据自己的建议来行使权力。只是在遭到拒绝后，他才写下了他的批评著作《关于〈训令〉的思考》(1774)。但即使这个时候，他仍然没有将这一著作公开出版(Diderot 1992, pp.77—164)。

520　因此，很多历史学家否认18世纪已经有了"开明专制主义"这一概念，当然是错误的(Behrens 1975; Derathé 1963; Gay 1967—1970)但是，格里姆及狄德罗的这些论断是相当唐突的，不能建构一种成熟的开明专制理论。然而，还有一部重要的著作，对通常所理解的开明专制主义做了深刻的个案研究，对专制主义元素做了十分明确的赞扬，这部著作被认为出自一位二流思想家之手，他与贝卡里亚一样，带有米兰背景。这部著作就是朱塞佩·戈拉宁1770年出版的《真正的专制主义》。他说，专制主义被普遍斥为畸形的政府形式。他把专制主义定义为这样一种意志的运作：

> 这种意志按照自己的想法做事，不需要征求他人的意见，本身就包括了整个立法与行政权力。它凭借最强大的吸引力结合与吸引了君主、王公、政府乃至整个国家的所有强大而广泛的权力，以至于整个政治机器的运转都取决于君主的活动……虽然君主能够任意地建立或废除法律，从而凌驾于法律之上，但他还可以用他的绝对意志来颁布好的法律或者比现存法律更好的法律，而那些现存的法律通常在大多数国家都是完全糟糕的法律。

这样就可能产生"一种理应给公众带来好处的专制主义"(Gorani 1770, I, pp.6—7)。戈拉宁认为像叶卡捷琳娜二世和托斯卡纳大公利奥波德那样的统治者正在进行一种仁慈的"整体改革"。他呼吁"哲学——这个王位的支柱、自由的维护者以及国家的欢乐"来为他所设想的君主助一臂之力(Gorani 1770, I, p.97)。

戈拉宁的著作并不是特别出名，但是很明显，类似的观念受到了普遍的赞赏。彼得罗·韦里是一位经济学家和政治学家，还是米兰政府的官员。他对贝卡里亚写作《论犯罪与刑罚》提供了重要的帮助。他在1781年宣称：

> 在我看来，当君主自己行使权力并且不会把其中任何重要部分转让到他人之手的时候，臣民是不应该害怕君主的权力的……只有居间的权力才是应该害怕的。我认为，如果君主很能干，总揽大权于一身，并且不放弃其主权的任何一部分，那么，在所有政治体制中，最好的始终是专制政体（Venturi 1969—1990，v，pt. I；Beales 1991，pp. 5—6）。

这样的观点也在兰盖的尖刻笔下找到支持。兰盖声誉不佳，因为他维护奴隶制，称其对文明而开明的精英阶层是必要的支柱（*Théorie des lois civiles*，1767，esp. bk v）。他说：

> 为了一个国家里数量最大但最弱势的人民的幸福，（我宁愿意选择）那个常常被我们不恰当地打上"专制主义"这一可恶烙印的政府形式（也不要其他任何政府形式），在这种政府形式下，君主与臣民之间没有那种权力大得足以压制国民的抱怨和束缚国王的势力的中介机制（Lortholary 1951，p. 138）。

521

使用"开明专制"这一词语的另外一个特例是斯坦尼斯拉夫·斯坦斯基奇的作品。他在1787年的确曾向他的波兰同胞推荐过这个词汇，但是在他的观念中，这个概念只是要加强受到代议制机构牵制的王权（Lukowski 2001）。

这些对开明专制主义或者哲学专制主义的高声辩护会出自于那些赞赏约瑟夫二世的人笔下，这并非偶然。有人说约瑟夫二世开启了"南德意志的开明时代"（Pezzl 1783）。1783年底，他向官员们发布一本小册子，后来公开出版，被人们称为"牧人来信"。他宣称，"我已经通过启蒙（*Aufklärung*）的方式削弱了由偏见及旧的、根深蒂固的习俗造成的阻碍，并以争论的方式与之斗争。"他谴责那些为他的源源不断的新立法设置障碍的人，声称自己发布那些法律是为了

“公众的最大利益”(*Allgemeine Beste*),以及为了“最大多数的利益与最大的善”。他相信自己内心的光明就是进行教会改革的最佳指引,并这样告知教皇。他个人对这种反教皇的天主教改革纲领的认同如此明显,以至于这些后来被称为“约瑟夫主义”(*Josephinismus*)(Beales 1987, 2002, 2003; Blanning 1994; Maass 1951—1961; Valjavec 1945; Winter 1962)。他曾威胁要对匈牙利人实行十年的专制统治,在18世纪80年代,他使这一威胁成为现实。在1789年初,他告诉那些反叛他的荷兰臣民:“我做好事不需要你们的允许”(Beales 1987, 1991, 2005; Capra 1984)。这可以说是开明专制主义在实践上的顶峰。

到约瑟夫二世1790年去世时,他的军队已经被赶出了比利时,而他也被迫放弃了在匈牙利进行的大多数改革。在利奥波德二世继位后的第二年,两朝大臣卡尔·冯·青岑多夫伯爵在日记中写道:“从那时起,原则、设想和决定都发生了多么大的变化!过去一切都朝向集中、统一;现在一切都朝向分散、多样。过去完全是专制君主统治,现在完全是各省等级集团的自行其是”(Haus-, Hof- und Staatarchiv, Vienna)。

522

五、结论

我这里无意于强调本章所描述的这种思想传统是18世纪政治思想史中唯一的、甚至最重要的线索。在英国,绝对君主制被视为与专制主义难以区分,遭到明确的唾弃,很少有思想家认为它具有潜在的创造力。边沁是这极少数人中的一个。他深受贝卡里亚的影响,他的早期著作,尤其是《政府片论》(1776)也与贝卡里亚一样,期待着一场由开明绝对君主发起的自上而下的改革。在那些幸存的共和国,在神圣罗马帝国的部分领域,在尼德兰南部以及在匈牙利,古代混合宪制受到顽强的捍卫。在法国,尽管伏尔泰和其他一些人寄希望于强大的开明君主,但许多人谴责绝对君主制,孟德斯鸠和卢梭是其中最有影响的批判者。在美国革命向人们提供了另外一条通过自下而上的革命实现社会变革的例子之后,特别是在法国大革命爆发之后,人们对自上而下的改革和革命的期望大大缩小了(Klippel 1990);这种情况至少一直延续到拿破仑上台之前,然而拿破仑上台后,这类期望又以完全不同的方式卷土重来。利奥波德二世展现了

一个奇观：一个君主主张运用他的绝对权力来废除绝对主义。

然而，如上所述，直到18世纪80年代欧洲大陆启蒙运动中的很多哲人和大人物仍然相信，让他们的思想被接受的唯一机会或者说最大的希望，就在于有一些同气相求的君主愿意采纳它们，并用他们的权力把那些思想付诸实践。特别是在腓特烈大帝即位之后，他们认为这一进程已经启动了。他们有时使用一种修正版的古老的“哲学王”观念，有时又谈论开明君主或哲学君主的绝对权力，甚至是开明专制或哲学专制的绝对权力。令人困惑的是，就古代意义上的腐败、独断的暴政而言，专制主义一直是受到谴责的，尽管它的出现有时被认为是绝对政体难免会有的一次冒险。但是，如果君主拥有完全的立法权力，那么这个体制不论叫什么名字，都会被许多人视为最好的政府形式，被认为最有希望进行理性的改革。

那些同意这种观点的人都不同程度地受到他们所处时代的政治形势的影响，而一般的政治理论也对他们产生了不同程度的影响。很明显，哲学王和开明专制的理念很容易被纳入以霍布斯、普芬道夫为代表的自然法传统中的绝对主义分支。而且，一些思想家认为政治是一门科学，相信同一部或类似的法典可以而且应该被不同的国家采用，如，重农主义者与功利主义者，他们很自然地认为应该把全部立法权力交付给开明君主（Wokler 1995b）。对于这类统治者的信任还符合伏尔泰所竭力推崇的那种历史观——历史发展的主要动力是思想和伟人。相反，那些强调民族的多样性以及历史深层进程的学者，如孟德斯鸠、卢梭和赫尔德，关注的是整个社会，而不是做出有益改革的个别统治者。 523

在19世纪后期和20世纪，历史学家提出了“开明绝对主义”的概念，认为这个词语要比“开明专制”更适合描述18世纪的理论与实践（Aretin 1974；Bazzoli 1986；Reinalter and Klueting 2002；Scott 1990）。其中一些人坚持认为，把“开明专制”的概念用以描述18世纪是一种“时代倒错”；但这些人是不对的。其实，“开明绝对主义”的概念在18世纪还没有出现。而真正的情况是，17、18世纪的很多学者都把“绝对君主政体”与“专制君主政体”区分开来，他们有的主张绝对统治者与专制统治者不同，前者有着好的意图；有的主张，与专制制度相反，绝对制度下，君主受到某种宪法的或者法律的限制；有的两种主张兼而有之。具有讽刺意味的是，一个颇具影响的历史学派把18世纪的法国政府制度

描述为“绝对主义的”,同时又认为它符合孟德斯鸠对“君主制”的概括;其实,孟德斯鸠提出这种“君主制”概念,是为了驳斥他所看到的某些绝对君主制的主张(Mousnier 1974—1980)。在这种背景下,我们有必要考虑一下威廉·罗雪尔于 1847 年对“开明绝对主义”所做的最早表述。他一开始贬斥了孟德斯鸠的政体分类理论,重新评价了亚里士多德的价值。然后他说:“在某些体制下,一个人无须对法律负责,并且拥有国家的全部权力,或者,无论如何,拥有其中最重要的部分,至少在他活着的时候如此……我把那些体制叫作真正的和完全的君主制”(Roscher 1847, p.322)。“对于绝对君主制来说,国家无论发生什么,国王的意志都是其最后的世俗理由。”(Roscher 1847, p.449)罗雪尔认为这种政府是所有政府形式中最好的,并且是现代社会特有的。他指出,更宽泛地说,16 世纪的绝对主义带有教派特征,因而被宗教势力削弱了;在 17 世纪,宫廷绝对主义——以路易十四为典型——占据上风,但君主受到礼仪及其内臣的约束;但 18 世纪带来了开明绝对主义,使得统治者无所羁绊。人们很难说清楚罗雪尔的“开明绝对主义”概念与 18 世纪“开明专制”或“哲学专制”概念之间的差别。霍布斯或许会同意这个说法:这只是一个语义学问题。历史学家则既需要仔细考察 18 世纪的用法,又要小心地定义它们各自的术语。但是有一点是没有疑问的,那就是,与霍布斯所设想的那种哲学王相接近的概念在 18 世纪得到重要的支持,并且常常被说成是开明专制主义或哲学专制主义。

第十八章　官房学与治国之术

基思·特里布尔

一、官房学的发展

官房学* 本是一种学院课程，旨在培养 18 世纪德意志各邦国的行政官员。作为一种书面话语，它存在于 18 世纪 20 年代至 90 年代间德意志、奥地利以及波罗的海地区众多大学用于教学的数百本教科书中。1727 年，官房学设立了第一批教席；1760 至 1780 年间，这种学问得到巩固和扩散。但是在 18 世纪 90 年代后期，无论在知识上还是在制度上，它进入了一个衰落阶段。作为研究国家管理的经济学的同义词，这个名字勉强被沿用到 19 世纪末；[1] 但是它的功能早就被法学学科所取代，其内容也让位于国民经济学（*Nationalökonomie*）。[2] 由于就性质和宗旨而言，它是一种教学话语，因此它在当时不适合翻译成英语、法语或意大利语；结果，它在政治经济学的那些奠基者中没有产生明显的共鸣。而且，迄今为止，关于它的评论基本局限于德语范围内，从而把它置于英语和法语学界关于 18 世纪研究的边缘。

从现代的一些评论文献的角度看，它在不止一点上表现为一种封闭的传统，如：偏僻、玄奥，并且把很多问题局限在一个虽然地域广大但语言独特的区域。传统上认为，法国启蒙运动、法国大革命与美国革命，才是现代政治理论的

---

* cameralism，官房学或官房主义，又译“财政主义”。——译者

1 当马克斯·韦伯 1897 年接替卡尔·克尼斯（Karl Knies）成为海登堡大学“国民经济学”教授时，与这一教席相关的课程是哲学学科中的“国家与官房科学”（*Staats- und Cameralwissenschaften*）章节。

2 作为一种有正规教席的国民经济学创设于 18 世纪，主要是讲授宫廷经济学，它提出了一套与法国和英国的政治经济学实践不同的经济学话语。Tribe 1988，第 8 章中对这一变化做了大致描述。

526 源头——最近人们又加上苏格兰启蒙运动。至于德意志启蒙运动，通常被看作为一种文学或哲学现象；除了屈指可数的几个关键人物外，值得感兴趣的人是非常有限的。从这一点看，官房学文献似乎是乏味而沉闷的，与欧洲政治思想的主流没有什么明显的关联。作为一种经济管理的文献，它同样被那些把注意力放在寻找现代经济分析的理论基础的经济思想史家所冷落。

20 世纪 70 年代后期以来，研究 18 世纪欧洲社会政治思想的"拓扑学"已经被另外一种现代研究所取代，这种研究不再关注"伟大传统"，而是致力于更加细致地理解启蒙思想的形成与传播。这样一来，大学在 18 世纪德意志文化中的作用得到了承认，结果它们所开设的课程也赢得了更多的注意。这时，迟到的机遇终于来临，虽然上述的教学内容多数都因没有被翻译成英语或法语而得到传播，但大学的数量以及它们所服务的领域本身就已经非常巨大。"囚禁"着官房学的语言与文化区域乃是从波罗的海到大西洋、从阿姆斯特丹到柯尼斯堡的广阔领域。虽然官房学主要存在于北德意志，特别是普鲁士的新教大学，但其主要倡导者中有两人，即约翰·海因里奇·戈特洛布·冯·尤斯蒂及约瑟夫·冯·索南费尔兹，都与奥地利的改革运动密切相关。当时，由于缺少具有改革精神的君主，天主教大学会像抵制任何思想革新一样抵制这一新的学科，直到 18 世纪 70 年代耶稣会对教学体制的控制被打破。

然而，是什么促使这种经济管理的话语进入德意志的大学里呢？1727 年，西蒙·彼得·加塞尔被聘任为哈勒大学新设的"经济、治安与官房事务"教席的教授。此前他曾参与克莱沃公国的领地管理，他在这项工作上的成功得到了腓特烈·威廉一世的奖赏，于 1721 年被任命为哈勒大学的法律教席。[3] 虽然威廉一世明显地蔑视学术事务，但他同时又在奥德河畔法兰克福大学设立了一个"官房经济与治安科学"教席，这说明他对培养将来的领地管理者的重视并非一时兴起。在哈勒的教席名称里，"官房事务"（*Cammersachen*）指那些"关乎君主
527 领地的事务。"[4] 一旦在大学语境中得到发展，各种各样的这类"事务"被系统化，

3　加塞尔事实上在法律方面确有建树，早年曾是哈勒大学的编外教授。对于他 1721 年的这次受聘，很多教师提出抗议，因为总共只有 4 个职位，并且已经被占满了。参见 Feist 1930，pp. 34—35。

4　参见 *Kammermusik*，注意，*Kammermusik* 对应着英语中的 chamber music，是指"室内乐"，它把宫廷音乐与教会音乐相对立。

纳入“官房科学”（*Cameralwissenschaften*）。[5] 反过来，官房科学又成为“国家科学”（*Staatswissenschaften*）的一部分，它把人们从对统治者个人领地的关注转到对国土和人民的关注上来，并从地理上、历史上、政治上将国家领土看作为一个整体。随着统治者的财政需求日益增长，随着他与各等级之间在征税权问题上的冲突日益加剧，18 世纪领土型国家的财政基础从“国家经济”（*Staatsöknomie*）——它涉及统治者的个人领地和专卖权，[6] 转变到“国土经济”（*Landesöknomie*）——整个疆域和人民都成为统治的经济基础。这样，一开始由 17 世纪的廷臣们为了让统治者实现对领地的英明治理而提出的那些原则，被系统地转换为学院教学话语，以教给官员们一些关于国家管理的道理。

在这一过程中，基本原则并没有遭到很大改动。约翰·约阿希姆·贝歇尔的《政治讨论》初版于 1668 年，是献给利奥波德一世皇帝的。该书开篇一节的标题为“市民社会的定义：它应该是一个人口众多而丰衣足食的社会”。下面他写道：“当我第一次试图表明一块土地或一个城市的发展包含着什么的时候，我应该预先想到的是：人作为共和国的组成要素，是一种社会动物，并且寻求生活在社会之中……除了理性，把人类生活与动物生活区别开来的，就只有人类社会了”（Becher 1688，*Erster Vorsatz*）。不仅人是“共和国的组成要素”，而且，一旦缺少人民，统治者的权力就得不到保障；并且，要想吸引人民和维持人口，统治者就必须提供就业和食物。在一个人口众多的国家，人民将“通过共同的商业和贸易彼此互助，以获得他们的一片面包”，这样，一个人口众多的国家就会成为一个富裕的国家，前提是对人口的构成给予适当的注意。贝歇尔分析了各种社会要素、每个要素对共同利益的各自贡献，以及统治者及其官员所应具备的德行，由此给利奥波德提供了一个“政治框架”（Becher 1688，pp.3—4）。 528

这种对德行的重视，使人不由得注意到贝歇尔及其同时代人著书立说的特有方式：他们旨在说服恩主采纳自己著述的那些原则，用于对国家的适当管理之中；言下之意，这些作者可以成为最合适的管家。例如，冯·泽肯道夫认为他的《德意志公国》一文提供了一种“模式，每个德意志公国，或类似的行省和领地

5　在这一点上应该指出的是，“官房科学”这个复合词在这里既被用来说明术语在不同时代的变化，也被用来说明“官房学”代表了一大批与之相关的学科这一事实。

6　在这个意义上的国家（*Staat*）是指统治者个人与其廷臣的整体。

都可照此描述”。该文包括三个部分，第一部分具体描述疆域与人口的特点；第二部分考察疆域内灵俗两界的治理；[7] 最后，第三部分讨论统治者为长治久安所应采纳的管理自己领地和专卖权的最好方式。一个谨慎的统治者会使一切社会的、精神的以及法律的事物都井然有序，而他本人最主要的德行就在于谋求国民的幸福和听取官员的明谏(Seckendorff 1656, p. 59)。

很明显，在这一框架内，关于统治形式及其效果的思考，以及关于统治的经济基础的具体评价，都有了一席之地，不论它们是出现于关于赋税的讨论中，还是关于房产、农业和制造业的恰当管理的讨论中。由此，检点保障统治者宝座的各种办法，讨论什么是审慎统治，便有了可能。威廉·冯·施罗德区分出三种基本思路：第一种是照顾富人，第二种是照顾老百姓，第三种是剥夺富人，威吓其他人。作者认为第一种方案不符合基督教精神，因而一笔带过；但作者为第二种方案列出了九种可取之处(Schröder 1686，“前言”，§§3—7)。施罗德说，事实上，统治的支柱有两条：一是常备军，一是钱柜里有大量金钱。常备军在维持和平与正义上的好处是不言而喻的，但是没有金钱就一事无成。一个负责任的统治者首先需要关心的就是筹措足够的钱财以维护自己的权力，而确保财政充足的唯一持久方法是将统治者的利益与臣民的利益联在一起——因为 529 “臣民的幸福是统治这些国民的统治者的全部幸福的必要基础”(Schröder 1686，“前言”，§10)。因此，统治者的政治权力与其臣民的经济福利直接相关；统治者的(政治)幸福建立在其臣民的(经济)幸福基础之上。[8]

> 君主就像家长(*Hausvater*)。他的臣民受他的统治，就此而言他们就像他的孩子……现在，一个家长要想有所收获，就要给他的土地施肥、扒犁……所以，一个君主如果想从臣民那有所获取，首先必须协助他们落实生计(Schröder 1686, §11)。

---

7 在后来的版本中，第一部分被替换为“历史或地理的描述”，以与第二部分“政治描述”相对(Seckendorff 1678, p.17, §4)。

8 这个文献中使用的词是 *Glückseligkeit*，其字面意思是“感到幸运和幸福”的状态。“幸运”(fortunate)这个词在今天的意思不够明朗，而“财运”(fortune)这个词虽然今天不太使用，但与这里的意思更为接近。

在总结自己前言中的那些观点时，施罗德指出，自己的文章是一种乌托邦，但同时也是符合基督教的，它受上帝的保佑，与所有源于马基雅维里的暴政统治法则格格不入。

在这种乌托邦国家里，通过合理分配支出，君主的资源得到恰当的管理，并且会保持增长。[9] 有两个完全分立的行政机构负责这些工作：一方面，“官房”（*Kameralisten*）调控着统治者的收入，通过核算并监督它不被滥用而促进统治者的利益；另一方面，统治者收入的增加则托付给一个委员会（*Collegium*），这个官员团体唯一关注的就是确认能够增加税收的手段。这样，严格说来，施罗德及其同时代人的作品不应该被贴上“官房学”的标签，因为就他们对这一术语的使用来看，它所涉及的依然是如何恰当管理统治者的财产。施罗德把负责增加这些财产的机构分立出来，完全是在呼应那个时代最好的行政管理实践。在下一个世纪里，随着把领土型国家及其人民重新定义为行政治理与直接征税的恰当对象，“官房”的能力也得到了扩展，[10] 只是在这个时候，“官房学”才成为经济行政治理本身的同义词，而不再只是领地管理。

二、“经济”* 与“家长文献”

530

不应该忘记，上述“官房学”概念的转变，与领土型国家统治者与各“等级”（*Stände*）之间权力均势的变化密切相关；而有关家庭经济学说在近代早期的复兴，又为这一转变提供了重要的文献资源——家庭曾被认为是一种经济单位，家长也由此被认为是家庭福利的协调者和管理者。施罗德说统治者就像是家长，也是基于这一观念。谈到家长与家庭成员之间的权威关系，人们自然会想到亚里士多德《政治学》第一卷。但是，将家庭视为经济实体，这一思想真正的

9　“Die menagie der Landsfürstlichen intraden bestehet in rechter distribuirung der ausgaben, und zum anderen in erweiterung undvermehrung derselben, das ist, in zwey worten, in *distribuendo et augmentando*”（Schröder 1686, pp.11—12, § 3）. “Menagie”来自于法语，在这里的意思是“管理”，但是这一用法不够恰当。由于缺少合适的词，德语就于20世纪50年代开始借用英语中的“management”（管理）一词。

10　这里的意思是，等级会议批准税收的权利被永久地废除了，而统治者的国民也被带进了与统治者的某种直接的财政关系之中。格劳秀斯与普芬道夫曾经讨论过统治者对其国民的财产权的处置权问题，由此讨论了统治者征收国民财产税的权利的起源。对这一线索的追溯，见 Mann 1937。

*　原文为 *Oikonomia*，该词在古希腊原本是“家庭经济”之意。我们现在通译成“经济”。——译者

古典源头是色诺芬的《经济论》(*Oikonomia*);因为在亚里士多德看来,家庭的现实生计全部细节都是无关紧要的(Tribe 1988,pp.22—28)。我们有可能追溯"家庭"作为权威、伦理以及经济的单位的概念,是如何从古希腊罗马再经由经院哲学传承下来的(Hoffmann 1959)。但是只是到了17世纪初,人们才在关于家庭的古老政治学说与作为一种"经济"形式的家庭生计之间建立起明确的联系。

奥托·布伦纳认为约翰尼斯·科勒的著作是新的"家长文献"(*Hausväterliteratur*)的发端。在科勒的著作里,"经济"被看作是家产管理的同义词。家庭活动的实施在这里都被分门别类地记录下来——从夫妻关系,到饮食料理,再到田地、葡萄园及谷物的护理安排(Brunner 1949; Coler 1604)。在17世纪,随着这类体裁的普及,作为古典学说典型内容的家庭内权威关系问题,越来越不那么引人瞩目了。结果,比如说,克里斯托弗·黑林的长达数百页的著作《经济手册》(Hering, 1680)在简短提到成功的家庭管理者所必需的品质后,很快转到讨论城堡和田地的管理问题,包括如何制定每月的劳动日历。菲舍尔的著作(Fischer 1690)也强调类似的内容。可以说,即使在这类体裁最具文学形式的著作——沃尔夫·海尔姆哈德·冯·霍贝格的农业大全《乔治揽奇》(1682)里,家务和农业管理也占据了大量篇幅(Brunner 1949)。

正是这些更具实用形式的关于乡村经济的著述,为施罗德以及贝歇尔发展531自己的观点提供了基础;他们劝告统治者通过关心臣民的福利走上富强之路,然后把这种观点发展成总括性的经济管理论述。在18世纪上半叶,出现了一批讨论经济问题、供有文化的读者群阅读的纲要、辞典、文集及系列出版物等新的文献。这种从贵族向市民的转向与那种由"国家经济"向"国土经济"的转向相互呼应;因为,一般的读者很自然地对城镇与乡村的一般经济事务更感兴趣,而不是只关心那些与统治者的领地与专卖权相关的事物。"家庭理财艺术"成了某一类行为的代名词,它把君主的家产管理同乡村土地占有及市镇手工业的活动联为一体。尤利乌斯·伯恩哈德·冯·罗尔是18世纪早期最为活跃的概要编纂者之一,也把"国家经济"和"国土经济"分别与统治者和一般的私人相联系。他的《家政简明全书》(1716)几乎全部是后一方面的内容。他认为,统治者也有他自己的"私人经济",而他管理自己的"公共经济"时所要遵循的基本原则

则必须考虑臣民的福利："一个富人就是在自己钱柜里有大量金钱的人，而一个富裕的君主就是拥有众多富足的臣民的人；君主把钱放在臣民之中，就像放在自己的宝库中一样牢靠"(Rohr 1716，p.46，§2)。在这本书里，罗尔还呼吁在大学里设置关于乡村及城市经济行为的系统课程；当时，还有一些学者发出类似的呼吁。[11]

前文指出，早在1727年，哈勒大学及奥德河畔法兰克福大学最早设立了这类教席。而在加塞尔就任典礼上，哈勒大学副校长约翰·彼得·冯·路德维希发表了长篇演说，强调大学要讲授实际经济问题。他哀叹，人们在各个大学里打着实用哲学的旗号讲授伦理学、政治学以及经济学；其实，经济学的研究方式本身还有很多不足。教授们以讲授亚里士多德学说为己任，他们的"经济"概念

> 几乎完全停留在以"家长"为基础的伦理学之内……田地、牧场、池塘、森林、公园、植被里都发生了什么？如何照看畜栏里的家畜呢？如何提高农田的产量？谷物如何酿酒，又如何出售？一个农妇日复一日都该做些什么？食品库、面包房里有应该存些什么以备烹制？厨房和地窖里都应该放些什么？应该如何获得、保存和处理各种生计物资？所有这些，亚里士多德没有提过只言片语(Ludwig 1727，pp.142—143)。

532

当然，这些都是罗尔所规划的"私人经济学"的关注点。路德维希赞同这些问题适合进入大学课程，这就更加促进了"家长文献"的转向，即，从亚里士多德关于权威与伦理的描述转到讨论纯粹农业意义上的家政管理。但是，这里有一个对于官房学的文献发展来说至关重要的问题，那就是，如果讲授这一问题，到哪里去找合适的教科书呢？

直到19世纪晚期，德意志大学的教学几乎完全采用讲授的形式，系统地阐释指定教科书中的原理。[12]教授在发布课程介绍时必须指定相关的教科书，而讲课时要么是对所选定的主题进行一点一点的解析，要么只是一段一段地通读课

11　最著名的是Sincerus 1717。"Sincerus"是基尔大学的法律教授C.H.Amthor的笔名。

12　讲授作为主要教学形式，这种角色是19世纪因"研讨班"(*Seminare*)的引入而被改变。研讨班首先是在语言学研究领域中发展起来的，但是直到19世纪70年代和80年代才用到"社会科学"中。

本。学术文献就是课本文献，它们都是一些或深或浅的原理概要。这些课本是辅助口头讲授的，这就要求课本必须有章节的内在组织，并且对应着有固定时长的讲授次数。教师很自然地会发现现存课本在长度和内容上的问题，因此他们会在自己以前的讲课基础上撰写自己的课本。比如，黑格尔的《法哲学原理》就是这样产生的(Tribe 1988，p.12)。然而，既然以前的讲课都是以指定的课本为依据的，那么更新的范围就是有限的。不管是在一本课本内，还是不同课本之间，都明显地强调因增添而产生的争论；这呈现出口头教学的优先性和书面学术话语的附属性。正是这种规则深埋于全部官房学著作的内核之中，因为若非有一批教科书，官房学就什么也不是了。

加塞尔于1727年秋季开始执教，他指定的教科书是泽肯道夫的《德意志公国》，但是他又抱歉地说，实在找不到完全合适的教科书，只好选了这本(Gasser 1728，p.3)。然而，他同时又宣布，他将奉献一套新的讲演，其基础是他自己正在写的一本新教科书，该书后来于1729年以《经济学、政治学及官房学导论》的书名出版。这是第一本官房学教科书，因为法兰克福大学的J.C.迪特马尔的教科书直到1731年才问世。但是，应该说，该教科书遵循着冯·路德维希的指导原则，完全抛弃了泽肯道夫的论述，转而列出一个领地管理方面的各种任务清单。当然，这正是加塞尔作为领地官员的强项——对田地、啤酒厂、磨坊进行估价，对牲口和土地登记造册，检查劳役征派，清点各种税项、颁布渔猎授权；这些都是其《导论》的一些章节标题。

毫不奇怪，讲授这些官房学问题的第一次尝试很快就黯然失色了。加塞尔在18世纪40年代初期就把这一教席让给了一位名不见经传的继任者，后者继续讲授这一课程(尽管学生对此毫无兴趣)，直至1772年去世。[13]这样，当年由威廉一世在哈勒大学创立的这门课程收效甚微：既没有得到充分的讲授，也没有产生一本可用的教科书，因为即便是加塞尔的那位继任者施蒂布里茨也拒绝使用加塞尔的《导论》，相反却指定使用迪特马尔为在法兰克福教学而写的教科书。尽管法兰克福的这类课程的命运也好不到哪去，但是迪特马尔的教科书取

13　Kathe 1980，pp.86—87．加塞尔的继任者是约翰·弗雷德里克·施蒂比茨(Johannn Friedrich Stiebritz)，此人是希伯来语和《新约》方面的专家。

得了明显的成功，甚至在他1737年去世后还多次再版。[14]

与加塞尔的《导论》不同，迪特马尔的著作一开始就对一系列的概念做了定义，并把它们用于组织后面的章节。第一个定义是这样的："经济学或家政学、持家学就是教导人们如何通过恰当的城乡勤业行为去获取生计和财富，促成世俗的幸福"。[15]"经济"、"家政"与"持家"在这里被用作同义词，都用以描述那些为通常的富裕与幸福而采取的谋生活动。这些词随意互换的习惯也体现在格奥尔格·海因里希·辛克的作品中。他是那个时代的一位非常勤奋的作家，撰写了一本很流行的经济概要。他引导读者在寻找"经济"的定义时，到他的一本经济术语辞典中"参见'持家'"。这一词条开头是这样写的："'持家的艺术'或叫'维持家庭经济的艺术'、'经济'或'经济科学'是一门实践科学，它运用智慧、审慎以及几乎所有的学问来满足对供给与节俭的正当关注"（Zincke 1744，col. 1099）。"持家"与"经济"成为同义词，这明显源于17世纪的"家长文献"，但同时又把"经营"（*Wirtschaft*）这一德意志中部高地国家的同类名词，扩展到形容"店主"（*Wirt*）向宾客提供吃喝的行为。[16]因此，"持家"就被用来描写"经营"；它可以做得好，也可以做得坏，这样，"好的经营"（*gut oder schlecht wirtschaften*）就是强调经济与井然有序（而不是英语中的"吝啬"）的关联，这个语义在德语中一直维持至今。[17]

534

相应地，经济实践好坏的评判标准不在于诸如亚里士多德学说中的那种伦理学，而在于它们导致的人民幸福与富足与否的现实结果。迪特马尔断言，可以像其他学科一样系统地讲授如何进行这类实践，但是他又认为它们是技术性的东西，不如治安（*Polizei*）工作重要，因为后者涵盖了领土型国家的基本秩序（Dithmar 1731，§§2，5，pp.2—4）。迪特马尔也坦言，治安监管活动的边界是模糊的；但是这与其说是不够严谨，不如说由于官房学关于社会有序及经济

14　Dithmar，1731。该书1745年再版，今天也还可以找到再版。虽然自称为"新的扩充版"，但实际上与1731年版基本相同。1755年，该书出了第五版，书中收录了当时任教于哈勒大学的D.G.施罗贝尔（D.G.Schreber）的书评。

15　"Die Oeconomische Wissenschafft oder Hauß-Wirthschaffts-und Haußhalthungs-Kunst lehret wie durch rechtmäßige Land- und Stadt-Gewerbe Nahrung und Reichthum zu Beförderung der Zeitlichen Glüchseligkeit mögen erlanget werden"（Dithmar，1731，*Einleitung*，§ I，p.2）.

16　Grimm，*Deutsches Wörterbuch*，Bd. 14/2，pp.662—686 for *Wirtschaften*.

17　在德意志南部，酒馆或旅馆至今仍然带有"经营"的意思，而 *Wirt* 就是指"店主"。

富足的基础的观念所导致的结果。

迪特马尔与辛克都竭力把经济学、治安学与官房学分为不同的知识体系，彼此之间有明确的关系。在迪特马尔的《导论》中，首先讲的是经济学，这里主要是乡村经济的术语；然后讲到治安学，声称是关于国家秩序来源的知识，但是在列举了国家的构成时，又重述了经济学方面的很多内容；最后讲到官房学，只关注统治者从土地或者岁赋中获得的收入的增长。因此，该书实际上是再次肯定了罗尔等人所提出的国土经济与国家经济之间的差别，并由此承认国土经济的支配地位。治安科学很明显更接近国土经济学，因为它涉及的是建立秩序乃至创造财富所要遵循的原则；但是它有一个明显的缺点，那就是只对现实事务进行了描述，而没能提出现实事务的原则。辛克试图建立一个比迪特马尔更加系统的学说，但是结果他的论述只是显得更加冗长，因为他的写作缺乏作为系列讲义与教学大纲所必需的严格限制。然而，辛克引入了一个概念——“食品交易”（*Nahrungs-Geschäfte*），从而把三个领域联在了一起。对“食品交易”的追求被他称作是“经济节约”（Zincke 1751，pp. 31—32）。在索南费尔兹18世纪60年代开始的官房学论述中，这一概念占据了一定的位置。

到18世纪中叶，官房学已经具备了作为一门精细的科学所需要的各种要素，但是，现存的系统讲授这方面课程的教席却非常少。威廉·施蒂达注意到，在1755年，在德意志、斯堪的纳维亚、荷兰、瑞士以及奥地利的32所大学里，只有三所大学的校历里列出了官房学方面的教席，这三所大学是：埃博（即图尔库）大学、哥廷根大学以及林特恩大学（Stieda 1906，p. 65）。实际上，在这三所大学中，只有林特恩大学被认为确实教过一些这样的课程，当时，菲尔斯特瑙（C. G. Fürstenau）是该校的“持家艺术”教授。[18]施蒂达承认，这一统计是对当时的教学活动的低估，因为它没有计算各科学院里的这种教学活动外，在哈勒大学和奥德河畔的法兰克福大学也有一些教学活动：当时，尤斯蒂1750—1754年间在维也纳的特蕾西亚学院讲授这类课程，辛克在不伦瑞克讲授这类课程，安德斯·伯赫于1741年在乌普萨拉大学也设立了这方面的教席。然而，相比18

18　林特恩大学是一所小的大学，靠近汉诺威，该大学于1809年关闭。菲尔斯特瑙教授著有《持家艺术完全手册》（*Gründliche Anleitung zu der Haushaltungs-Kunst*，Lemgo，1736），这可以说是第三本官房学方面的教科书。该书的概要，参见 Tribe 1988，pp. 44—45。

世纪60年代的发展形势来看——那时施赖伯、索南费尔兹分别受聘于莱比锡大学和维也纳大学,18世纪50年代这类教学确实还显得七零八落。

当然,单纯计算教席和教授的数量,不能公正地估计官房学的影响。首先,大学的规模和招生数不尽相同,比如,哈勒大学1700至1790年间平均每年的学生人数为988人,而奥德河畔的法兰克福大学只有175人。1750年,德意志32所大学的学生数大约为9000人,到1786至1790年间,这一数字降为年平均7494人。而且,这种下降并不是均匀分布的。在同一时期,哥廷根大学从625人增加到816人,而耶拿大学却从1010人降到783人,并且此前在1766至1770年间曾达到历史最低点:年平均472人(Eulenburg 1904, pp.153, 164—165)。在神学、法律、医学与哲学这四个学科群中,官房学通常是在哲学院中讲授的;而由于获得哲学院教席的人并不能自动地在其他学院教书,所以这门学科很难渗透进人数更多的法学院。人们试图使官房学学习也成为类似于法学学位资格那样的国家雇用条件,但受挫于法律学科在大学内部的更高声誉。在整个18世纪,像哈勒大学和奥德河畔的法兰克福大学最初的情况一样,各地统治者设立官房学教席,旨在进行行政管理改革,并使官房学成为新招募官员的必修课。但这方面的尝试无一成功。哥廷根大学在培养国家官员方面长期起到重要作用,但它却从未想要引入官房学的教学。但这并不意味着"国家科学"状态不佳。相反,哥廷根大学恰恰是云集了约翰·贝克曼、戈特弗里德·阿亨瓦尔、施勒策尔、格奥尔格·萨托里乌斯等一大批学者,他们都是"国家科学"各个领域的杰出代表。另一方面,尤斯蒂1755至1757年间任教于该大学时只是一个兼职,他的正式职位是矿业顾问及治安督导。把特定课程教育定为担任国家行政工作资格的基本原则,只是到了19世纪才被确立起来;即使到那时,这种资格的主要因素也是法学教育,而不是经济学教育。

536

尽管官房学的功能完全植根于领土型国家的行政管理需要,而且它在大学校历中的地位也是这样来确定的,但是,它并没有达到预定的教学效果,而且在多数情况下,它处于大学教学的边缘。因此,不能单纯地用这种指定功能或者它的教学状况去说明官房学话语的显在规则。[19]官房学话语的散漫之风在百余

---

19 Schiera 1968中保留了最为系统的尝试,力图把诸侯国的管理指令与官房学的现实结构联系起来。

年间重复体现在数百本教科书中。这些教科书中反复出现的这一基本特征之所以这么稳定，在一定程度上是这种文本的扩展动力所导致的——每本教科书都要建立在对前人的承认和总结基础之上，同时再加入某些革新。

官房学方面的文献与其说是能够让我们知道当时行政管理上实际采用的观念，不如说向我们详细地展示了当时行政管理面临的种种问题。官房学文献的早期发展中已经凸显的概念重复现象，为我们提供了一幅近代早期中欧地区关于经济秩序与财富的主导观念的图景。至于这本或那本教科书是否体系完整、各大学对这一科目的讲课是否零星散乱、讲授人是否缺少足够的学科知识，现在都不重要了。我们可以说统治者没有能够让他的管理者们认识到招募"合格的"大学毕业生的必要性，我们可以说教席与职业分布不均，但是这些并不能降低教科书在重复"经济秩序的原则"时的一贯性，也不能减弱它们由此获得的力量。从文本之外去寻找解释就是回避恰当地正视文本结构。如上所述，到18世纪中期，还没有人对官房学体系做出大家公认成功的表述。这种状况因尤斯蒂的著作而迅速得到了改变，但是尤斯蒂既非学院人士，他的著作也不够简明，难以充当教科书。然而，我们要想深入了解18世纪中期官房学原理的系统化状况，我们就必须关注尤斯蒂。

三、尤斯蒂

尤斯蒂是18世纪中期一个另类人物，因为他的一生打下了形同施罗德或贝歇尔那样的17世纪项目规划者的所有标记。尤斯蒂1720年生于图林根，曾服役于萨克森人军队，1742—1744年间在维滕堡大学学习法律。1745—1747年，他在莱比锡编辑了一份文学刊物，之后担任了三年的萨克森-艾森纳赫女公爵的法律顾问。1747年，他因一篇关于莱布尼茨单子说的论文获得普鲁士科学院的奖励，由此他的文字事业开始起飞。1750年，他移居维也纳，在特蕾西亚大学受聘讲授修辞学。他还发表了一系列的经济学问题演讲，从行政管理角度探讨财政、贸易、税收以及制造业。可能是由于在银矿方面投机失败，他匆匆离开维也纳。此后两年，他在莱比锡从事办刊活动，直到1755年他又迁居哥廷根。后来他又突然离开，这次的原因是该市可能要被法奥联军占领，自由受到

威胁。他在汉堡度过了一段时间，曾经草拟连接波罗的海与北海的运河计划。538 1760年，他又移居柏林，参加了各种金融项目，但全部失败。1765年，腓特烈大帝任命他为普鲁士矿业监管。1768年他因管理中的财政混乱入狱，1771年死于屈斯特林要塞的狱中，死时双目失明（见 Adam 2003，2004）。

在忙碌的一生中，尤斯蒂不停地写作。德莱泽尔恰当地把尤斯蒂形容为"具有最伟大风格的著作制造者"（Dreitzel 1987，p.163）。1754年，尤斯蒂公开发表了当年在特蕾西亚大学的任职演讲，1755年出版了《国家经济》（1758年再版）以及他在哥廷根大学的讲稿，1756年出版了《治安学原理》，1759年出版了《好政府概要》和《经济学与官房学体系大纲》，1760—1761年出版了两卷本《国家的权力与幸福的基础》。其中一些的确是大部头著作，并且还只是与本文主题相关的一些著作。尤斯蒂在政治学、历史学、美学乃至自然科学方面也多有著述。另一方面，上述著作的很多内容都是在各本书之间整个地搬来搬去。实际上，要阐发尤斯蒂关于官房学的基本主题，只需讨论他的《国家经济》就足够了。该书以他在维也纳的讲稿为基础，第二版显然又吸收了孟德斯鸠的思想。

根据以上描述，很难想到尤斯蒂的官房学著作将会成为标准著作。我们也看到，索南费尔兹创作了18世纪晚期使用最为普遍的教科书，却也同样有着极其不利的背景。这两个"暴发户"都创作了如此广为接受的教科书，这是很能说明问题的。首先，官房学的教科书都可以很容易地用手边那些散乱材料拼凑而成；其次，这也说明，根本不需要创作才华，作者的原创性在这里也大打折扣。鉴于尤斯蒂还有更多的事情要做，而且要通过著述和咨询来谋生，因此他如此卖力生产一系列官房学教科书，显然表明他本人及书商都认为当时存在着愿意买这些书的读者。尽管这么说可能是乏味的，但是从他对这些大部头著作的勤勉创作中看，这种假设为我们提供了很多关于官房学话语的起源的信息。

尤斯蒂把自己的主要关注点放在《国家经济》里。有意义的是，虽然"国家 539 经济"的范围尚不清楚，但它涉及的内容显然绝不限于统治者的领地，因为该书第一卷的副标题是"论国家整体财富的维护与增长——治国学、治安学、商业学以及经济学的必要性"。"国家"（*Staat*）在这里是"市民社会"（*Bürgerliche*

Gesellschaft)的同义词。[20]根据尤斯蒂的描述，与“好政府”的活动相关联的人民的幸福就是“国家的良好秩序与状况，从而使得每一个人都能通过自己的努力取得那些道德的与世俗的好处，而这些好处是与每个人的地位(*Stand*)相称的惬意生活所必需的”(Justi 1755，I，56)。因此，“一个国家的居民的舒适生活”并不取决于权利的平均分配；权利分配应该符合“等级”(*Stände*)要求，而且行政管理的主要目标就是维护等级差别。这当然是为了维护“治安”而发布的规章的重点考虑。统治者的臣民首先是特定等级的成员，然后才是臣民本人。那么，国家的财富又是什么呢？国家的财富就是为维护符合等级的臣民秩序所需要的那些东西；应该承认，没有哪个国家能从自身的资源中提供这一切。国与国之间的交换是必要的，而这种交换受制于金银的储备。因此这些贵金属本身的流动就是衡量一个国家实际财富的标志。如果流动性在增加，那么，必须首先要挺住，并且要采取措施确保这些财富留在国内。这些措施包括增加居民数量、发展对外贸易，开发金银矿业。一个国家的居民应该是指勤奋工作的臣民。统治者必须保证每个人都追求他自己的既定目标并能够向国家履行赋役与责任。臣民若没有做到这些，就是背弃了自己应尽的义务，那么，就有必要设立教育机构与劳改场所，对他们进行改造。

很明显，这种关于良好秩序以及统治者与臣民之间关系的观念，与亚当·540 斯密21年后提出的“自然自由体系”相去甚远。但是，如果把两者的差别看作为“绝对主义”政体与“自由”政体之间的差别，那是错误的。当尤斯蒂认为统治者的财产大体上等同于国家财产时，他明确反对那种认为统治者拥有其臣民的财产的观点，比如，他不认为统治者的税收权是建立在其对臣民的经济实力拥有最终所有权的基础之上。尤斯蒂认为，统治者负有对领土型国家进行经济治理的责任，所有人的福祉都完全取决于这项治理工作的成效。虽然这个国家的臣民在没有政府的积极工作的情况下不会无所作为，但要想实现福祉最大化，就要对他们的活动加以指引和限制。如果没有政府有意识的管理活动，就会出现混乱状态，这恰恰是一群人在缺少政府的自然状态下会自发造成的情况。结

---

20 在18世纪后半叶以前，这两个概念的等同使用是司空见惯的事，这说明题目之间的同义性。参见J.G.Sulzer的使用：“‘国家科学’或‘政治学’包含了关于整个国家或市民社会之幸福的理论，并且说明了获取这种幸福的方式”(1759，p.180)，另见Riedel 1975，pp.754—755。

果，管制工作就会不断扩大，由此也促成了官房学文献的膨胀。对统治者臣民的多样性行为进行管理，乃是治安的任务，不过，虽然这方面在预见可能会发生混乱的领域会越来越细致并且有更多的想象成分，但尤斯蒂坚信，经济治理工作不能包含对臣民个人的持家行为的直接监督。国家一旦走上那样一条道路，那么有多少家庭就要配备多少监督官员，此外还要配备监督这些监督官员的监督官员。治安管理可以施加于持家无方的家庭，这是有可能的；但是这一点本身就包含了某种程度的强制，这就不太符合人的自由这一公理：

> 但是，首先，如果不能深入细致地了解一个人的处境、财产以及家庭状况，要判断他经营得好坏就是不可能的。而这种了解就其本身以及从原则上来说又是不可能的。因此，所有这些不可能性都将阻碍（政府）用强制手段来迫使臣民搞好经营。相反，在这一点上，应该放任每一个人去发挥自己的才智，不论他是否能恪守对自己的责任以及对国家的相应义务（Justi 1755，I，377）。

因此，在具体指导臣民的理性行为方面，国家并不具有所需要的能力，更谈不上道德权威。另一方面，臣民也并不被认为能够自发地与其他臣民一道对国家的福祉做出贡献。这是经济治理中所要解决的基本问题。为此，统治者可以提出一套理性的框架，让国民能够在这种框架里有目的地展开活动。官房学的教学目的就在于确定这一理性框架。虽然这一框架必须考虑到臣民个体的各种癖好，但这些并不能带来制度上的活力。这种活力来自于治安方面的管理工作，后者为国民的活力的发挥疏通了渠道。 541

在官房学的财富与秩序观念中，治安十分明显地占据核心地位，在《国家科学》出版次年，尤斯蒂出版了另外一本著作，他把这部书看作第一本系统阐述治安问题的著作，因为它先前只被当作治国之术的一部分。

> 相比之下，治安涉及的只是如何通过良好的内部组织来维护和增加国家整体财富，赋予国家在一定条件下所能拥有的全部内部权力与力量。为达到这一目的，国家敦促耕种土地、改善民生，维持公共福利中的纪律（Justi

1756,“Vorrede”)。

尤斯蒂试图对“治安”做出一般和具体的两方面定义,然而,正如后来的学者所发现的,这种尝试并没能使事情变得更加清楚。治安学实际上与它旨在加以系统化的治安条例一样还很不成熟。治安学试图管制人的行为,但却没有认识到,人的社会性能够产生出特有的有目的的秩序;因此,治安工作在原则上是永无止境,不断扩展,除了尤斯蒂所指出的监管实践的局限外,不会顾及其他任何明确划出的边界。在此完全可以指出,尤斯蒂关于治安问题的教科书涵盖了城乡人口的健康与福利、度量衡的标准化、农业生产的管理、职业变迁的限制、国内外贸易的管理、社会纪律的维系、对炫耀奢侈的禁止以及对教育与信仰的促进。再加上《国家科学》,尤斯蒂生产了两部关键性的官房学教科书;在接下来的十年里,索南费尔兹正是在这一基础上继续发展。索南费尔兹并没有像尤斯蒂那样动荡不定的生活,他很快在奥地利的改革运动中谋取了一个职位,但是他写作他那本18世纪晚期官房学主要教科书的过程,在处处都与前面那位尤斯蒂一样前途暗淡。

542

四、索南费尔兹

索南费尔兹生于1733年。由于父亲收入微薄而只得从军5年,1754年,他进入维也纳大学攻读法律。1758年毕业时,他主要的兴趣在于文学作品上,他1761年加入了“德意志人协会”,并于1762年申请维也纳大学的修辞学教席,未果。这年底,他发现宫廷有意开设官房学课程,遂上书女皇特蕾西亚,建议创办一份专门讨论商业问题的期刊,并设立一个相关的官房学教席。就前一项建议,他的设想是翻译一套与奥地利相关的文选,而文章直接选自1759至1761年间在布鲁塞尔和巴黎出版的《商业杂志》。

我们考察一下《商业杂志》以及当时所能找到的文献,就会知道索南费尔兹当时对官房学及商业著作情况不太熟悉(Kremers 1988, pp.171—190; Tribe 1988, pp.79—84)。实际上,《商业杂志》中与奥地利相关的内容并不是很多。而索南费尔兹引用一些法语出版物,这又说明他对当时的德语文献并不是很熟

悉。由此可以得出结论：在这一阶段，索南费尔兹所具备的担任官房学教席的主要资格，只是对一个有保障职位的渴望，对任何可能的职位都积极争取的意愿以及一点文学才华。

这点文学才华起了决定性的作用，因为1763年秋天，他被任命为“治安学与官房学”教授时，他需要大量阅读才能胜任。他于1763年6月提交的应聘论文，是讨论尤斯蒂《国家科学》中关于一个国家的人口增长的那一节。他最初的教学就使用了这个教科书，并且似乎同时还使用了弗朗西斯·福尔勃奈的《商业要义》一书。然而，1765年，索南费尔兹出版了自己的三卷本教科书的第一卷，他决定撰写教科书的原因是他无法找到合适的课本，用于自己为期10个月的课程。这部三卷本著作依次介绍治安学、商业学以及财政学。到1848年之前，该著作的不同版本一直是奥地利众多大学的指定教科书，并且很多教学大纲也是以此为基础制订的。[21]

543

索南费尔兹在系列教科书中将治安学摆在优先位置，这与尤斯蒂的教科书的排序正好相反；但是这突显了索南费尔兹的教学与当时奥地利的社会新政之间的关系。索南费尔兹本人也卷入这些改革之中，负责为维也纳的街道配备照明设施，充当书刊审查官，并深深卷入了那场关于剧院的作用的争论中（Melton 1988，pp.86—90；Ogris 1988b，pp.11—92）。他的教科书《原理》第一卷详细考察了国家潜在的混乱因素，提出治安的任务就是维持社会的恰当均衡。为此，需要收集关于人口的数量与结构的资料，而且治安工作必须与诸如家庭、教会等现有的道德机制保持一致。治安在经济方面的目的是通过调节市场与贸易来防止短缺。如果短缺是由于农业耕作不善造成的，那么这属于商业学中持家学的问题；但如果短缺是由于物价过高或者灾荒造成的，那么这就需要由“好的治安”来加以防止了。在尤斯蒂那里，“治安”的概念就是使整个经济生活井然有序，而在索南费尔兹那里，重心则放在社会与道德问题上；这或许是奥地利的“治安条例”不断发展的结果。而且，既然索南费尔兹把治安的作用置于他要讨论的问题之首，那么，他就很难再把治安看作是谋求经济福利的工具，而这种

21 Sonnenfels 1765—1776。到出版第三卷时，书名改为“……原理”。此时，前两卷已经得到再版。该著到1819年前出版了八次德文版，其间1808年出版了拉丁文版，1784—1806年间三次出版了意大利文版，各版本间并无多大改动。但是人们常用的版本是1787年的第五版。

看法在18世纪晚期具有更正统的地位。

索南费尔兹教科书第二卷的主要观点是，一个国家的经济进程是一个"饮食来源和获取方式增多"的过程，这让人想起辛克所说的把经济事务与"食品交易"联系起来的观念(Sonnenfels 1765—1776，II，pp.21—22，170)。相互需求是交换的基础，而这些需求及其满足方式随着商业关系的发展而增多。[22]就业的增多源于交换的增长，并与人口的增长相关。于是，索南费尔兹在评判福利问题时，不单单是以幸福及人口兴旺程度为标准，而且把人口看作为积极追求更544加复杂的需求的实体。对进口与出口的评判也以此为标准，因此，有益的商业中的出口部分应与满足内需的程度相称。

第二卷关于农业的讨论明显地缺乏对于农业生产或成功经验的任何直接思考。相反，索南费尔兹把注意力集中在那些能够促进农业繁荣的措施，比如，价格管理、耕作监督、城乡贸易之间的就业平衡、产品供求平衡。在考察制造业时，索南费尔兹也采取同样的思路。在这方面，他把讨论集中在行会与专卖权、工资与物价以及机器对于增加就业的作用上。索南费尔兹认为，如果——比如说——机器的使用降低了就业，那么这就是对国家有害的，必须予以遏制。没有比这个例子能够更清楚地表明人口状况与人的活动在他评价经济组织时起着支配性作用了：它们本身就是需求，而不是政治经济学将会对财富生产形式所做的那种更为广泛的评价的一个部分。

《原理》第三卷讨论财政问题，而且除了在引言部分对国家的需求做了粗略的论述外，几乎完全是对国家岁入的各种来源的考察。这一卷的一个特色是对重农主义财政思想做了一些讨论；但是，这些讨论与该书其他之处一样，几乎都直接引自福尔勃奈的著作(Sonnenfels 1765—1776，III，§§128—148，pp.300—317)。如果说《原理》前两卷明确阐释了有关政治经济秩序及其维持与发展的概念，那么第三卷则只是列出了财政的各种来源，而没有就它们对国家福利的影响给出系统的说明。这是因为它的核心思想是管理以及对居民活动的推动；除了治安的作用之外，没有什么独立的财富动力，而治安本身又要求各种各样的财政来源。

22　值得一提的是，黑格尔在讨论需求体系问题时，提出了同样的关于需求及其多样化满足方式的观念，见 *Philosophy of Right*，§191.

当最终成书时，索南费尔兹的三卷本教科书共计 1100 多页；事情总是这样，最初想用一本更简明也更全面的教科书代替另外一本教科书，结果在实施过程中却误入歧途。但是，奥地利大学体系的集权性质，以及索南费尔兹本人在这个体系中的地位，确保了此书在奥地利势力范围内的所有大学里成为指定教科书而广泛使用；这些大学包括布拉格大学、林兹大学、格拉茨大学、弗赖堡大学、布达大学（Osterloh 1970，p.124）。此外，似乎从 1770 年开始，有规定要求进入公务员行列的人至少听过官房学课程。这些大学的教师们编写了一些缩写本，把原先的 1100 多页压缩成一些语录摘编或习题集。比如，I.德·路卡的《指南》（*Leitfaden*，1776）有 62 页的习题，而 L. B. M. 施密德的《详解表》（*Ausführliche Tabellen*，1785）则是索南费尔兹教科书的纲要。这些书中有些取得了明显的成功，比如，F. X. 穆沙姆的 500 页的概要到 1820 年已出了第三版，这说明，官房学在其他地方遭到遗弃之后，在奥地利的大学里依然坚持了很长时间（De Luca 1776；Moshammer[Sonnenfels] 1820；Schmid 1785）。 545

尤斯蒂和索南费尔兹的体系化工作，如果说有什么结果的话，那就是刺激了而不是遏止了官房学教科书的生产浪潮。然而，这里并没有什么深入的阐释加工。不同教科书之间的差异不过是在尤斯蒂和索南费尔兹已经设计好的概念结构的各组成部分之间厚此薄彼。而这在教科书撰写史上屡见不鲜。

18 世纪晚期的这些教科书对其他地方的政治经济学的发展几乎毫不涉及。18 世纪 70 年代德意志与奥地利开始接受重农主义，但这对于大学以及官房学基本上没有什么触动。外省的学术团体和科学院（它们构成德意志启蒙运动的基础）里也出现过一次短暂但有力的讨论和出版浪潮。由于这次新思想的引进聚焦于“单一税”（*impot unique*）上，这就有了让官房学的批评得以施展的一个明确途径。因此，只要重农主义被纳入官房学的教科书之中，对它的反应就基本上是负面的了。

官房学的翻译传播是非常有限的。那些出现一些译本的地方也都在一定程度上具有造就官房学的那种文化需求。[23] 如果不算雅各布·弗里德里希·

23 在 1766—1800 年间，共有 14 本经济学著作从德文翻译成丹麦语，参见 Carpenter 1977，p.34。翻译的范围包括贸易、技术与农业，但不包括官房学。尤斯蒂的《国家的权力与幸福的基础》被分成 4 个部分译成俄语（莫斯科，1772—1778），也有索南费尔斯的摘编译本。

冯·比尔费尔德的《治国学教程》(1764)——它实际上是一本用德语写作,用德、法两种文字出版,在法国使用的教科书——那么,这个领域就几乎没有通过546法文或英文译本传播的痕迹。詹姆斯·斯图尔特爵士曾流亡于德意志,他的《政治经济学原理探究》(1767)第一、第二卷写于此际。在图宾根,他得以了解到"国家科学"的各种内容;因此这部18世纪的主要政治经济学著作之一,在构思上带有官房学的痕迹。从这一语境来看,斯图尔特的《探究》就有了一种新的脉络:通过翻译,它常常被官房学的文献所引用。另一方面,在不列颠,斯图尔特的著作的光芒很快被亚当·斯密的《国富论》(1776)所掩蔽,后来一直被简单地视为"前斯密"经济学。

随着18世纪90年代接受了斯密的学说、19世纪初又接受了萨伊的学说,"国家科学"的确发生了改变。这就要对有关国家与社会秩序的问题进行彻底的概念重建,这种重建也打破了官房学的内在逻辑。市民社会原来与国家是一个意思,现在它独立出来,也就意味着臣民在这种社会中拥有自主的动力,并因此产生对国家活动的限制。官房学本来是一门关于统治者领地管理的学问,现在也随着领土型国家内部平衡的改变,开始将自己的范围扩大到包容国家内的整个经济生活。市民社会成为一个自由王国,而与国家活动分离,这种解放也带来了对社会需求的产生及其满足的全新理解。探讨这些问题的一系列原理以前被称为"经营学"(*Wirtschaftslehre*),现在很快地变成了"国民经济学",由此形成的一大批教科书也完全取代了官房学的教科书。到19世纪20年代,在德意志——奥地利除外——大量的官房学文献已经遭到废弃。仅几十年之间,它就成为让人匪夷所思的事物,人们已几乎难以说清它的规则与变迁。到19世纪末,随着法学、经济学与政治学出现新的融合,这一合围过程最终完成,新的社会科学取代了那些"国家科学"。

第十九章　功利主义与刑法改革

弗雷德里克·罗森[1]

本章的第一个目标是概述18世纪后半期关于犯罪与惩罚的哲学思考的发展，重点是孟德斯鸠、贝卡里亚与边沁的著作。我们将证明，这些作品中贯穿着一个共同的线索，那就是将市民自由与政治自由学说运用于国家权力的这个方面。第二个目标是把这些重要思想家的哲学观点与那些更为现实的讨论，主要是在英国进行的讨论联系到一起，这些讨论涉及废除死刑以及诸如流放和监禁等各种替代惩罚方式。我们将证明，思想上的争论并非简单的“改革派”与“保守派”之争，而是在哲学与意识形态层面上以更为复杂的方式进行，并且带有各种不同的目标。[2]

1　本章写作过程中得到了斯蒂芬·康韦、菲利普·斯科菲尔德、西蒙·伦顿的帮助，后期还得到了珍妮特·森普尔的有益的评论与建议。本章内容曾发表于 Rosen 2003，ch.9。

2　尽管“功利主义”这个术语在本章标题占有突出的地位，但是本章无意追溯这一学说在18世纪的发展（该发展史可参见 Rosen 2003）。鲍姆嘉登指出，“结果论”与“快乐主义”，现代功利主义的这两大要素（Quinton 1973，p.1），“可能如人类思想一样古老”，在古代哲学家中就已经广为人知（Baumgardt 1952，p.35）。关于现代功利主义的起源，则见仁见智。有人说，霍布斯与洛克的学说中或许就已包含了功利主义的要素（Plamenatz 1958，pp.1—21；Stephen 1876，II，pp.80ff），还有学者把其起源回溯到理查德·坎伯兰的《论自然法》（Cumberland 1672，1727）（见 Albee 1902，p.11；Quinton 1973，p.16）或者约翰·盖伊的《初论》（Gay 1731）（见 Halévy 1952，p.7），但同时也承认休谟在其中的重要性。但是功利的观念与古代及近代的伊壁鸠鲁传统联系紧密，而近代伊壁鸠鲁传统始于皮埃尔·伽桑狄（见 Rosen 2003，pp.19ff）。虽然功利观念出现于整个18世纪的众多政治争论之中，但是作为一种思想体系则是后来出现在威廉·佩利及边沁的著作中（见 Sidgwick 1906，pp.225ff）。佩利和边沁都认识到了早期作家的重要性，威廉·佩利还看重亚伯拉罕·塔克的《自然之光追寻》（Tucker 1768）；而边沁更重视爱尔维修（1758）、贝卡里亚（1766）、普里斯特利（1768）的作品以及休谟的《人性论》（见 Baumgardt 1952，pp.37ff）。在一些学者看来，边沁体系的基础“最大幸福原则”（见 Rosen 1983，pp.200—220）来自于贝卡里亚（1766，p.3；1767，p.2）、普里斯特利（1768，p.17）、哈奇森（1725，pp.163—164）甚至莱布尼茨（Hruschka 1991，pp.165—177）（Shackleton 1972；参见 Stephen 1900，I. pp.177—179）。

548

一、自由与刑法

孟德斯鸠是第一个把刑法改革列入启蒙议题的重要学者。[3] 早在《波斯人信札》(1721)(特别是其中第 80 封信,另外还有第 76 和第 102 封信)中,更主要的是在《论法的精神》(1748)的第 6 章和第 12 章中,孟德斯鸠指出,酷刑并不一定能遏止犯罪。在对政体进行分类研究之后,他指出,温和的惩罚适合温和的政府,而严酷的惩罚只适合专制政府(*SL*, vi.9, 11—13)。在温和政府下,贤明的立法者会通过调整与利用风俗与传统来防止犯罪。当需要刑罚时,它们可能是温和的,比如,采取罚金的方式,而罚金的数量也会与财产数量成比例的(*SL*, vi.18)。温和政府中不存在刑讯,他甚至考虑专制政府是否也应该如此(*SL*, vi.17)。

孟德斯鸠在《论法的精神》第 6 章中多处提到犯罪与惩罚之间的量刑适当问题。他写道,"刑罚本身应该宽严相济,这是至关重要的","因为重要的是,防范大罪应重于防范小罪"(*SL*, vi.16)。对抢劫与杀人处以同样的刑罚,会鼓励抢劫者去杀人。孟德斯鸠赞扬英国对抢劫犯(虽然不是对杀人犯)使用流放的方法以区别不同的罪行。但是,如何使惩罚"宽严相济",他在该章中并未做出解释,只给出了一些事例和先例,以说明较小的刑罚何时能够、何时又不能够减少犯罪。但是,在第 12 章,孟德斯鸠又回到犯罪与惩罚之间的量刑适当问题,并从个人自由的角度研究这一问题。

人们常常通过《论法的精神》第 11 章中的分权学说来介绍孟德斯鸠对宪政自由的著名论述,而较少关注他所谓的政治自由及其与公民的关系,后者在第 12 章中得到了更充分的讨论。[4] 在第 11 章,政治自由被定义为"一种精神的宁静,它来自于人人都有的自身安全感;为使人民具有这种自由,就需要这样的政府——在它的治理下,一个公民不会惧怕另一个公民"(*SL*, xi.6)。宪政自由

549

3 见 Gay 1967—1970, II, pp.427—433; Radzinowicz 1948—1986, I, pp.269—276.但这并不是说,刑法改革仅限于启蒙运动,参见,如:Beattie 1986, pp.450—637; Green 1985; Langbein 1977。至于 18 世纪之前或期间的刑法状况,见 Maestro, 1942, pp.1—22 的简短讨论。

4 Shackleton 1960, pp.284—301 虽然详细考察了自由问题,但是忽略了第 12 章中的一些材料。而 Pangle 1973, pp.139—142; Richter 1977, pp.94—96 在这方面是个补充。

显然与政治自由联系在一起，因为分权能够阻止政府滥用权力、鼓励政府守法；反过来，这也会增进公民个人的安全。但是，孟德斯鸠又将宪政自由与政治自由区分开来，因为他认为，缺少某一项，仍可能有另一项。当宪法中没有规定分权时，公民的生命与财产事实上也是得到宪法保护的；在这个意义上，公民仍能享受自由（*SL*，xii.1）。但是，两者是紧密相联的。公民在一个不自由的国家里所实际享受到的安全，主要取决于风俗、行为方式以及某些规范个人及其财产的纯粹的民法，因此就不足以维护自由。另外，孟德斯鸠还指望着用刑法来建立政治自由，以此与分权相互补充。

当孟德斯鸠把自由定义为安全时，是以个人为取向的：他说，自由"就在于安全，或者说，在于人们认为自己享有安全"（*SL*，xii.1；见 xii.26）。对于孟德斯鸠而言，安全只有在政府考虑公民个人时才被建立起来。这一视角，以及他把自由定义为个人安全，都具有重要的意义；这一点可见于他在第 12 章中关于刑罚及量刑适当的讨论。在这一章中，孟德斯鸠对于刑罚范围以及适用场合的论述与前面第 6 章明显不同。他用这样一段宣言来开始自己的分析："当刑法开始根据罪行的不同性质来决定刑罚时，那就是自由的胜利。所有的专横就停止了。惩罚不再听命于立法者的随意决定，而是依照犯罪的性质来确定。这就不是人对人施加暴行了"（*SL*，xii.4）。

在这里（就像在第 6 章一样），孟德斯鸠一开始并不关心如何使刑罚与不同的罪行（如杀人与抢劫）相称，但是他后来考察了必须要惩罚的各类罪行。他把罪行分为四类：一、危害宗教；二、破坏风俗；三、扰乱安宁；四、危害公民安全。对于危害宗教罪，如亵渎圣物、巫术活动等，孟德斯鸠知道，在很多地方，特别是在法国，传统的刑罚是相当严厉的。他认为这类危害大多不成立，认为它们并未侵犯个人自由。作为犯罪，它们属于最低等级，而非最高等级。在第二类罪行，即破坏公共风俗罪中，孟德斯鸠采取的也是同样的思路。他倾向于主要将性犯罪归入这一范畴。他把诸如强奸和诱拐等威胁到个人安全的犯罪同只是出于个人快乐目的的犯罪区别开来。对于后一种类型的犯罪，孟德斯鸠提出一些温和的刑罚方式，并且认为这种犯罪不是出于邪恶，而是由于"忘记或忽视了自重"（*SL*，xii.4）。第三类犯罪是扰乱安宁，他指的是扰乱了公共秩序、但又不对他人安全构成威胁的行为。对于这种犯罪，孟德斯鸠仍然不主张处以重刑。

550

而真正的重刑只留给最后一类侵犯（他人）安全的罪行，但在那种情况下，仍需考虑罪罚相称问题，只不过是在另外一个层次上。对于这些犯罪，孟德斯鸠认为惩罚是有必要的，并且相信它是某种“报复”。惩罚“依据事物的性质，出于理性以及善恶的本源”（*SL*.xii.4）。

这些表述虽然粗略，但孟德斯鸠显然是在寻求惩罚与犯罪轻重之间的相称（根据对个人安全的侵犯程度）。他认为死刑适合于谋杀罪，而较轻的刑罚适用于较轻的犯罪。他认为，侵犯他人财产不应受到与侵犯他人人身一样严厉的惩罚。虽然他能想像某些盗窃财产的行为罪当该死，但他认为，最好是让偷到财产者为此损失财产，让没偷到财产者为此受体罚（*SL*.xii.4）。孟德斯鸠这种分析的意义在于，他把自由视为安全的观念构成了他考察罪与罚之间相称关系的基础。这种相称观念不再是将正义描述为“罪有应得”这一传统意义上的刻板思想。所谓“应得”的根据应该从个人安全的角度来计算，对安全构成最大威胁的行为应该受到最重的惩罚。沿着这一思路，孟德斯鸠很熟练地抨击了当时诸如邪术、异端和同性恋（“冒犯自然罪”）等罪名（*SL*，xii.5—6）。按照他的观点，这些通常被定为死罪的行为，根本就算不上是犯罪。

孟德斯鸠对“大逆罪”展开了全面的批评，指责它含混不清（*SL*，xii.7）并往往将作假和伪造等行为也混同进来（*SL*，xii.8）。更糟糕的是，思想、言论及著述也被定为“大逆罪”之列；而在孟德斯鸠看来，除非这些成为实际犯罪行动的准备部分，否则都不应该被视为犯罪（*SL*，xii.9—13，16）。“那么，我们怎么能551 把言论定为‘大逆罪’？一旦制定这样的法律，就别说什么自由，连自由的影子都没有”（*SL*，xii.12）。

上面说到孟德斯鸠在启蒙运动期间把刑法改革提上议程，应该指出，他不仅仅反对严酷的刑罚，不仅仅反对根据宗教狂热而不是根据事实上对个人造成的伤害来实施惩罚；他走得更远。他呼吁视安全为个人自由，并据此小心地界定犯罪；他寻求与对个人安全的威胁程度相称的量刑；他试图将惩罚与罪行本身的性质联系起来（类似于一种“复仇”）；他呼吁人们注意习俗、风尚和政府形式同犯罪和惩罚之间的联系，旨在鼓励一种更多样的对待犯罪行为的态度，在此他强调的是预防犯罪而不是严刑峻法。

二、贝卡里亚论犯罪与刑罚

孟德斯鸠的重要性在18世纪后半期关于刑法的讨论中有口皆碑。他最重要的信徒之一凯撒·贝卡里亚对其更是推崇有加。1764年,在《论法的精神》出版16年之后,贝卡里亚出版了自己的重要著作《论犯罪与刑罚》。贝卡里亚毫不掩饰地声称自己从孟德斯鸠那里受益良多(Beccaria 1958, I, p.46, 1995, pp.8, 10),但实际上他提出了更为一贯的批判性观点,而其方法或许更多地受益于爱尔维修而不是孟德斯鸠,并且显然带有功利主义色彩。他认为,立法的目的应该是"最大多数人的最大幸福"(la massima felicità divisa nel maggior numero)(1995, pp.7, 141; 见 Shackleton 1972; Venturi 1971, p.102)。他的这些论断具有普遍的适用性,并且正如边沁后来评论道的,贝卡里亚第一次将"精确、明晰、无可争议的数学计算"运用到自己的论述中(Benthan, 1838—1843, III, pp.286—287; Hart 1982, p.40)。在那些论述酷刑与死刑、刑法的残暴与愚蠢及其在18世纪欧洲的盛行等问题的章节中,贝卡里亚还特别将这种"数学"方法与充满激情的抨击结合起来(1958, I, pp.66—72, 79—87, 1995, pp.39—44, 66—72)。就激情和计算二者而言,贝卡里亚的著述风格迥异于孟德斯鸠所体现的"讽刺、诙谐、文雅及不敬"等启蒙运动的典型风格(Cranston 552 1986, p.9)。但是贝卡里亚的著作逐渐在整个欧洲被广泛阅读、翻译和称赞。[5]

贝卡里亚与孟德斯鸠一样,将个人自由问题作为立论的基础,但同时也追随卢梭采用社会契约论。在战争状态下,自由不再有什么用处;为摆脱这种状态,自由和平等的人们牺牲了他们的部分个人自由,以建立和平与安全(Beccaria 1958, I, pp.47—49, 1995, pp.10—11)。被放弃的那部分个人自由,被主权者用以保护社会成员的个人自由以及社会本身的凝聚力,而惩罚对于这种

---

5 安德烈·莫雷莱应达朗贝尔的请求,将该著译成了法文(Beccaria 1776),这个译本后来又被翻译成英文(Beccaria 1767)及其他语言。贝卡里亚受到了很多思想家的赞赏,包括狄德罗、爱尔维修、布丰、卢梭和休谟。伏尔泰为之写过评论(*Commentaire sur le livre des délits et des peines*, 1766),该评论常随书一起出版。参见 Maestro 1942, 各处, 1973, pp.38ff;伏尔泰 1994a, pp.244—279。关于贝卡里亚在欧洲的影响,见 Venturi 在 Beccaria, 1965 中提供的材料,也可参见 Draper 2000, pp.177—190; Maestro 1942, pp.124—151。

保护具有关键的作用。这样，惩罚就被认为提供了影响个人行为的推动力，而且能够抑制那些可能导致无政府状态和混乱的行为。

贝卡里亚还赞同孟德斯鸠的观点，认为任何惩罚都应该建立在保护社会成员安全的绝对必要性的基础上，否则都只是暴政；这种有限度的惩罚权是对个人让渡给主权者的个人自由的唯一合法使用。贝卡里亚写道，“没有人会为了所谓的大众利益而把自己的一部分自由当作赠品送出”(Beccaria 1958，I，p.48，1995，p.10)。他所说的正义就是指对社会基本纽带的维护。“惩罚如果超越了维护这种纽带的必要，其性质就是非正义的”(1958，I，p.49，1995，p.11)他指出，“上帝的正义是完全不同的观念，它只关心另外一个世界的奖惩”(1958，I，p.49n，1995，p.11)。

在很多问题上，贝卡里亚都重申了孟德斯鸠的立场，然后据此建立自己的观点。譬如，他赞同轻罚，反对重刑。他沿用了孟德斯鸠的很多观点，例如，应鼓励人们在犯罪时选择较小的罪行，他也贬低轮刑等严酷刑罚的价值，认为这类严刑被普遍接受，已起不到威慑作用了。但除此之外，贝卡里亚还强调惩罚的确定性，反对量刑过重。对于那种认为严刑峻法可以遏制犯罪的观点，他的回答(1767年英文版)是，“预防犯罪更有效的手段在于惩罚的确定性，而不在于惩罚的严厉”，“轻微惩罚如果是确定的，也比严厉惩罚引发的恐惧以及心怀逃脱惩罚的侥幸更令人印象深刻”(Beccaria 1767，p.8；见1958，I，pp.92—94，1995，pp.63，67)。贝卡里亚采用了功利主义的计算方法，最终得出结论，大家都能预见到犯罪会立即带来拘捕、审讯、惩罚的痛苦，这足以阻止犯罪，并能使立法者不必使用重刑。他渴望看到，罪与罚紧密地联系到一起(就像因果关系一样)，只要一有犯罪，就应该尽快受到惩罚。这种对于惩罚确定性的强调，导致他像卢梭以及康德一样(尽管理由各不相同)，批评在刑法实施中实行宽恕的做法(1958，I，p.93，1995，pp.111—112；*SC*，II.5，p.65；Kant 1991，p.160)。通过温和的惩罚，法典本身就可以体现出宽厚，而法官或主权者的宽厚就不再有必要。鼓励希求宽恕就是鼓励逃避惩罚。

像孟德斯鸠一样，贝卡里亚认为“罪行与惩罚之间应该有着某种恰当的对称关系”，但是他也没有就这种对称关系做出精确的说明(Beccaria 1958，I，p.97，1995，pp.19—21，64)。他设想了一种犯罪等级，那些危害社会纽带本

身的罪行在顶端，那些对个人造成最轻微不公的罪行在底部。然后惩罚的等级应该与罪行的轻重相称。一旦按照精确的科学方式建立起这种等级体系，就可以用来提供一种评判不同国家自由与奴役程度、人道与残忍程度的"普遍标准"（1958，I，p.97，1995，p.20）。不同国家所达到的文明程度可以通过它们所采用的惩罚方式来评判。

那么究竟应该如何建立罪行与惩罚之间的精确关系呢？对此贝卡里亚并没有提出什么建议。要让温和的惩罚获得确定的运用、以明确的法典为依据、以预防犯罪为宗旨，这就需要向为这种等级关系建立指导原则迈进。贝卡里亚在某一处提倡惩罚应该尽可能与具体罪行类同（Beccaria 1958，I. p.91，1995，p.49）。他解释道，惩罚应该让罪犯能够从与自己犯罪时不同的、感到不利的角度来看待这个具体罪行。他认为，"公开惩罚"，特别是对于轻微犯罪的"公开惩罚"，能够防止更严重的犯罪；基于这一理由，他反对对这类犯罪处以监禁或流放，因为那样会使罪犯避开公众的目光（1958，I，p.92，1995，p.49）。然而，他没有具体探讨这类惩罚的"公开性"。他明确表示要把对快乐与痛苦的计算用作为衡量惩罚、使之适合罪行等级的方法。但他并没有做任何计算工作（1958，I，p.97，1995，p.20）。 554

我们已经看到，对于罪刑相称和类同问题，以及用温和的惩罚防止犯罪的问题，贝卡里亚与孟德斯鸠都没有展开多少阐述。或许，更为重要的是，他们采用这些观念，是为了排斥其他更为传统地看待犯罪与惩罚的思路。他们强烈反对将世俗犯罪与宗教原罪混为一谈，他们对前者做出一个非常狭窄的界定，并且保留最低限度的惩罚。至于后者，他们认为宗教原罪根本就没必要被认为是犯罪（Beccaria 1958，I，pp.98—100，1995，pp.24—25）。

贝卡里亚这一著作虽然章节短小，但涉猎的话题却十分广泛。他以雄辩的笔调批判了当时刑罚上的过分与残忍，特别是批判了对于如下罪行的常见惩罚：谋杀罪、鸡奸罪、溺婴罪、破产罪，诸如异端、巫术、魔法等所谓反宗教罪，以及侵犯他人财产罪。他还以同样的辩才反对设立死刑，因为在他看来，它除了在某些极端情况下有必要，否则根本没有什么道理可言，而那种极端情况是，一个国家里出了一个强力人物，不仅这个人要摧毁这个国家，而且他的存在本身就肯定会带来国家的覆灭。然而，这种无政府状态的危险毕竟是少见的（Bec-

caria 1958, I, pp.79—87, 1995, pp.66—72)。

为支持自己的立场,贝卡里亚进行了两种论证。一种基于他对社会契约论的理解,另外一种则以功利主义思考为基础。就社会契约论而言,他设问,是否有人向主权者让渡了自己的生命权。在他较早的关于契约的论述中,他打算对这一问题给予否定的回答。如果人与人联合起来,只是为了保护他们自己的生命与财产不受侵犯,那么这未必就意味着主权者能够通过夺取臣民生命来提供那种保护。实际上,如果契约是为了保护生命和财产,那么就不能做任何撤销这种保护的事情。

在主权与死刑的关系问题上,贝卡里亚显然与卢梭(*SC*, II.5)有分歧。虽然从实践层面上而言,卢梭也认为如果罪犯不构成对社会的危害,死刑就是没有必要的。但卢梭在原则上又认为,在社会契约之下,“正是为了不至于成为凶 555 手的牺牲品,所以人们才同意,假如自己做了凶手的话,自己也得死”(*SC*, II.5, p.64)。而且,在冒犯法律后,做坏事的人就不再是社会的成员,可以被认为是向社会宣战。贝卡里亚否认主权者有权判处死刑,并且把卢梭的推理反过来,认为罪犯仍然是公民,整个国家不应该向一个公民宣战(Beccaria 1958, I, p.80, 1995, p.66)。

然而,贝卡里亚并不完全依赖社会契约论方面的观点。他接着还运用了一系列功利主义观点,以证明有一些其他形式的惩罚可以取代死刑,达到遏制犯罪的目的。他的第一个基本观点是,处决罪犯场景在旁观者心中产生的强烈痛苦效果,不如罪犯被监禁和从事艰苦劳作的场景在旁观者心中产生的虽然较弱但反复出现的痛苦更强烈。因此,在贝卡里亚看来,对于旁观者来说,经常看见一个囚犯被剥夺了自由、在艰苦的劳作中度过余生,要比观看死刑所产生的短暂的强烈痛苦感受,更能在心中激发起对犯罪的抵制力量(Beccaria 1958, I, p.81, 1995, pp.67—69)。

在这种有些造作的论述中,贝卡里亚深入到了关于死刑问题的核心争论中,试图反驳那种认为只有死刑才是阻止犯罪、特别是阻止谋杀这种重罪的唯一途径的流行观点。贝卡里亚对功利主义论证方式的运用,或许正符合这样的事实:问题本身,即特定的惩罚对犯罪的阻止程度,是从计算后果的角度提出来的,也就是,计算特定的惩罚形式在阻止犯罪方面的效果。我们将发现,边沁反

对这种关于痛苦的强度与持续时间之间的关系的观点，承认死刑事实上的确有一个相对于其他惩罚形式的优点，那就是，它被普遍视为最有威慑效力。在这个意义上，他把死刑视为一种“得人心的”惩罚。贝卡里亚在主张用艰苦劳作去代替惩罚的时候，没有考虑一个明显的问题，那就是，当时的大多数自由劳动的环境与监禁劳役没有太大区别。对于大多数国家的大多数人来说，艰苦劳作本身并不是一种惩罚（见 Venturi 1971，p.106）。

其次，贝卡里亚认为，死刑在旁观者心中既能产生同情，也能产生义愤，而不仅仅是产生兔死狐悲的恐惧。而持久的监禁劳役只会产生恐惧，因此这种惩罚应该效果更佳。有人认为无期的奴役与劳作与死刑一样都是残暴的刑罚，对此，贝卡里亚回答道，这种情况对旁观者来说或许如此，但对那位被判处剥夺自由的人来说，就不一样了，因为，囚犯的痛苦并不集中在某一点上，而是分散到他的一生之中去了。此外，贝卡里亚还认为，死才是野蛮的刑罚，并且它会鼓励杀人。在这一点上，它不是一种完善的阻止犯罪的措施，甚至会刺激谋杀行为的发生。 556

贝卡里亚的著作“使改革思想深入人心、合乎情理、受人称赞，甚至成为一种潮流”（Gay 1967—1970，II，p.446）。但是也颇遭批评，而批评还不仅仅来自那些希望建立一套基于复仇与大量使用死刑的刑罚体系的人。贝卡里亚反对死刑的观点没有得到广泛的接受，甚至连伏尔泰也不完全支持明确废除死刑。在两部受贝卡里亚影响的法典（托斯卡纳大公利奥波德的法典以及约瑟夫二世的法典）中，死刑的确被废除，但这并不是因为人们认为国家没有权利用死刑来惩罚犯人，而是因为死刑本身并不能阻止犯罪。在某些方面，那些取代死刑的刑罚甚至更为严酷和粗暴。鞭刑、烙刑，甚至严酷环境下的漫长囚禁，都意味着野蛮，对此贝卡里亚都极力反对。然而，死刑虽然被废除了，这些刑罚却被保留下来（见 Radzinowicz 1948—1986，I，pp.297—298）。

康德对贝卡里亚提出了另一种批评，认为他那些关于惩罚权的论述“纯属狡辩”（Kant 1991，p.158）。康德试图在犯罪与惩罚之间建立严格的关联，因此对谋杀的惩罚就是死刑。没有这种惩处，国家就没有正义可言。贝卡里亚认为，社会契约不包含使用死刑的内容，原因是，一个人不可能同意把自己没有权利对自己做的事情交给别人来做；但对康德来说，这是把惩罚权与不相干的考

虑混淆了。根据康德的观点，惩罚权，包括判处杀人犯死刑的权利，在个人成为刑法的共同制定者的时候，就被建立起来。作为国民，他同意生活在特定的法律框架之内；作为罪犯，他同意接受这一法律的惩罚。相比贝卡里亚的观点，康德认为，作为个人的罪犯在自己的命运面前更加被动，只能听任立法者的判决。康德的学说虽然是主张惩处的，但却不是以复仇为基础；他根据宗教原罪来讨论"惩处权"（*jus talionis*），但不把宗教原罪与世俗犯罪相混淆（Fleischacker 1988，pp.436，442；Williams 1983，pp.97—109）。贝卡里亚与康德提出了两种同样十分现代却互不相容的惩罚学说。但是，如果说康德反对贝卡里亚关于死刑问题的观点，那他也并没有完全放弃用功利主义的观点来展开自己关于惩罚问题的讨论（Williams 1983，p.106；另见 Hare 1993，pp.1—20）。

557

三、边沁的罪刑相称学说

杰里米·边沁深受孟德斯鸠、特别是贝卡里亚的影响，这种影响在其《道德与立法原理导论》(1789)一书中是显而易见的。贝卡里亚率先将功利原则运用到刑法改革中；而边沁也在阅读爱尔维修的作品时为这种思路深深吸引，并从贝卡里亚身上发现了很多值得进一步发展的重要观念（Benthan，1968，II，p.99)。这些观念还不只是关于"最大幸福"原则等的早期论述。边沁与贝卡里亚都相信，惩罚是一个可被理性地、批判地分析的主题，而不应听任感情、偏见的摆布或者止于对现存司法实践的辩护（Hart 1982，pp.42—44)。他们认为，惩罚制度只要设计得好，就可以减少目前的犯罪数量、防止大量的违法行为。现存惩罚手段不仅残暴而令人痛苦万分，而且也显然不能减轻犯罪引起的巨大痛苦，而好的惩罚制度至少可以改变这种状况，也是对人类幸福的一种贡献。

虽然贝卡里亚对边沁的影响是公认的，而边沁也明显采纳了贝卡里亚的很多观点，如强调惩罚的确定性、在设计惩罚等级时运用相称与类推的原则；但是，贝卡里亚与孟德斯鸠一样，只是提出了大致思路。比如，就人们经常讨论的罪行与惩罚之间的相称问题，边沁指出："孟德斯鸠、贝卡里亚等很多人都说过，应该在罪行与惩罚之间建立罪刑相称关系。无疑，这是一个很好的原理，但也因此只是泛泛而论，应该承认，它更像是一种神谕，而非明确的指示"（Benthan，

1838—1843，I，p.399）。

边沁关于罪刑相称问题的讨论，写作于18世纪70年代，但实质上它在那个时代是绝对领先的，可以说是在另一个不同的层次上将这一问题置于刑罚问题的关键位置（见 Draper 1997，pp.218—260）。为此，他依据自己先前的假设与论断制定了一套决定罪行与刑罚之间关系的规则。第一个规则是，“惩罚的价值在任何情况下都不应当小于足以超过犯罪收益的价值”（*IPML*，p.166）。这一规则体现了边沁刑罚学的若干重要特征。这个起点是一种经济学模式的理念，因此边沁会写出刑罚的“价值”及犯罪的“收益”之类的词语（见 Hart 1982，p.46）。边沁当然知道，政治经济学的语言尚未被用于研究惩罚上，而他在这种语言中看见了更多地使用推理与计算的可能性。在那时，除了一些十分粗略的、基本上出自直觉的观念，如一个小偷不应该受到与一个凶手一样的惩罚之外，还没有人想出一种办法把惩罚与罪行相联，换言之，把罪行与罪行、刑罚与其他刑罚相联。边沁相信，自己的经济学模式能够做到这一点。他把惩罚的痛苦看作为（“类似经济学的”）资本，这种投资也是有收益期望的。这个收益就是防止将来的犯罪；如果亏损，犯罪将继续甚至增长。这种经济学的惩罚观念就是主张用尽可能少的痛苦成本去获得所期望的结果。558

犯罪的收益应该用惩罚的收益来衡量，惩罚的收益应该大于犯罪的收益。这其中包含着多种利益的角逐。第一种是罪犯从犯罪中获得的收益；第二种是遭受侵犯的人要从对罪犯的惩罚中获益；第三种是公众希望通过惩罚罪犯而预防犯罪。这种经济学模式的基础在于对这些利益的计算，这些利益可能是身体上的、金钱上的或心理上的，但是都可以通过快乐与痛苦来表述。实际上，这种经济学模式就是一种关于快乐与痛苦的模式，只是间接涉及金融意义上的盈亏。那么问题就出现了：这种模式是否就比先前的模式使量刑变得更容易操作？要回答这一问题，就有必要考察一下边沁是如何在他的规则中运用这种模式来衡量罪行与惩罚之间的相称关系的。

关于这第一条规则中的两个术语：犯罪的收益和惩罚的价值，前者边沁是指那种促使一个人去犯罪的力量，也就是一个人从这种行为中的所得；后者边沁是指那种防止犯罪的力量。即便在罪行容易量化之处，边沁也知道这种计算并不简单。如果一个罪犯偷了一英镑，根据这第一条规则，他应该至少偿还这 559

一英镑，外加人们从他手上夺回这一英镑所付出的成本。但是，这种罪行与惩罚之间的简单对等关系是不充分的。如果罪犯不太相信自己会被抓获，他会想继续作案。如果侦破率很低，那他可能偷到了好几英镑，但他只被罚还一英镑。而且，罪犯可能只偷了一英镑，但是这会使得他人对他猖狂的偷盗行为感到恐慌，促使他们去添置昂贵的锁具。这一花销，加上愈益担心失窃而造成的心理痛苦，使得一英镑的罚还对于他的犯罪行为所应受到的惩罚来说，实在是太轻微了。另一方面，偷钱的人可能很穷，处于饥寒交迫之中。偷来的钱可能是养家糊口所需要的，一英镑的惩罚不仅超出他的能力，而且也不能起到威慑的作用，因为他还会被迫去偷更多的钱，他对于饥饿等极端痛苦的感受要比对于惩罚的恐惧感受更强烈。

那么，一个人该如何判断"惩罚的价值"在什么时候超过了"犯罪的收益"呢？这就需要借助于边沁所设想的其他规则了。第二条规则是"罪行的危害越大，在惩罚的方式上值得付出的代价就越大"（*IPML*，p.168）。边沁认为这条规则几乎是不言而喻的，不过他承认，诸如亵渎圣物、巫术、魔法等所谓反宗教罪虽然危害甚小，却通常遭到严厉的惩处。他的规则反对这种做法，但本身又没有说明应该如何看待这些危害。

边沁认为，危害是由那些增加痛苦或减少快乐的行为造成的。他认为，即便在一个犯罪行为体系的框架里，危害也是一个十分复杂的概念。他把危害分成首要危害与次要危害。首要危害又分为初始危害与派生危害，指确定的人所遭受的危害。次要危害又分为"恐慌"与"危险"，指非特定人所遭受的、作为首要危害行为之后果的危害（*IPML*，pp.143—144）。比如，一个因被抢劫而损失财物的人受到的是首要危害。而作为被抢劫的结果，其他的特定人会遭到损失，例如，他本来打算付钱给另外一个人，但现在钱被抢了。这就是来自初始抢劫的派生危害，虽然它本身不是抢劫行为的一部分。次要危害也有两种，第一种（被称为"恐慌"）是一种忧惧的痛苦，它扩散到整个社会，从而使生命与财产受到越来越严重的威胁。人们听说发生了抢劫案后所感受的痛苦总量取决于抢劫案本身的案情。如果案情特别残忍、特别粗暴，就会造成特别大的恐慌。第二种次要危害（被称为"危险"）在于整个社会都担忧，抢劫案发之后，还会有人遭到同一案犯或类似案犯的毒手。

560

第三个规则是:“当有两种罪行都可能发生时,对较大罪行的惩罚应该足以诱导人愿意犯较小罪行”(*IPML*, p.168)。这一规则最早是由孟德斯鸠提出的(*SL*, VI.16),他赞扬英国,因为英国用流放的手段来促成统治者所追求的效果。但边沁对此提出了批评。边沁认为,英国的刑法实践依靠的是君主的独断行为,而不是依靠体现在惩罚等级中的规则。边沁显然赞同对罪行区分等级,使得惩罚的效果会更加明确和确定。第四条规则是:“惩罚应该依据具体罪行而调整,以便危害的每一部分都有一个牵制罪犯实施罪行的动力”(*IPML*, p.168n)。边沁认为,这一规则会激励犯罪人最大程度地限制或减轻罪行,但是,“我所见过的每一部法典的每一页”都有违这一规则(*IPML*, p.168n)。如果一个人偷 10 先令与偷 5 先令受到同样的惩罚,那么他会认为,那余下的 5 先令的获取是没有受到任何惩罚的。因此,人们应当仔细对惩罚进行等级区分,务使罪行危害的每一次增加都会受到相应的惩罚。

如果说前四条规则都是为了防止惩罚过于轻微,那么后两条规则都是为了防止惩罚过于严厉(*IPML*, p.169)。边沁认为,有些惩罚明显过于轻微,因为它们不能遏制犯罪;而同时又存在着另外一种强烈的倾向,主张实行不恰当的严厉惩罚,理由是,我们难以正确估计何种惩罚能够有效地预防犯罪。如果说第五条规则的目的在于限制惩罚的严厉程度,即,把惩罚限制在对犯罪的惩处不宜过重的那些规则之内,那么,第六条规则就引入了这样做时所应考虑的各种因素。边沁知道,某些惩罚,对有些人来说是严厉的,但对其他人来说并不严厉。一笔罚金对富人来说可能微不足道,却能使穷人破产。“同样的监禁,可能会使商人破产,使老者丧命,或使妇人身败名裂”,他写道,“但换个情况,对有的人可能秋毫无损,或不痛不痒”(Benthan, 1838—1843, I, p.401)。边沁要求,在实际实施惩罚时应该考虑各种能影响到个人感受的因素(如年龄、性别、等级、财富等),以免对于有的人过于严厉,对于另一些人又过于轻微。但是,这种计算又不能写入法典之中,它要求将实施惩罚的一定裁量权(如为每项罪行设置最大和最小的惩罚限度)交给法官。

561

在提出六条规则之后,边沁又对第一条规则——惩罚的价值不应小于犯罪的收益——做了三项补充和深化(*IPML*, p.170)。如果对某项特定犯罪的惩罚缺乏确定性,就应该相应地增加惩罚的力度。同样,如果惩罚距离犯罪的时

间较远，那么，惩罚对遏制犯罪的效果就会减弱，惩罚的力度也就应该相应地增加。最后，如果一个罪犯多次实施同一犯罪（如缺斤短两的诈骗），那么就应该让惩罚反映出罪行的各个方面，以便让惩罚大于犯罪的收益。否则，罪犯可能会觉得罚金不重有利可图，因此继续犯罪。

边沁的经济学模式倾向于认为，犯罪与惩罚之间的关系，大体上可以通过计量的方法来确立和调整，特别是根据犯罪收益来对惩罚进行量化调整。但是，他也意识到，由于惩罚的形式多种多样，无法精确地计量它们遏制犯罪的能力；而某些惩罚对于特定的犯罪看似最为合适，其实未必就是最为经济的遏制犯罪的措施。像孟德斯鸠和贝卡里亚一样，边沁也非常关注为了大幅度降低犯罪动机如何把惩罚与犯罪联系到一起。比如，对于强奸罪的惩罚，他主张用阉割代替死刑。这种惩罚不仅不至过于严厉，而且会"使人在诱惑面前产生一种强烈的印象"（Benthan，1838—1843，I，p. 418；参见 Williams 1983，p. 106）。他反对惩罚严格地以复仇为基础，不仅是由于它的严酷倾向，还由于它极为有限的适用性。要想找到与罪行完全类同的惩罚形式是困难的，边沁认为这种想法的唯一优点就在于它具有杀人偿命的观念那样的简明和通俗。惩罚的类同性是另外一回事，特别是这种惩罚的运用似乎会减少传统使用的惩罚方式数量（Benthan，1838，I，pp. 407—411）。但是就建立犯罪与惩罚的相称关系而言，边沁承认，很难把这些不同质的惩罚从数量上联系在一起（见 *IPML*，p. 171）。

当边沁感到已经为自己的惩罚理论建立了基础框架后，他就开始确定惩罚的各种"特性"，以便立法者通过它们在那些量刑规则内建立一个体系（见 *IPML*，p. 175ff）。惩罚的"特性"对于体系的运转来说是必要的。他列出并讨论的 11 种"特性"中包括可变性、稳定性、通约性等。边沁强调惩罚的量化特征，认为针对罪行的不同严重程度（见规则一和规则四），应该有不同程度的惩罚。否则，惩罚就不必要也无效力。第二个特性"稳定性"与第一个特性相关。虽然惩罚具有可变性，但也不要为了适应不同的情况而轻易调节，以至于对某人来说过重过严的惩罚对另一些人来说可能过分温和。就此边沁举了一个罚没财产的例子：虽然罚没的数量是可以变化的，但惩罚的轻重应该取决于囚犯是否有、有多少那类财产。边沁指出，在英国法律下，某些犯罪被判处罚没动产（如钱、财物等），但不罚没不动产（如土地、建筑物等），在这种情况下，如果囚犯

的财富都是动产，那他就被罚没一空，而如果是不动产，则分文不失。惩罚的第三种特性被称为“通约性”，这一特性有助于贯彻第三条量刑规则——罪犯在实施犯罪时会选择避大罪而趋小恶。面对两项可通约的惩罚，在任何情况下，所有的人都会选择较轻微的犯罪。这一特性与稳定性不同，它主要针对的是不同惩罚之间的关系，而稳定性主要处理的是惩罚与具体罪行之间的关系。

当边沁把犯罪与惩罚的网络编织成愈益复杂的图案时，他清楚地知道自己在冒着一个风险：把这种关系变得愈加不可操作（*IPML*，p.171）。同时，量刑规则与惩罚的各种“特性”，也似乎与孟德斯鸠和贝卡里亚所设想的真实的犯罪与惩罚体系相距甚远。边沁著作的日内瓦版编辑艾蒂安·迪蒙（见 Blamires 1990）称这一学说为“逻辑工具”：“像脚手架那样，在房子盖好之后就会被撤除。”一旦实际的刑法典得以制定，那些量刑规则在将惩罚与犯罪相连上就不再有什么直接的用途了，除了——如迪蒙所言——作为一种“思想工具”（*organum cogitativum*）（Benthan，1838—1843，I，p.407n）。

四、关于死刑的争论

关于犯罪与惩罚的各种问题的讨论一直延续到 19 世纪最初的几十年间；而边沁关于惩罚的著作重于哲学思考，置身于这些讨论之外。在英国关于死刑的争论中，主要参与者在刑罚问题上普遍接受“理性原则”（见 Gatrell 1994）。他们主要从功利主义角度关心如何预防和阻止犯罪，而不是关注罪犯的内心罪恶。甚至像迈克尔·马登这种极端的学者，主张严厉的司法，认为所有犯下死罪的人都应该被判处死刑，但是他也宣称，刑法的目的是为了预防犯罪，并且像孟德斯鸠和贝卡里亚一样，坚持认为惩罚的确定性要比严厉性更重要，而他的出发点也是对既有和拟议中政策的后果的总体关注（Madan，1785，pp.11，62—63nn，131—132ff）。虽然马登有时也说，如果流放这种刑罚得到严格执行的话，也起到一定的作用，但他还是认为死刑是遏制犯罪的唯一令人满意的办法（1785，p.76）。他认为，鉴于自我保全的重要性，只要不死，罪犯实际上什么都愿意做，什么惩罚都能够忍受（1785，pp.108ff）。马登认为英国目前的形势总体上是不令人满意的，因为存在着大量的死罪案犯，而陪审团不愿意判决，法

官也过分地想表现仁慈。

如果说马登认为预防犯罪的方法是加强法律的确定性，让罪犯知道会有什么前景，那么威廉·佩利的思路则很不相同。像马登一样，佩利认为对人的惩罚不是为了“伸张正义”，而是为了“预防犯罪”(Paley 1785, p.526)，而死刑所具有的震慑力足以使其成为预防犯罪的唯一有效的惩罚手段。如果犯罪屡禁不止，就应该采取更严厉的惩罚措施，因此他认为判处从商店盗窃的人以死罪是正当的(pp.527ff)。同样，佩利还认为英国司法中判处盗马贼、盗羊贼、盗布贼等以死刑也是正当的，因为他认为这些犯罪比其他的犯罪更难以杜绝，需要以“死刑的威慑力”来保护公众(p.529)。而伪造罪与伪证罪等非暴力犯罪也可判处死刑，理由是，这些罪行具有危害商业与社会文明的后果(pp.538—541)。然而，英国虽然把大量犯罪定为死罪，但是在司法实践中只实施了其中一部分；对于这样的做法，佩利表示赞同，这与马登是不同的。佩利反对酷刑，也反对示众，认为那只会使人变得更加冷酷和堕落。为阻止犯罪，他甚至想让公众充分感受到死刑的恐惧，建议把杀人犯丢到兽穴中去，但是行刑不宜公开，以免败坏世风。他提出这种建议是基于对惩罚遏制犯罪的效果的计算(pp.546—548)。沿着同样的思路，他反对流放，理由是它的震慑力不够，对于那些没有财产、没有朋友、没有任何社会关系的人来说尤其如此(p.543)。

564

马登和佩利所提出的这些关于保留死刑的功利主义论证，遭到了塞缪尔·罗米利的反对，后者写了两部小册子，虽然也采用功利主义的方法，但指向不同的结论。[6] 罗米利总体上赞赏贝卡里亚，但又有所不同。罗米利并不完全反对死刑，只是反对把它用于侵犯财产罪上(Romilly, 1786, pp.24—25)。马登声称死刑是遏制盗窃的唯一有效的手段，罗米利对此提出了一系列的批评。他指出，在某些国家，温和的惩罚同样可以遏制犯罪；频繁的处决场景最终会丧失威慑民众犯罪的作用，因为人们会变得越来越冷漠和堕落(p.30)。他引用了威廉·布莱克斯通爵士的观点：用任何方法来阻止犯罪，其正当性都无法得到证

6　Romilly 1786, 1810. 罗米利是边沁的好朋友，1784 年经人介绍相识(Bentham 1981, p.17n)。边沁说罗米利“是自己最早的门生之一、一度还是唯一能干的人”(Bentham 1993, p.257)。罗米利的言论及反对佩利的小册子引自边沁未发表的文章“Law versus arbitrary power: or, A Hatchet for Dr Paley's Net”(University College, London, Bentham MSS, cvii. 199—266)。关于边沁与佩利的关系，参见 Crimmins 1987 和 Schofield 1987。

明(pp.32—33)。马登曾认为,牺牲一个有罪的人去保护成千上万的人是正当的,因为死刑是阻止犯罪的有效手段;对此观点,罗米利予以了驳斥。他认为,马登的立场同样会证明牺牲一个无辜的人也是正当的。

罗米利对佩利的批评主要基于两个观点。第一个是佩利相信贝卡里亚的这样一个信条:惩罚的确定性比严厉性会收到更好的效果。罗米利以此来反驳佩利:由于佩利相信长官具有任意处死或宽恕犯人的权力,而且主张对盗窃罪处以死刑,这实际上会导致处罚的不确定性(Romilly, 1810,pp.33—35)。第二个观点也是源于孟德斯鸠以及贝卡里亚的观点,即,在罪行与惩罚之间应该有一个对称关系,最严厉的惩罚应该留给最严重的犯罪(pp.21, 49—50)。马登和佩利都反对这种观点,因为它会导致死刑在使用中的大幅减少。

565

罪罚相称的观念或惩罚分级的观念都基于孟德斯鸠、贝卡里亚以及边沁的自由学说。对于这些人来说,自由意味着个人安全,而建立罪罚相称关系应该有利于创造一种社会条件,废除那些任意的与不必要的惩罚。马登与佩利都不看重自由。马登认为,正义与自由是互相冲突的,公共安全要比个人安全重要得多(Madan, 1785, pp.12, 15—16)。佩利反对孟德斯鸠将自由视为个人安全的观点(Rosen 1992, pp.32—34),认为英国太多的自由事实上成为犯罪的源头,由此也成为需要死刑的理由。佩利似乎认为在专制社会里犯罪会少些,因为没有人看重保护个人的合法权利,因此惩罚既严厉又确定(Paley 1785, pp.541ff)。他反对宁可漏过十个不可错杀一个的说法(pp.552—553)。佩利认为,人们应该把无辜者的牺牲看作为国家而献身。

我们已经知道,边沁采纳了孟德斯鸠的自由观,并把它融入自己的惩罚理论中。虽然他最初承认死刑可用于谋杀罪,但是他后来坚决反对死刑(见 Jackson 1991)。他也承认死刑具有某些积极作用,比如:死刑可以阻止犯人继续作案;死刑与谋杀罪是类同的,因而可以说是恰当的刑罚;它总体上能为大众所接受;并且,不同于贝卡里亚的观点——想到终生坐牢会比想到死刑更能产生痛苦的感受,边沁认为,死刑能产生深刻而持久的印象,具有杀一儆百的作用(Benthan, 1838—1843,I, pp.444—445)。但是,死刑也有很多不利之处,比如:通过强制罪犯劳动,社会可以获得补偿,从这个意义上讲,死刑不能"转化成收益";死刑还意味着不够"节俭",因为社会损失了死刑犯的劳动力;死刑也不

566

能对不同的人产生同样的震慑力，因为有的人怕死，有的人却不怕，或者害怕的程度不同；死刑是不可挽回的，由此可能导致错杀无辜；还有，自相矛盾的是，死刑会使陪审团倾向于不定罪，法官倾向于仁慈，由此导致随意惩罚甚至藐视法律（pp.445—450）。

边沁最初同意贝卡里亚的观点，也认为在反叛威胁到社会时，或者当惩治首犯可以平定叛乱时，死刑就可以说是正当的（Benthan，1838—1843，I，pp.449—450）。但是在1830年末当他再次讨论死刑这一问题时，他更加强烈地反对死刑，认为没有任何必要保留死刑了（pp.525—532）。这时他觉得囚禁是完全可以替代死刑，并且是优于死刑的。他在政治方面也变得更加激进，对那种认为法律是由富人制定和实施的、是对穷人的“折磨”的观点欣然予以同情。而美国的温和处罚，特别是对盗窃罪的轻判，进一步表明，英国必须进行激进的政治改革，停止对诸如偷盗一只羊或入室盗窃等行为实施死刑的惩罚（p.532）。边沁呼唤一种能够为改革（包括刑法改革）提供动力的完全的代议制民主（见 Rosen 1983）。

五、流放与囚禁

对重刑及滥用死刑现象的批判，促使人们开始寻找代替这类残忍而非人性的惩罚的方式，也促使一些次级的惩罚手段得到发展（Beattie 1986，pp.450—451）。流放本来因北美独立战争戛然而止，但后来随着1787年植物学湾首航*得以恢复。这种刑罚受到一些人的称赞。孟德斯鸠曾经高兴地把它看作为替代死刑的好办法。威廉·葛德文这位自由论者在《政治正义论》(1793)中虽然反对任何形式的惩罚，但也认为只要不与奴役制度结合，流放就是最不值得反对的（Godwin，1976，p.679）。然而，多数人对流放还心存疑虑。威廉·埃登反对它，因为它使国家损失了人力（Eden，1771，p.28）。罗米利认为，流放虽然是一种严重的惩罚，但与死刑相比，似乎是温和的（Romilly，1810，p.63）。边沁对于流放的批判或许更为彻底，但也不免吹毛求疵（Benthan，1838—

567

* 植物学湾位于今澳大利亚东海岸。英国航海家库克船长1770年发现澳大利亚东海岸。1788年英国人驾船驶入该海湾，建立流放囚犯的殖民地。——译者

1843,I, pp.490—497)。

唯一可以替代流放的严厉惩罚是囚禁。当然,在本文所论及的整个时期,囚禁是一直存在的。但是,只要读过约翰·霍华德的《英格兰与威尔士的监狱状况》(1777)一书的人,一般都不会怀疑当时迫切需要一场全面改革。霍华德一开始并不认为囚禁可以是死刑或流放的替代手段。作为贝德福德郡的高级郡守,他的职责之一是管理郡监狱。他开始对那些形容憔悴、等候审讯的囚徒感兴趣,并发现,即便他们被宣告无罪,或者案情免于起诉,他们也常常不能离开监狱,因为他们还要负担高额的"看守费"。他还对监狱里的疾病横行与肮脏污秽深感痛心(Howard 1777,p.1—3)。霍华德影响了1774年《监狱法》的通过,他本人关于理想监狱的建议,"在很多方面都是(边沁的)'圆形监狱'[7]的前身"(Semple 1993, p.72)。边沁对霍华德的著作给予了高度的评价,并曾经打算把自己关于刑罚理论的著作题献给霍华德,只不过那部著作没有完成罢了(Semple 1993, p.74)。而霍华德在其著作再版时,又在"致谢"中对贝卡里亚、埃登等人的影响表示了感谢(Howard, 1792,pp.9n, 14n, 15, 19, 42n, 43n, 118n)。

霍华德与布莱克斯通一道,协助包括埃登、查尔斯·班伯里及吉尔伯特·艾略特在内的一小群改革者起草了1779年《监狱法》,并使之成功地被议会通过。在法案颁布之际,边沁应邀写作了《苦役法评论》,由此开始了他的圆形监狱研究之路(Semple 1993, pp.42—61; Bentham 1838—1843,IV, pp.3—35)。边沁明显希望有一种比该法案的规定更为仁慈的方案。然而他一开始却接受了当时监狱学中一个对囚犯并不仁慈的主张。单身牢房的使用未必是启蒙运动所提倡的改革的一部分,但是,它开始与监禁问题以及与囚犯改革联系起来。568 18世纪监狱学的著作都普遍赞同单独监禁;这部分是由于需要把囚犯分离开来,以免监狱成为盗贼或其他罪犯的研讨班,部分是由于想拯救基督徒的灵魂,部分还是由于保护囚犯不受其他囚犯的胁迫(Semple 1993, pp.78ff)。塞缪尔·德恩(Denne 1771)、约翰·杰布(Jebb 1786)、乔纳斯·汉韦(Hanway 1775, 1776, 1781)都属于那些有影响的赞同单独监禁的学者。

7　圆形监狱是一种环状的监狱,它可以让狱警从一个有利地点监视所有的囚犯。边沁于1780年代中期提出了这种设计方案,并于1790年代向政府建议。

虽然霍华德一开始赞同单独监禁，但很快改变了观点（Semple 1993, p.89）。在其《关于欧洲主要传染病院的报告》（Howard 1789, pp.169n, 192n）中，他意识到，两到三天以上的单独监禁就会出现危险。然而霍华德的名字还是与这种囚禁机制联到了一起。像葛德文这样的学者可能会要大家注意"霍华德先生的那种善意但适得其反的仁慈"，指出他所创建的监狱"会使犯人……在死寂的单身牢房里度过一生中余下的大部分时光，就像很多疯子一样"（Godwin 1976, p.679n）。

边沁在最初的"圆形监狱通信"中是接受单身监禁的。但到1790年，他开始有了疑虑。这些疑虑被完整地记叙在《后记》中（Benthan 1838—1843, IV, pp.47, 59, 71—76; Semple 1993, p.130）。他援引霍华德的新立场，形容单身监禁能够使人们"把惩罚发挥到了野蛮的极致状态，这是英国其他任何形式的监狱无法做到的，也是其他方式无法企及的"（Benthan 1838—1843, IV, p.71）。他倾向于把两三个，如果可能的话，四个犯人关在一个双人间或者一个较大的单间里。这种观点上的转变，虽然"并非无关紧要"，但也暴露了他在一定程度上并不关心用宗教意义上的独居和沉思来医治犯人的灵魂。他所关心的只是如何防止犯人刑满释放后再度犯罪，以及如何发挥囚犯的劳动力。他认为，两个以上的囚犯关在一个囚室时，劳动生产力事实上会得到提高；他还相信，圆形监狱方案使用单身监禁之外的方法，仍然能够起到预防犯罪的作用。

六、启蒙与改革

启蒙运动给予刑法改革的遗产就是，坚持以人道来面对残暴、以自由代替专制。就前一条而言，伏尔泰的言行提供了一个重要的范例；他在卡拉案件、西尔万案件和拉巴尔骑士案件上所做的努力，* 显示了他的人道主义精神（Gay 1959, pp.273—294）。如果把伏尔泰的《评〈论犯罪与刑罚〉》（1766）与它所评

* 卡拉，18世纪法国商人，被人诬告因不让其子脱离新教而将其杀害，被判处轮刑，死后三年，伏尔泰为他申雪，追判无罪；西尔万，18世纪法国新教徒，因不许其女信天主教并迫害她，被判处死刑，伏尔泰代为申诉，死后五年，追判无罪；拉巴尔，18世纪法国的世家子弟，因折断了一座耶稣受难像被判处斩首，又被焚尸，伏尔泰曾替他申诉，无效。——译者

论的贝卡里亚的著作做一比较,我们会发现,伏尔泰的作品较少理论性,更多的是表达一种针对欧洲大多数国家、特别是法国法律制度的不公正、不人道和刻毒性质的义愤之情。

至于当时人们对于自由的关注,情况更为复杂。但很明显,它始于孟德斯鸠与贝卡里亚提倡公民个人自由,以及认为自由与刑法改革紧密相连的观念。但是,除非从社会成员应受到保护、免遭各种犯罪行为的侵犯,诉讼程序从制度上应防止任意指控、任意审判以及任意惩罚的做法的意义上来理解,否则很难看明白自由是如何进入惩罚理论之中的。自由学说不仅鼓励了对刑法这些重要方面的思考,而且深入到惩罚观念本身——从广泛的意义上看,惩罚就是对自由的剥夺。

罪刑相称体系就是把自由与这种国家权力联系到一起的一次重要尝试。用自由学说的语言来说,罪刑相称体系意味着,每个人都享有不受他人侵害的安全权利,但如果这种权利遭到侵犯,惩罚应该只限于防止罪犯从犯罪中获益,而且旨在威慑其他人不要犯下类似罪行。任何超出这两个目标的过重惩罚都是对自由的剥夺。在贝卡里亚、特别是在边沁的笔下,这一思想都带要明显的功利主义色彩,而他们两人都把自由观念置于其功利主义学说的核心。自由基于对最低限度行使国家权力之结果的计算,以及对于罪犯所受痛苦的计算——为了遏制那些侵害个人安全因而被认为是犯罪的、除了惩罚之外没有别的办法可以阻止的行为,罪犯有必要接受的痛苦。

在18世纪,究竟哪些种类、哪些程度的惩罚可以遏制犯罪,对此没有人明白,更没有一种共识。但是有大量的作家愿意表达某种观点,其中有些观点就是基于功利主义的计算之上。佩利的观点就是一个很好的例子,而佩利与边沁之间的深刻分歧,并不是由于他们都把功利主义奉为一种伦理理论,而由于边沁把自由观念纳入了那一理论之中。

但是,圆形监狱体制是否就可以被认为是启蒙运动的自由理论用于惩罚的产物呢?近来的社会史研究和马克思主义理论倾向于给予否定的回答,并认为圆形监狱反映了启蒙运动的失败,只不过是用一种恐怖体制代替另外一种恐怖体制(见 Foucault 1977; Hay 1975; Ignatieff 1978, 1983b; 参见 Langbein 1983; Semple 1993)。这类观点在解释当时转向囚禁加苦役的潮流时,较少从 570

自由之进展的角度去思考，而更多的是把那场改革看成是规训与控制体制在资本主义社会内部的发展。但是，在边沁看来，全方位的监视，特别是从监狱的中心塔来环视，是为了防止监狱看守及其他犯人滥用权力，加强囚犯的安全。边沁提出的监视原则使监狱不再是隔绝的，而是要使监狱对"伟大的社会审判官的公开委员会"开放(Benthan 1838—1843，IV，p.46)。监视能够使得一系列仁慈之举被引入监狱生活中。边沁相信，囚犯会赞同这种方法，因为，比如说，大多数监狱广泛使用的铁链和镣铐，在这里就不再被运用(p.47；参见 Ignatieff 1978，pp.34—35)。采用合同管理和基于平均死亡率的人寿保险，旨在激励监狱长保证狱犯能够身体健康并积极从事生产劳动(见 Halévy 1952，p.85)。把边沁的圆形监狱方案与19世纪很多监狱的实际做法区别开来，是非常重要的。当边沁的朋友及遗稿保管人约翰·包令爵士1865年视察监狱劳动时，仍然赞扬边沁是"监狱规训方面最深刻、最富仁爱之心的作家"，同时指责当时广泛采用的做法，如"摇曲柄、踩踏车、提井水、砸石头、拣麻絮，绝对的隔绝——没有报酬、没有希望、没有感情"(Bowring 1865，pp.1—2)。

最近一些历史学家也批评那种强调18世纪所谓的刑法改革运动的倾向，斥之为对那一历史阶段的"辉格派解释"，因为它是从进步的角度，即以后来的人道主义理想为目的的来评价18世纪(Emsley 1987，pp.200—201；见 Innes and Styles 1986；Philips 1985)。然而，这一批评往往假定当时存在着"改革派"与"保守派"之间的论争(Hay 1975，p.56 and n)。这种看法又低估了18世纪刑法改革方面的各种动机的复杂性。

在包括英国在内的很多国家里，各种改革运动的一个主要目标，就是废除针对所谓宗教罪的严厉惩罚。在英国，这个目标把佩利、罗米利、布莱克斯通以及边沁联合到一起。布莱克斯通充满自信地宣称(援引贝卡里亚的话)："所有的犯罪都应该依照它们对市民社会所带来的恶果来评估"(Blackstone 1765—1769，iv，p.41)。到他写这段话为止，对于亵渎神灵和宗教的罪行的刑事诉讼日趋减少，并且至少在英国，到18世纪末的时候，这已不再是主要问题。但是这种"根据对市民社会所带来的恶果"来评估一项罪行的严重性、并由此把世俗犯罪与宗教原罪区别开来的做法，体现了法律理论上的一个重要发展。

只有边沁在哲学层面上对孟德斯鸠与贝卡里亚的思想做出重要发展。边

沁的分析是高度复杂的，技术性也是很强的，这主要是由于边沁所处理的问题，远比孟德斯鸠和贝卡里亚在呼吁罪罚相称时所理解的要复杂得多。虽然边沁在《道德与立法原理导论》（这部文献最初是作为一部刑法典的引言而起草的）的后几章里提出自己的理论，并且该书在1789年出版时印数并不多，但是他对自己的刑法思想的完整论述则是在1802年以及1811年用法文发表的，到1830年才见诸英文以及他去世后由包令于1838与1843年间编辑出版的他的文集（见 Bentham 1802，1811，1830，1838—1843）。对孟德斯鸠与贝卡里亚的思想的这一重要发展，是边沁留给19世纪的一部分遗产。

我们很难发现当时存在什么"改革派"（如：威廉·埃登、边沁、罗米利）与"保守派"（如：迈克尔·马登、佩利）之间的公开"辩论"——除了罗米利批评过马登和佩利的死刑思想外。比如，贝卡里亚的影响似乎无所不在（Draper 2000，pp.177—199）。更重要的或许在于，当时的著述从不同的层面展开，并且朝向不同的目标。比如，埃登和边沁可以说是英国主要的刑法改革家（Draper 2001，pp.106—130；Holdsworth 1903—1972，xii，pp.364—365），但是他们之间的差异也是巨大的。边沁在自己的手稿中对其中的某些分歧做了坦率的说明：

> 我的写作是系统的，但系统性为时尚所不容。我致力于学习和传授，而他写作是要取悦于人。他顺从潮流，我要改变潮流……他是朝廷的一个装饰，我则离群索隐，希望有朝一日能为民立业。[8]

边沁非常清楚，在争取刑法改革的艰苦斗争中，各种力量应该实现联合；但是，埃登也是一位改革者，却对边沁的思路不屑一顾，不愿意成为一个盟友（见 572 Bentham 1968，II，pp.90—93）。埃登的成就与布莱克斯通颇为相似，他竭力证明，相比早期的不文明阶段，刑法已经取得了多大的进步，并对需要进一步改革的诸领域提出了自己的建议（见 Lieberman 1989）。边沁的哲学研究一开始就是为了建立一个体系，以解决那些被埃登轻易忽视的错综复杂的问题。或许，边沁的作品与佩利的更为接近，因为后者也发明了一个体系，并把它用于关

8 University College，London，Bentham MSS，xxvii. 107，转引自 Semple 1993，p.59。

于刑法的思考之中。佩利与边沁都是功利主义者,但若把他们分别看作为"保守派"和"改革派",又将是对18世纪历史经验的篡改,并严重低估了哲学思想在那一阶段的作用(见 Hay 1975, pp.56—63)。

第二十章　共和主义与人民主权

依林·费切尔*

一、卢梭

他是置身于天主教徒中的一个新教徒，是置身于王权帝国主义时代世界主义游客中的来自日内瓦小共和国的一个高傲市民，是对被供奉在18世纪最时髦的神龛中的“现代性”迎头痛击的批评家。这个人，就是卢梭。他在精神上与巴黎知识界相去甚远，虽然早年曾心向往之。1750年，第戎科学院组织征文，讨论“科学和艺术的进步对改良风尚是否有益?”卢梭因其否定性的回答而获奖。随着《第一论》的出版，他立即声名鹊起，并由此开始了其作为启蒙时代批评者的文字生涯。1775年，还是回答第戎科学院的另一项有奖征文:“人类不平等的起源是什么? 人类的不平等是否为自然法所认可?”在征文中，卢梭谴责了文明社会普遍存在的民风败坏与道德缺失。在《第二论》中，卢梭断言，私有财产是非自然性不平等的祸根，并导致政府、统治者以及暴力的产生。

> 谁第一个把一块土地圈起来并想到说:这是我的，而且找到一些头脑十分简单的人居然相信了他的话，谁就是文明社会的真正奠基者。假如有人拔掉木桩或者填平沟壕，并向他的同类大声疾呼:“不要听信这个骗子的话，如果你们忘记土地的果实是大家所有的，土地是不属于任何人的，那你们就要遭殃了!”这个人该会使人类免去多少罪行、战争和杀害，免去多少苦难和恐怖啊!

---

* 乔治·圣安德鲁斯英译自德文版，罗伯特·沃克勒节编。

卢梭在该文以及几年后撰写的《论语言的起源》(去世后于1781年出版)中,勾画出一种历史发展学说。根据那一学说,人类最初应该是生活在一种纯粹动物性的、非社会性的自然状态,终日只为饥饿和性欲所驱使。卢梭认为,在那一状态下,人的唯一性情就是自爱与同情,但是在人类繁衍的过程中,这种简单的生活方式消失了。渔猎生产要求人们互相合作,由此产生了最初级的社会生活方式。他指出,人类后来经历了从游牧到定居农业及冶金术的发明的连续阶段,每一个阶段都涌现出更多的奢华、更强的自私之心、更严厉的富人对穷人的专制,乃至社会权力变得越来越精细和复杂。卢梭认为这些发展阶段说明了人性的堕落和腐败;他对历史的深刻思考,不仅否定了同时代人的进步观念,而且否定了奥古斯丁的原罪学说。根据卢梭对《创世记》的重新解读,原罪是人类历史与文明过程中的产物,并且在从农业社会到商业社会的转变中达到了顶点。

574

在1762年的《社会契约论》中,他着墨更多的不再是罪恶的社会性根源,而是古代美德的政治特征,并认为古代美德适合所有合法的共和国,在那些共和国里,人民作为主权者没有轻率地给自己戴上枷锁,而是实现了某种平等,在这种情况下,人人依然"像从前一样自由"(*SC*,I.6, p.50)。然而,一个人在共和统治下所得到的自由,不同于他进入与其他公民的契约关系时所放弃的"自然独立"。这里,卢梭竭力回答的问题是:对于那些"无往不在"的枷锁,是什么赋予了它合法性?他说,那就是契约或盟约的观念,但是,只有当那个能够让所有人的意志服从的"人格"是"全体的联合"时,这种契约或盟约才是合法的。只有自己统治自己的"公民的联合"才可以自称拥有主权。根据卢梭的这一论点,在一个国家里,如果那个自治的主权者成为立法意志,那么这个国家就是一个共和国。

卢梭指出,"联合的行为包含了一项公众与个人之间的相互规约;每个个人在可以说是与自己缔约时,都被两重关系制约着:相对于每一个个人,他是主权者的一个成员,而相对于主权者,他又是国家的一个个体成员"(*SC*,I.7, p.51)。这一说法看似自相矛盾,但可以用卢梭对人性的二元观念来解释。作为一位有德性的公民,每个人都愿意把促进公共利益的"公意"(*volonté générale*, general will)作为自己的意志;但是作为一个有着个人利益的个人,

他同时又是法律的"对象"——作为公民，他要求这些法律适用于所有的人。人民以个体身份接受立法主权者的约束，而作为立法主权者的构成因素，"人民的审议"可以说永远是正直的，但条件是，他们是因为对整个社会的共同关注而联合到一起。他们的法律，不应该被看作为"众意"(will of all)，因为那只是人民各自的具体意志的总和，而应该被看作为人民的"公意"的表达，因此必然适合共和国的全体公民(*SC*，II.3，pp.59—60)。主权者不可能有与其公民的集体利益相悖的利益，因为主权"正因为它是主权，便永远是当然的那样"(*SC*，I.7，p.52)。当人民是联合的并且是有德性的时候，其主权意志就是不可让渡和不可分割的(*SC*，II.1—2)。当然，卢梭也承认，在现实社会里，公意很少占上风。而众意，或者说，多数人的意志，当混合了公民们的个人意志时，常常会有错误，因为"能形成公共意志的，不应该是声音的数量，而应该是把它们联合到一起的公共利益"。这时就要求有一种"利益与正义之间的一致性"(*SC*，II.3，II.4，pp.60，62)。

575

这样的一致关系如何才能建立呢？那就是通过教育；通过禁止一个国家里出现某些派性社团，追逐与公意相矛盾的自身利益；还通过消弭社会分歧，以建立一个更加和谐的社会(*SC*，II.3，p.60)。为了取得利益上的更大的平等或和谐，国内就不能有任何政党、行会和工会(正如1791年根据卢梭思想制定的《勒夏白列法》)，要么尽可能多地设立党派，并使之相互平等，就像梭伦、努玛等古代伟大的立法者所做的那样。这让我们想起《第二论》(即《论人类不平等的起源和基础》)的那一核心命题——卢梭指出，社会状态总是有益于有产者而有害于无产者。他承认社会与经济的不平等是不可避免的，但同时主张一个共和国必须防止富裕的公民富得可以收买他人的意志，防止穷人出卖自己的选票从而使自身陷入奴役(*SC*，I.9，II.11)。在卢梭所描绘的共和国里，不论工薪阶层还是大资本家都不会过于发达，这个共和国在理想上应该是一个由独立生产者构成的农业社会。

卢梭还对共和国的主权者与共和国的政府做出了严格的区分。作为主权者的公民集体，其唯一权力在于制定法律。法律在具体情况下的执行和运用则属于国家的政府、"行政长官"或"君王"的事情，而不属于国家主权者的事情。立法权与行政权之间的关系，类似于人类行为的两种原因之间的关系，即精神

576 或道德原因与物质或物理原因之间的关系，实际上，还是决定性意志与执行性权力之间的关系（*SC*，III.1）。政府乃是主权者与国民之间的联系——“居间实体”（*corps intermédiaire*）；它可能是一个人，也可能是一组人，但最重要的是，按照卢梭的观点，主权者与政府的职能必须永远不被掌握在同一个实体手中。卢梭与霍布斯一样，都主张绝对主权，同时，他还与孟德斯鸠一样，认为国家必须实行分权，主权者永远不能拥有实施自己制定的法律的权力，而政府也永远不能拥有立法的权力。

> 既然个别意志总是不断地在反对公意，因而政府也就继续不停地努力反对主权者。这种努力越强，则体制就改变得越多；而且这里既然根本没有别的团体意志可以抗拒君主的意志并与之相平衡，那么迟早总有一天君主终于会压倒主权者并毁灭社会协约的。（*SC*，III.10，p.106）

政府与主权之间冲突加剧之际，就是社会机体衰老和死亡之时。卢梭在其有生之年，见证了这种事情的发生——日内瓦的小议会组织其政府，取代了主权者全体大会，篡夺了日内瓦的主权，这批寡头抢夺了日内瓦市民阶级的权力；这似乎印证了两个世纪以后由罗伯特·米歇尔斯*提出的“寡头统治铁律”。17世纪法国王权的发展也是经历类似的演变。

卢梭认为，主权只有一种合法形式；但他同时承认，根据亚里士多德的经典的政体分类，在不同的情况下，政府有不同的形式，通常与国家的人口构成有相反的关系——在大国里君主权力占据优势，在小国里民主统治及大众自由占优势，世袭的贵族统治则形成他所说的“各种政府形式中最坏的政府形式”，而选举的贵族统治，只要其执政是以德性为基础的，那就是最好的（*SC*，III.5，p.93）。正是在这种语境下，卢梭对于民主政体的摈斥——特别是指责它们可能导致无政府、党争和内战，才能得到理解。他指出，“如果有一种由神灵组成的人民，他们便可以用民主制来自我治理。但那样一种完美的政府是不适合人类的”（*SC*，III.4，p.92）。

在《社会契约论》里——即使不是在卢梭的全部政治著作里，民主政体仅仅

---

* 罗伯特·米歇尔斯（Robert Michels，1876—1936），德裔意大利籍著名政治学家。——译者

被描述为一种具有主权的政府形式。它虽然处于政体分类的另一端，但混有同样的寡头制及专制的特征。但是，卢梭在这本书里支持人民主权的观念，特别是憎恶代议制的观念，表明其政治学说具有激进的民主倾向。卢梭坚持，"主权是不能被代表的"，因为法律只有经过全体公民直接地、无中介的批准才有效。"人民的议员不是、也不可能是人民的代表，他们只不过是人民的办事员罢了；他们并不能做出任何最终的决定。凡是不曾由人民亲自批准的法律，都是无效的；那就不是法律"（*SC*，III.15，p.114）。这一论断并不表明卢梭的眼界仅仅局限于古代城邦的那种面对面的公民大会，它还指那种委任性的、可任意解职的代表体制，以及通过公民投票批准法律的机制。在18世纪70年代初期草拟的《论波兰政府》中，卢梭提议波兰独立国家的议会实行委任议员制，因为波兰国家太大，不适合采用全体公民大会。法国1789年的国民会议里以及随后出现的几次关于人民委任制的性质的争论，就在很大程度上受到了卢梭在《论波兰政府》中有关思考的影响。但是在《社会契约论》中谴责代议制时，卢梭对英国宪法极尽嘲弄之能事。他说，"英国人民认为是自由的；他们大错特错了。他们只是在选举国会议员的期间，才是自由的；议员一旦选出之后，他们就是奴隶，他们就等于零了"（*SC*，III.15，p.114）。

577

对于《社会契约论》中明显的乌托邦思想与卢梭为波兰、科西嘉、日内瓦所起草的更为细致而实用的方案之间的差异，后人已多有评论。但那些差异不应该被夸大。他所设计的理想型的共和政制只适合由品德高尚的公民组成的小型斯巴达式社会。实际上，甚至在《社会契约论》一书中，卢梭也警告读者不要对那些古老而值得尊重的法律做任何匆忙的变革。他坚持，立法必须考虑民风与惯例，而不是依据知识分子的教条。在一个世风日下的世界里，古代法律是可靠的借鉴。

二、马布利

加布里埃尔·伯诺·德·马布利神父是孔狄亚克的哥哥。他与卢梭1741年初识于里昂。但他来自一个与卢梭完全不同的社会背景：作为法国外省穿袍贵族中的一员，他生于荣华富贵之中。根据血统和教育，他可以在教会、外交界

578 或政界施展才能，但他放弃了这些前途，而选择以著述为业。他的第一本著作《罗马人与法兰西人之比较》(Mably 1740)，捍卫迪博的“王权论”，反对布兰维利耶的“贵族论”*，并证明了中世纪的法国封建政府是如何为波旁王朝时期完善的君主政体铺平了道路，指出波旁王朝不像罗马共和国，它不会堕落为专制政体。

但是马布利并没有一直坚持这种观点。由于1747年枢机主教皮埃尔·介朗·唐森不顾他和其他人的反对宣布一个新教徒的婚姻无效，更由于马布利认为在奥地利王位继承战争期间君主在滥用权力、糟蹋人民的钱袋，马布利与宫廷圈子断绝了往来，并放弃了自己原先的主张。马布利首先是在《关于希腊的思考》(1749)中，后来又最终在《关于法兰西历史的思考》(1765)中，与卢梭一样，赞赏斯巴达和罗马模式的宪制政府形式，把它们与法国君主的专横统治进行比较，而且还凭借他所掌握的更广泛的历史素材，用古典时代作指南来矫正现代绝对主义的缺点。他断言，罗马共和国是以斯巴达为摹本并且是对斯巴达的完善，因为正如波利比乌斯所解释的，它具有混合特征，包含了君主、贵族和民主等要素，而增添的保民官机制确保了它的人民主权的基本框架，并且保护了罗马平民阶层的利益。财富通过贸易得到积累，对于现代商业社会的繁荣至关重要，但却助长了道德和公共精神的败坏，而正是道德和公共精神把要求平等的斯巴达公民和罗马公民凝聚在为国家服务的公共事业中。

《福基翁**对话录》(1763)据说是根据当时新发现的一份希腊手稿翻译而成的一部对话体著作；该书为马布利赢得了很大的声誉，并且成为他所有著作中流传最广的一本。在这本书里，马布利为古代共和美德赋予了公正、审慎、正当理性等溢美之词，并采纳斯多葛学派的视角和术语，置贪婪与野心于人人喊打的境地。他宣称，一个为全体公民无私地捍卫的国家是不可战胜的，人们共同追求这样的目标，因为那些可能使他们分裂的情感，诸如因贫富悬殊而造成 579 的轻蔑和忌妒，将因此而受到克制。马布利不同于18世纪的一些乌托邦作家，如让·梅立叶或摩莱里，他们期望，废除私有财产将导致一切形式的专制权力随之消亡；与卢梭一样，马布利充分重视私有财产的观念，并至少在原则上把它

---

*　参见本书第12—13页(边码)。——译者

**　福基翁(Phocion，约公元前402—约公元前317)，古代雅典政治家。——译者

视为人的自立程度的尺度；而且，马布利还有卢梭一样，根据罗马共和国所盛行的那些理想模式，描绘公民参与公共事务的景象。然而，对于卢梭所虚构的自然状态，对于卢梭关于社会性这一观念的批判，对于卢梭认为集体自治只有在较小的国家才有可能的假设，他显得有些不耐烦。然而，两人之间的这些差异不如共同之处那么突出。马布利的平均主义被贡斯当斥为与卢梭试图把法国变成斯巴达的想法如出一辙，但是，就其对政治团结的专注而言，它更接近古典共和主义，而不是19世纪的多数社会主义潮流，后者更接近于无政府主义（Wright 1997）。

三、狄德罗

自从人们发现雷纳尔神父《两个印度的哲学与政治史》第二版中关于政治问题的那些激进段落其实几乎全都出自狄德罗本人之手，再加上后来陆续问世的狄德罗的手稿《与叶卡捷琳娜二世的谈话》（1899）、《关于〈训令〉的思考》（1920），以及《反暴君片断》（1937），我们应该把狄德罗看作为18世纪最重要的政治著作家之一了。几乎是由他独自编辑和推出的《百科全书》也包含了大量的政治短文，尽管这些短文没有统一的思想路线。狄德罗找到许多当时的著名学者参与撰写那些政治与经济词条，其中包括杜尔哥等主要的重农主义者，而德·若古骑士可以说是其中最勤奋的撰稿人。不论是狄德罗本人撰写的条目还是他主持的这项事业，其基调都可以被形容为一种启蒙的、乐观的理性主义，这不仅是指它对于自然科学、艺术、手艺以及技术产业的描述，而且还指它对宗教的（谨慎）批判。《百科全书》无疑有助于瓦解“旧制度”下盛行的那些保守意识形态；但是，不论从意图，还是从结果上看，它都并非一个革命性的文本。远在圣彼得堡的女皇叶卡捷琳娜二世不仅找狄德罗来陪伴，而且提议，如果法国的书报审查部门给这位主编设置过多障碍的话，她愿意让《百科全书》在俄国出版。 580

狄德罗最直白的政治观点基本上并不反映在《百科全书》之中。他对英国宪政的批判主要来自他与约翰·威尔克斯的接触，后者在1763—1764年间流亡到法国。狄德罗曾力促威尔克斯在议会里为美国的独立事业辩护。他隐晦

地在1782年版的《论克劳狄与尼禄的统治》中——该版对关于塞涅卡的生平与著述的论述做了修改——后来又更直接地在《两个印度》的增添段落中，满怀热忱地赞同美国的"反叛"，鼓励新英格兰人在反抗压迫的斗争中不要胆怯。狄德罗指出，在解放自身的同时，他们也为欧洲居民提供了逃避宗教狂热和暴政的避难所，并教训统治者们应该如何合法地运用他们的权力。对此，狄德罗还希望，这些勇敢的战士及其后继者们的风范，不会被美国的"财富的大量增长及社会不均"所腐蚀。

《论克劳狄与尼禄的统治》是在他去世前用真名发表的。在该书中，他支持民众的反叛权利，这与他更为典型的鼓吹改革的谨慎态度相去甚远。但是，正是在他（匿名）为雷纳尔的两印度论著增添的段落中，人们才发现狄德罗的最具革命性的主张。虽然这部作品主要讲的是殖民地的历史，但是狄德罗的言论很容易在国内对号入座。在就宫廷腐败状况直接告诫路易十六时，狄德罗说："你应该知道，失去了道德与德行……帝国是不能长久的。""难道你打算继续宽宥你的朝臣们永无止境的贪心……让贵族和地方长官们……继续免于赋税的负担，而让它们都落在人民身上？"（Diderot 1992, pp. 172—173）。狄德罗坚信，正义终会得到伸张，即使那意味着国家只有在血的洗礼中才能再生。从历史经验本身看，一个朴素的道理是，"任何独断权力都是自取灭亡，在任何发生革命的地方……自由的统治将卷土重来"（p. 174）。

在把自己的自由原则传播到美洲殖民地的过程中，英国发现，随着那些原则在那里生根，自己的启蒙运动被用作了反抗自己的力量。通过美国革命，欧洲思想远播海外，而法国的政治权力的腐败又召唤它返回到"旧世界"（p. 198）。"当君主不允许人民自由地表达自己的意见时……就为自己的暴政倾向提供了最令人信服的证据。""当暴政恐怖和自由本能把武器交到一些胆大妄为的人手中时"，在发动这场"幸运的巨变"的少数公民心中所拥有的道义力量，要比人口众多的国家大得多（pp. 182, 174）。

581

在俄国女皇的面前，狄德罗当然会采取较温和的论调。女皇对本国法典的改革本身明显受到了孟德斯鸠的影响，也受到许多启蒙哲人的称赞，而狄德罗则是对这种哲学与王权的结合给予了高度评价。同时，通过《关于〈训令〉的思考》中一系列深刻评论，狄德罗极力推动叶卡捷琳娜的改革进程向更为激进的

方向发展。

在该文中，狄德罗对“主权者”（*souverain*）一词的使用并非前后一致的。在序言的某个段落中，他似乎对人民主权予以了毫不含糊的支持：“除了全体国民之外，没有真正的主权者；除了人民之外，没有真正的立法者”。在这里，狄德罗似乎是在明显地追随卢梭。人民是主权者，其任务就在于提供对所有人有约束力的法律。如果俄国的君主只是人民的行政长官，那么用卢梭的观念看，俄国可以说是一个共和国。然而，在《关于〈训令〉的思考》的多数段落中，狄德罗又把女皇说成是主权者。他宣称“一部完美的法典的开头……应该是这样的”：

> 我们这些人民，与我们这些人民的主权者，在此共同发誓：遵守这些会让我们受到平等裁决的法律；如果有朝一日我们作为主权者（正由于是主权者）变成了我们人民的敌人，改变或违背了这些法律，那么我们的人民将从这些誓言中解脱出来，他们将根据情况的需要控告我们，罢免我们，甚至宣判我们的死刑（Diderot 1992，p.81）。

这里的人民显然与主权者是有区别的，人民被赋予高于主权者的“至高无上的权威”（p.82）。他们没有创建共和国，所发生的最多只是在人民与主权者之间签订了一个统治与臣服的契约。狄德罗通常最强调的并非人民主权，而是法治。他较少关注立法的最终源头，而更关注君主是否与人民一样服从法律。若没有法治，女皇就成了暴君。

在《关于〈训令〉的思考》中，狄德罗进一步建议创建或选举一个代议机构，该机构每五年召开一次会议，以判定君主有没有遵守法律。他建议，必要时，这一机构可以决定对君主实施处罚直至终止君主的权力。改革必须始于对独裁权力的毫不犹豫的打击。不受限制的权力，以及开明绝对主义，不论其会带来什么样的益处，必然导致大众的消极被动；在最坏的情况下，一个好的统治者身后继任的可能是一位专制暴君。相比之下，有限君主制，或者叫“节制君主制”（*monarchie tempérée*）应该是这样的：君主可以自由地为善，但被阻止作恶。

582

当女皇宣布，“服从一人治下的法律，要比依靠多人治国更有益处”时，狄德罗表示同意，但条件是，这位治国者本人“是第一位遵守法律的人”（1992，

p.88)。所有的君主都有滑入专制的天然倾向。"英国的国王竭其所能地建立一个法国式的政府,而法国国王又竭其所能地要引入亚细亚政府模式"(p.90)。狄德罗这里所想到或所指的是莫普*的政体,在1768—1771年间,这个政体曾经否定巴黎高等法院和税务法庭的制约权力。高等法院的命运证明,法院不能构成足以防御专制的壁垒。狄德罗认为,对"俄罗斯的那些根本法律",必须要有更好的保障措施。即使英国的下议院也有可能因腐败而变弱。当时所需要的就是一种足够强大的对抗权力,一个"受托机构"(*un corps dépositaire*),以对君主起到制衡的作用。谁堪为法律的受托人?——"一个代表国民的机构"。它必须是一个民选机构;人民只要不受政治利益的诱使,就会推举他们中间最正直、最有见识的人作为代表。

> 这个机构有何特权?那就是,修改、批准或否决主权者的意愿,把它们传达给人民。这个机构由何人组成?那就是"大产业所有者"(*grand propriétaires*)。这个机构怎么会有力量?那就在于时间、在于公众的审慎考虑……在于其成员的长久性(Diderot 1992, p.100)。

狄德罗把这个机构同"大产业所有者"紧密联系起来,肯定会让一大批读者感到震惊,会想起他曾在其他地方鼓吹废除特权,并坚持那种强制分割不动产的继承法。

《关于〈训令〉的思考》的可圈可点之处还在于它的一些延伸论述,如呼唤普及学校教育、离婚自由法案及一部有限制的法典(力主赔偿优于囚禁和死刑)。狄德罗主张教会与国家分离,强调不优待任何教派的必要性,他斥责教士向国583君游说只有他们才是上帝的唯一代表,鼓励人们的愚昧,因为那是他们的财富与地位的源头。他指出:"教士要比君主们狡诈得多","他们让我们在吃奶之时就同时吮吸宗教的教条……当你制定法律时,你无须让法律受到宗教的认可"(1992, pp.114—115)。同时,狄德罗还呼吁废除农奴制(pp.126—127),他坚称那对于促进经济发展是必需的。除了外贸可以例外,国内贸易与竞争应该是

---

* 莫普(René Nicolas Charles Augustin de Maupeou, 1714—1792),法国大臣,曾在法国大革命前夕发起旨在重新树立王权的绝对权威的改革。——译者

完全自由的。虽然狄德罗与卢梭一样,认为财富的过分不平等是危险的,但他相信自由是适宜经济进步的。财富本身并不有害,只要财富能促进所有人的福利,只要税收能反映应征者的缴付能力。

如果狄德罗偶尔想到过卢梭的共和主义,那么他也从未设想过俄国会是由一些重视德性的小型共和国组成的联盟。他反对卢梭的悲观主义,他渐渐从俄国看见了一种乐观的进步主义;就此看来,俄国或许有朝一日能够赶超欧洲"最现代的国家"。

四、威尼斯与日内瓦

卢梭最初设想写一部政治理论的巨著《政治制度论》,而《社会契约论》只是其中保存下来的片断。卢梭在《忏悔录》中说,写这样一部巨著的灵感来自他1743—1744年出任法国驻威尼斯共和国大使秘书的经历。该国与当时的日内瓦共和国政府的相似之处令卢梭震惊,他发现,威尼斯的贵族阶级完全相当于自己的故乡日内瓦这个城市国家的布尔乔亚。他指出:"把威尼斯政府说成是真正的贵族统治"是错误的,它更应该被理解为"混合政府",就像日内瓦的一样。"人民在政府中没有一席之地,而贵族本身就是人民。大量贫穷的巴拿波特(特指威尼斯的贫穷贵族——译注)是永远没机会做行政长官,他们身为贵族也只是拥有'阁下'的空头衔以及出席大议会的权利罢了"(*SC*, IV.3, p.126)。如果说威尼斯的政府早先没有变成世袭贵族统治,那么它的国家制度就与《社会契约论》里论述的一致了。"根据法律来规制行政官员的选举形式是很重要的;因为如果一切任凭国君的意志,就必然导致世袭贵族制这一结果,就像在威尼斯共和国及伯尔尼共和国的情况那样"(*SC*, III.5, p.93) 威尼斯的抽签选举惯例采取的是古代雅典的模式,但也不能说它是民主的,因为在威尼斯,总督(doge)是终身任职的。 584

德·若古是《百科全书》中"威尼斯政府"词条的撰写者。他在文中总结了威尼斯自公元709年建立共和体制以来的历史,叙述了它由高级贵族组成的贵族政治从最初的发端到1172年最终形成的演变过程。但是,他解释道,即使在其共和基础被推翻时,在十二保民官体制中,仍然存在一种对抗力量,他们能够

反对“君王”的法令，而且每年从城市各区选取 40 位公民，组成一个 240 人的“大议会”。这种机制一直延续到 1289 年；自那一年始，总督建立起一种“真正的贵族政治”，严格限定“大议会”的成员必须是当时的公民或其后裔，并以此为基础选举产生威尼斯“小议会”或政府。

威尼斯共和国的人口开始被区分为不同的等级。贵族根据家族谱系的长短被分为三等；在此之下的人，被笼统划入一种“公民”(cittadini)阶级，他们有资格在贵族等级之下的公共部门任职，但是不能参与决定其他角色的选举。德·若古说，这种制度可能给人一种印象，似乎是由君主(总督)、贵族(小议会)、民主(大议会)组成的混合政府，“但其实这个国家是纯粹的贵族制。”雷纳尔在其《两个印度》中，对威尼斯的国家制度同样提出了批评。然而，与卢梭一样，他坚持认为，只要威尼斯的贵族制不变得最坏，它的政府仍然可能是最好的。他指出，所有的统治权力都在贵族内分割并取得了令人称赞的和谐平衡。大人物们治理国家举重若轻，就像群星闪耀在人民仰望的夜景上；人民追逐财富以安慰自己在权力上的缺失，他们相信，天道酬勤。

卢梭本人，特别是在其《山中来信》(1764)中，对日内瓦的共和制度做了更为详尽的论述。他把日内瓦构成国家的人分为五个或六个阶层，并且赋予他们相应的政治权利，但是忽略了最低的、占城市人口三分之一的“庶民”(*sujets*)阶层。公民与布尔乔亚这前两个阶层是唯一有权参与立法的阶层，而国家的那些要害部门则留给“公民”(*citoyens*)本身——卢梭本人就是这样的“公民”，他自豪地在自己大多数著作的扉页上这样自称；但到后来，他反对日内瓦国家制度中的腐败倾向，放弃了这一称谓，而日内瓦政府也因他的神学观念有煽动性质而剥夺了他的“公民”身份。“公民”要么是“公民”的儿子，要么是布尔乔亚的儿子，条件是必须出生于这个城市。布尔乔亚居住在城市里，可以从事任何贸易活动，非经法庭裁决不得被驱逐出境。“公民”与布尔乔亚的总数从未超过 1600 人。政治地位低于他们的是一般“居民”(*habitants*)，他们构成外来者阶层，有权在共和国居住和生活，但不拥有对于公共事务的表决权。他们的子女被当作“本地人”(*natifs*)，也享有一定的权利，包括可以申请从事父辈们所不能从事的某些职业。“居民”与“国民”要比“公民”和布尔乔亚承担更多的赋税。“庶民”(或叫臣民)一般生活在城墙之外国境之内，受法律的约束但不参加任何政治活动。

主要是从卢梭那里，但同时也通过18世纪的一些其他素材，我们知道，日内瓦共和国有以下五类机构和制度：第一，小议会或“二十五人会”，有时也称上院，其成员终身任职，负责处理政治和制度问题，发起提案并交予其他会议机构审批，还充当最高法庭的作用。第二，市政官，他们负责监管政府各部门的公共政策，每年由全体公民的大议会从“小议会”的成员中选拔产生。第三，“二百人会”，负责任命“小议会”的成员。第四，“六十人会”，由小议会的成员与35位“二百人会”成员共同组成。第五，“大议会”，由全体“公民”和布尔乔亚组成，构成日内瓦共和体制中的立法机构。虽然卢梭有时也把日内瓦描写为民主政体，但是在《社会契约论》中，他把这一术语留作描述那种人民通过为自己立法而使国家的公意具体化的政府形式。卢梭认为，古代雅典的民主凭借奴隶制度使公民休闲成为可能，从而提供了公民自由；日内瓦的民主与此接近，共和国3万居住人口中只有大约5%的人享有民主权力，这与卢梭这位18世纪大众自治的主要鼓吹者所鼓吹的真正的人民自治观念还相差甚远。

在卢梭的时代，小议会很快地变形为一个由少数家族操纵的世袭统治机构，对此卢梭提出激烈的反对，把这种倾向说成是日内瓦国家制度的“首要弊病”。但是，那个将完全的公民身份及其全部权利限制在很小的人口比例中的做法，却没有让卢梭感到不安。当时，有些人批评小议会篡夺了人民的权利，城市公诉人让·罗伯特·特龙金则竭力捍卫小议会掌握的权力的优点与不可或缺性。卢梭在其《山中来信》中对特龙金做出回应，维护大议会的主权地位。这些分歧在18世纪已经出现几次了，但是它们在18世纪60年代重现，则在不小程度上源于《社会契约论》本身对激进派的影响，激进派借用卢梭的人民主权话语表达自己对日内瓦寡头政治的反对，虽然卢梭不过是用自己的方式重新概述了以前几代民主派人士所鼓吹的那些原则，那些民主派人士认为自己国家原有的政治制度被政府破坏了。特龙金利用“政府”这一术语的模糊含义来掩盖小议会对人民主权的实际篡夺。卢梭的回应是，在一个共和国里，主权寄托于人民，与人民同在，而“政府”只是执行反映这个主权者意志的法律。如果可能的最好形式的政府是由最优秀的一群人——即贵族——统治的政府，那么也可以说，世袭贵族是最可怕的主权者。如果承认一个国家的公意更有可能与开明君主的意志相重合，而不是与那种包含各种混合因素的政治机构的意志相重合，

586

那么就可以说，贵族主权在原则上要比君主主权更坏。个人是能够让个人利益服从公共利益的，而议会的那些成员的良知却很容易得到抚慰，因为他们相信，在一致行动时，他们已经把个人利益放在一旁，但他们所介入的是他们的共同利益，与整个共同体的利益相比，这只不过是一种特殊利益罢了。

在提出这类观点时，卢梭严格区分了他自己的政治哲学与达朗贝尔在其1757年版《百科全书》第7卷中的“日内瓦”词条中所表达的那种政治哲学。达朗贝尔坚称，“日内瓦人不知道有什么世袭的高贵地位，第一长官的儿子与大家没有什么区别，除了他本身的长处。”卢梭对寡头制的批判，以及实际上他关于人民代表和人民参政的观念——这个主题同样把他的政治学说与艺术理论结合在一起——在很大程度上得益于他对日内瓦政治与文化的清醒认识，以及他与伏尔泰、达朗贝尔等人的对立，后者试图改进那个古朴共和国的人民的品质，使之能够应对现代社会的挑战和期望。卢梭身后出版的《论波兰政府》（初版于1782年）在法国大革命时期激起了君主主权与代议制之间的某些核心争论；但在此之前，在卢梭的其他作品里，这些藐视现代性的民粹主义论点都没有像在《关于剧院的一封信》（1758）中那么突出。这篇批判达朗贝尔的文章引起轩然大波，支持与反对的文章数量之多超过了《论人类不平等的起源和基础》和《社会契约论》二者之和。

五、康德

康德在其漫长的一生中从未走出过他居住的东普鲁士的柯尼斯堡市。但是在18世纪所有的哲学家中，他或许是最具世界主义色彩的人，其品味与兴趣一点也不偏狭简陋。通过广泛阅读多种语言的著作以及接待来自各地的拜访者，康德对当时的重大事件非常了解，就好像他亲历了那些事件一般。这种情况，在美国与法国的革命上表现得最为明显。作为普鲁士国家任命的大学教授，康德在探讨政治与宗教问题时表现得格外小心谨慎，但是他对美洲殖民地人的不满以及抗争的支持是很明显的，并把法国革命事件在境外知识界引起的同情视为人类的道德进步。

康德对自己有个著名的评论，他说，德意志哲学曾经沉浸于莱布尼茨与沃

尔夫的形而上学残梦中，是休谟把自己从这种“教条睡梦”中唤醒；同时，康德还说，是卢梭使自己放弃了哲学上的精英主义并转向“民主”的思考方式。在一段著名的文字中，康德说道：“我本人倾向于做一位真理的寻求者。”

> 我对知识的渴望永无止境，对知识进步的热情永不衰竭，对其中的每一次进步都心怀欢喜。我一度认为，唯有此事堪称人类的荣耀，对无知的普通人不屑一顾。是卢梭改正了我，涤荡了我的盲目偏见。我学会了尊重人性，并开始懂得，如果我不相信这一观念会给他人带来价值从而建立人的权利，那么我自己就还远不如那些普通的劳动者有价值（转引自 Cassirer 1945，pp.1—2）。

588

康德并不认可休谟的怀疑论，也同样不认可卢梭的历史与国家学说；但是，在其俭朴的书房里可以看到的唯一装饰，就是卢梭的肖像。从卢梭那里，康德获得了对社会的性质和“感性人”（*Sinnlichen Mensh*）的本性的洞见，并加上了自己对政治理论与政治实践的关系的完全不同的理解。与卢梭不同，康德试图完全从“纯粹理性”的原则提出自己的政治哲学（这只是他整个学说的一个小而相对次要的部分）。

与卢梭不同，康德并不假定人的本性是善的或者是可以完善的；康德也不同意当时的那些唯物主义者的观点，那些人追随着洛克，认为人性实质上在很大程度上是没有固定形式的、是可以塑造的，而且，用爱尔维修的话说，认为“教育可以成就一切”。相反，康德对基督教神学做出呼应，承认人类失去上帝的恩宠而堕落。康德的《普遍历史观念》（1784）——以赛亚·伯林后来以此作为自己哲学的基石——有段文字宣称，“人性这根曲木，决然造不出任何笔直的东西”（Kant 1991，p.46）。康德还与卢梭不同，他认为人类实现道德进步是可能的，“人的创造天性”已经确保，凭借自己的不受本能所限制的理性，人类渴望达到并能够达到更高的境界。人的尊严与价值在于每个人都把自己本身当作目的——康德甚至认为是造物本身的目的。从这一认识出发，产生了他的“绝对律令”的观念，其第二条的理念：每一个理性的存在都应该把他人“始终视为目的，永远不只是作为手段”（Kant 1998，p.38）。通过有理性能力的人，可以造就

一个理性的存在。正是因为人性本能中的冲突，因为人的“不合群的群体性”，才会有文化进步；而由于进步乃是人的本性使然，进步的征途就不是人的一种道德选择，人性也不是靠这种道德选择来体现的。在人类进步问题上，卢梭实际上采取的是一种相反的观点，他认为文化进步只是说明了道德退化。然而，在《普遍历史观念》第七命题中，康德坚持认为：

589

> 我们因艺术与科学而被开化到一个很高的程度。在各种社会礼貌和仪表方面，我们已经文明化到了过分的地步。但是，要认为我们已经在道德上成熟，那还差得很远。因为当文化中还有道德观念时，就说明这一观念的运用尚停留在外表，例如爱慕虚荣、注重举止得体，这时，充其量，我们尚处于文明化之中。(Kant 1991, p.49)

大体上，康德接受了卢梭对于当时道德缺失的批判；但同时，他用人类理性能力的实践程度来标示人类已经达到的道德渐进阶段和前景，因此他反对卢梭《论人类不平等的起源和基础》中的一个中心论点：人类历史所标示的是对人类追求至善或自我进步的能力的误用，而非这种能力的改进。正如康德在同一段落里指出的，这种进步的一个主要障碍在于各个国家都只关注对外扩张，而不关心“公民在培养自己精神方面的缓慢而艰苦的努力”。在《普遍历史观念》第八命题中，康德断言，“人类历史总体上可以被看成是自然的一项隐秘计划的实现：创造出一种具有内在的——出于这一目的也需要有外在的——完美性的政治制度，并视之为唯一可能完全展开人的全部天赋的国家形式”(Kant 1991, p.50)。如果人们能够达到或接近这一目标，那么人们就会接纳“绝对律令”并且不会危及人的自我保存：因为作为一种类似于良知的事物，“绝对律令”颁布的是一个由“人本体”(*homo noumenon*)或理性的人为良知规定的准则。在这一点上，康德看起来与卢梭并无明显的差别，但是他的引导者更像是亚当·斯密而不是卢梭；亚当·斯密与康德一样，对道德进步和文明都深信不疑，而带来这些进步的，不是某种人力的蓄意所为，因此也不是源于人，他宣称那是“看不见的手”的成就。

很多人并不关心法国大革命的后果，一味为法国大革命的成就喝彩；康德

把这类喝彩视为对上述“哲学上的千年福音”的经验证据。康德在《系科之争》中指出：“这场革命在所有那些未投身其中的旁观者的内心和欲望中唤起一种‘同情’，这种同情几近狂热，但其每一句话语都充满危险。因此，除了人类本身的道德性情之外，这场革命的发生没有别的原因了”（1798；Kant 1991，p.182）。通过对“旧制度”的公正谴责，人们会认识到，作为一种被制度化了的代代相传的依赖关系，人类的不平等与绝对律令是根本不可调和的。不论是谁，只要他个人没有从这种不平等中受益，他就会认为那是不道德的。这一“同情之参与”超出了消极旁观的限度，意味着准备积极地参与。这里，有两个道德因素在起作用，他写道：590

> 首先，每个民族都有权为自己找到自己认为合适的公民制度，而不受其他强权的干涉。其次，一旦人们承认，人民所能拥有的唯一具有内在**正当性**、善的道德性的制度，就其本性而言是倾向避免侵略战争（也就是说，唯一可能的制度就是共和制度，至少在理论上如此），那么，就有了一种**目的**（同时也是一种责任），即服从各项可以阻止战争——那个一切邪恶与道德败坏的根源——的条件。如果这一目的获得承认，那么人类虽然具有这样或那样的脆弱性，但毕竟有了一种消极的保障，确保人类将会不断地改善，或者至少在进步过程中不会被干扰（Kant 1991，pp.182—183）。

这段论述有一个奇怪的脚注，明确地反对在一个疆域扩大了的君主国里——从康德的上下文看，明显是指普鲁士——建立共和政体，因为那里的居民“会觉得君主制是唯一能够使国家在强大的邻国之中生存下去的制度”。如果国民抱怨政府压制国外的共和主义，那并不说明他们对自己的制度不满，因为，恰恰相反，它说明“人民已与这种制度连在一起，当越来越多的国家变成共和国时，他们自己的国家也就越来越远离危险。”如果共和国与生俱来具有和平性，那么普鲁士也会成为一个共和国——至少在所有的邻家都变成共和国之后；因为到那时，不再有什么国外侵略需要防卫了。当然，康德的这些论述显得小心翼翼。

在康德看来，共和国作为一个政治实体，其法律反映了人民的统一意志；因

此可以说，每个人为全体人做出相同的决定，同样，全体人也为每个人做出相同的决定。他 1795 年在《论永久和平》一书中指出："每个国家的公民制度都应该是共和制"；他解释说，这指的是，通过行政权与立法权的分离，政府就不是专制的，因为他认为，当国家的法律是由同一个权力制定和执行时，专制统治的独断性是最明显不过的了(Kant 1991, pp.99,101)。与孟德斯鸠、卢梭一样，他也认为要使共和主义成为现实，分权是最为重要的。并且他也与卢梭一样，认为民主如果成为一种政府形式，那将是有害的，并且实际上是专制的，因为它把行政权力交给全体人民，使得公民们能够做出反对某些个人或团体(无须他们的同意)的决定，使得"公意……与其自身矛盾"(Kant 1991, p.101)。康德坚持认为，这种分权就要求政府必须是代议制的；由此，对于卢梭在谈论主权问题时所竭力反对的那种政府观念，康德却认为是非常重要的。卢梭指责英国的议会制度，称英国的人民代表把自己的意志装扮成整个国家的公意。卢梭或许没有意识到，在把代议制指责为对人民的直接主权的滥用时，他没有留有余地再把政府与人民立法权力相分离的原则增添进来。但是代议制观念受到康德的关注；在康德的政治哲学里，它为卢梭所谴责的政府形式打开了广阔的前景：这体现在腓特烈二世身上，此君至少说过，他是国家的最高仆人；他自己的意志与代议制的精神是一致的。在一个人民是名义上的主权者的国家里，通过代议制与分权的观念，开明专制就能够显得与共和制度相吻合。

作为共和国的公民，必须具备三个条件：自由、公民作为共同规则的服从者的独立性、法律上的平等(Kant 1991, p.99)。与卢梭一样，康德认为，只有那种能够处置自己的生产工具并且不依赖他人恩惠的人，才可以真正说是公民。然而，这种思想使他——在法国大革命中也使西哀耶斯——明确地区分积极公民与消极公民；这是卢梭所没有想到的，也是追随卢梭的雅各宾平民派所痛心感叹的。康德设想，女人、仆役等可以被划分为依附群体，他们只能取得消极公民的身份，享有法律的保护，但是不参与法律的制定。从人性上讲，他们是自由和平等的，但他们是不独立的，因此不能被赋予选举权；当然，康德同意，消极公民在适当的时候、通过自身的努力，可以成为真正的积极公民。循着洛克的思路，康德也认为私有财产来自劳动和勤奋。

这种希望在封建社会里从来没有实现。康德尤为谴责封建社会赋予贵族

种种特权，由此致使其他人的依附性以及缺少真正的自由成为常态。康德（虽 592 然赞同美国与法国革命）从不认为封建社会里的臣民拥有推翻他们的政府的自然权利，但他一直在谴责那个社会里贵族拥有的种种特权。他认为，等级观念，当与政治职位结合起来时，就不可避免地排斥了能力观念。等级观念预设了一种基于血统的特权；在这种观念下，权力被委托给不能胜任的人，那些人不需对任何选举人负责，这种观念还否认那些出身低下的人有分享权力的自由。康德对特权观念的批判与潘恩极为相似。潘恩在驳斥柏克对法国大革命的批评时，主张所有的公民都有选择自己的政府的权利。

卢梭至少在原则上是把一个国家的公民整体看作主权者，康德却认为，国家的立法权应该只能由公民中的某部分人掌握，那些公民由于是独立的，因而可以说是“积极的”。就人类道德进步的前景而言，康德是一位乐观主义者，卢梭是一位悲观主义者；但在另一方面，对于人性的缺点，康德比卢梭更多怀疑。卢梭认为人类在本性上是善的，而康德则倾向于卢梭的另一论断：经济的不平等构成对道德自由的威胁。然而，康德相信，随着引入必要的遗产分割机制，废除特权，以及开明的公共舆论的发展，基于财富的权力集中可能会瓦解。

六、费希特

费希特有时被描述为像圣茹斯特或罗伯斯庇尔那样的雅各宾派，这种描述无疑言过其实。即便西哀耶斯可以被形容为康德那样的法国革命派，但费希特实际上看上去更像是一位法国革命中的民主派。1792 年，费希特匿名发表了自己的第一部著作《批判一切天启》。该著模仿康德的风格，起了个康德式的书名，曾被很多读者误以为是康德的作品。但它使费希特一夜成名，结果无疑助长了人们对康德道德哲学里所呼吁的自由的热爱，而他自己更是对之倾心已久。费希特虽然一开始否认存在革命的普遍权利，但很快又承认它的合法性。他有一篇演讲《关于向欧洲君主们索回思想自由的檄文》（Fichte 1793），落款是“黑暗年代最后一年，在太阳城”。在这篇演讲中，费希特与康德一样，提倡“写 593 作自由”，认为它是“人民自由的守护神”。这种说法后来成为厄恩斯特·卡西尔《启蒙哲学》一书的核心观点（Cassirer，1932，德文首版）。但是，费希特的激

情文风更让人想起的是罗伯斯庇尔，而不是康德。费希特感叹："野蛮时代一去不复返了。"

> 你们人民——在你们之中有人竟敢以上帝的名义，称呼你们为一群羔羊……——在尘世中承受十几个上帝之子的负担，像男仆或女仆那样对他们悉心伺候，最后招致杀戮……你们知道吗？……上帝已经把他的神印深深地烙在你们的心里，你不属于任何人，只属于你自己（Fichte 1962—，II.2，p.202）。

"发自内心的良知的声音"在轻轻地告诉每个人，他不是任何人的财产，他应该"不受任何外来权力的约束"，"他是自由的，并且应该永远是自由的"，"人有权选择在什么条件下自己能够恪守本分地独自行动，有权选择哪些行为才是自己责无旁贷的"（1962—，II.2，pp.203—205）。

国家起源于（假定的）契约，这种契约为签约各方规定的义务只限于外在的行动，而不衍及内心情感。根据这种契约，每一个签约成员都交出自己的某些可让渡的权利，但条件是其他成员也放弃自己的同类权利。然而，这种契约并未规定卢梭所说的"整体让渡"，而只是规定了洛克所说的对某些权利的有限放弃；表达自由，以及个人判断真理与谬误的权利都是神圣不可侵犯的。没有哪一部合法的契约可以把"昭告"（*confessio*）权交给国家的统治者。全社会都应该可以不受限制地对任何可能成为思考对象的问题进行探究。任何掩盖都是一种"精神奴役"。任何希望国君"阻碍人民的启蒙步伐"的人一定认为国王的统治只能在黑暗中才能维持（1962—，II.2，pp.204，210）。但真正的国君明白，光明是不会伤害到自己的。

费希特的《为矫正公众关于法国大革命的判断而作》（1793）是为应对奥古斯特·威廉·雷贝格同年早些时候发表的《探究法国大革命》而写的；后者赞同政治改革，但反对要求人民主权的革命主张。费希特指出，法国大革命具有关乎整个人类的重大意义。它向世人表明，大多数现存的制度都是不公正的，那些制度拒绝把那些真正不可让渡的权利交付给人民。为改变这种状态，"自由的价值"必须得到"自下而上"的珍视；但是，费希特仍然欢迎英明的国君做出维

594

护人民利益的努力，因为“解放只有来自上层时，才不会导致混乱”(Fichte 1962—，I.1，203，207，208)。他认为，压迫者与被压迫者都有自身的利益，对于法国大革命的正义性，没有谁能提出法定的评估。只有热爱全人类的、不带偏见的局外观察者才有资格去做出评判。

费希特从原始契约论的角度重述了人们所熟悉的关于政治合法性的各种观点，重申了卢梭的原则：只有人民(通过代表——但卢梭对此不予同意)才有资格制定法律；政府首脑即便是君主，也要受这些法律的约束。费希特特别强调，人民的契约必须是可以更改的，理由是，契约原始缔结者不能约束他们的后人。他坚称，制定和接受宪法的权利属于作为主权者的每一代人，同样地，每一代的每一个公民都有权解除自己与国家的联系，有权把自己的私有财产转移到国外。费希特认为，在自然法下，一群公民应该还可以脱离或新建一个社会(Fichte 1962—，I.1，pp.229，240)。

该书还有一个引人注目的附录。费希特在附录中表示，一国之内的某些群体——比如说，犹太人、军人或贵族——事实上拥有由他们自己的法规塑造的身份认同，这种“国中之国”不可以被理解为帮派。他坚称，没有哪个国家会单单因为它在另一个国家之内占据了一定空间就变成威胁性的；只有当它的利益与其他国家的利益冲突时，它才会构成威胁。(Fichte 1962—，I.1，pp.188—189，294)退出一个被认为不正当和不可忍受的制度的革命行动，只有在旧制度已经失去它所有的拥护者，人们联合起来形成新的契约时，才会完成。“当旧的联合最终不再有任何支持者，所有的人都自愿地投入到一个新制度之中时，一场革命就正当地完成了”(p.296)。

接下来，费希特考察了特权等级问题。他赞同康德的观点，否认贵族或教会的特权是合乎实践理性的。他指出，无偿地废除那些特权是合法的，但在过渡时期，国家应该设立专项资金，帮助那些人有足够的时间适应和学会新的技能。不仅世袭特权，而且世袭农奴制以及长子继承权、高级职位优先权都应该被废除。担任公职的资格只能看能力与成就。对继承权的分割一旦被制度化，就会扩大独立农民的数量，从而扩大公民的行列；在费希特看来(卢梭、康德同样如此)，公民只有获得经济独立，才有能力参与政治。

595

在《自然法权基础》(1796)一书中，费希特解释道，“所有的人都拥有的(最

高的)绝对不可转让的财产"是人有能力通过自己的劳动而生存(Fichte 2000, pp.185—187)。任何时候,只要一个人不能依靠自己的劳动所得而生存,他本来应该服从的社会契约就完全无效了;从那一时刻起,他在法律上就没有必要承认他人财产的神圣性。根据自然法,任何面临毁灭的人都有权利为生存而不择手段。因此,一个自由的共和国应该保证全体人民都有通过自身劳动或者履行自己职责获得生存的权利。理性国家由公民构成,而公民的经济活动(这构成公民自由的基础)应该得到国家的保护与鼓励。这就要求有一种政治体制,相当于卢梭在《社会契约论》第三卷第十四章概括的古代斯巴达的监察官(ephor,费希特自己采用的一个词)和罗马保民官的特权,即当出现危急状况时,执行权可以被终止或搁置,法律本身也可以被判断为非法的;这时在一个合法的国家里就需要"在绝对积极的权力旁边安排一个绝对消极的权力"(Fichte 2000, p.151)。

在《封闭型商业国家》(1800)中,费希特进一步阐述了这种思想。国家应该确保每一个劳动者或从业人员作为公民得到适当的休闲,作为其劳动的回报。工作与休闲应该被公正地分配。这种建议被人说成是费希特的"社会主义"草图,但是它其实更应该被描述为平等主义乌托邦的计划经济。

费希特在《致德意志民族的演讲》(1807—1808)中努力探讨的国家概念,是卢梭的共和国概念在另外一种文化下的变体,是费希特《当前时代的特征》(1806)所探讨的那些主题的继续。费希特曾在《当前时代的特征》里宣称,"在596 这种制度下,每个人的个性都完全和绝对地淹没在全体人的精神之中;反过来,每个人都在其他所有人为国家的强大做贡献时也尽自己的一份力量"(Fichte 1962—, I.81, p.309)。这段话是对《社会契约论》第一卷第六章中一段文字的转述。* 与卢梭一样,费希特在这里强调的是一种彻底的"让渡"和"归还",但是他又继续说,这样建立起来的"绝对国家"将有益于"完善各种人际关系",在那种关系下,"从善之心"会使人的意志与完美的法律实现纯粹的融合。在这种完美性的光照下,建立一个基于爱与理性、而不是基于权力的共同体的理念鲜活起来(p.328)。在《致德意志民族的演讲》中,费希特在谈论"德意志人的使命"

---

* 卢梭在这里曾说:"我们每个人都以其自身及其全部的力量共同置身于公意的最高领导之下,并且我们在共同体中接纳每一个成员作为全体之不可分割(又作:不可转让)的一部分。"——译者

问题时，也为其他民族指明了这一道路，并认为，如果他们接受这些进步原则，他们就“与我们是同一个种族，就是属于我们的；而如果他们不接受，那就证明他们是异邦人”(Fichte 1978, pp.228—231)。

七、洪堡

费希特出身于一个贫穷的小布尔乔亚家庭，主张每个公民都应获得自己的财产。威廉·冯·洪堡则不同，他1767年生于波茨坦的一个新贵族家庭，他把财产所有权问题完全排除在自己关于自由国家的思考之外。后来，他成为普鲁士的一名改革派大臣，是普鲁士教育制度的主要奠基人和柏林大学的创建者。在18世纪90年代初，洪堡就和费希特一样，开始反思法国大革命的意义，而且他曾在巴黎对此有直接的见闻。1791年，他在《柏林月刊》上发表了自己的最初想法，并把它献给弗里德里希·冯·根茨，标题是《关于宪法的思考，缘起法国宪法》；随后，他又写作了《对界定国家行为权限的努力的几点思考》，吸收了上文的某些段落，但该文直到1851年才发表。一个全新的国家是否可以建立在“单纯的理性原则之上，就像法国目前所尝试的那样”呢？对此洪堡给予了坚决的否定回答。他宣称，时机要比理性更重要。洪堡虽然在很多方面同情法国革命者的雄心壮志，但他不相信他们的人民主权理想，认为那不会促进公民的自由，相反是在冒险用一种专制代替另外一种专制。

在很多问题上，洪堡是卢梭的崇拜者，其程度不亚于康德和费希特。但是，洪堡所看重的是《爱弥儿》而不是《社会契约论》。洪堡反对卢梭关于权利的大部分契约论说辞和关于公意的观念，喜欢他所描述的旨在促进个人的自我发展的自然教育，而不是在那些所谓由他们自己制订的国家规章之下的集体规训。与赫尔德一样，洪堡受益于卢梭的主要之处是卢梭关于有机生长、成熟和自发性的观念，这些观念由此进入德语 *Bildung*(“教育”)这个表示性格培养的概念里。卢梭认为国家是为了促进公共友爱与社会稳定，而洪堡却推崇“自愿联合”的观念，认为这有利于自助与社会多样性。在洪堡的哲学里，国家总会威胁公民的自由，即便国家试图用积极的关心来保护公民时也是如此。按照洪堡的自由主义，现代共和国不应该一味仿效古代共和国，而是应该对所有的国家权力

597

都保持警惕。这是一种浪漫自由主义，在 19 世纪支撑了约翰·斯图尔特·穆勒的《论自由》以及赫伯特·斯宾塞的《人与国家》所表达的理想。与 18 世纪的政治思想家一样，洪堡也认为真正的自由不在于国家的政府形式，而在其去政治化之后的间隙之中。洪堡采纳了卢梭学说的某一方面，并使之看上去与其在法国大革命中遭到失败的另一方面形同水火、互不相容。

第六部分

启蒙与革命

第二十一章　美国革命

戈登·S.伍德

美国革命改变了人们关于政治的思考。其意义超出了美利坚合众国创立本身。潘恩在1791年就写道："如果没有政府原理和实践方面的革命相伴随，美国的独立，若仅仅被视为从英国分离出来，那将是一件微不足道的事情"(Paine 1989，p.152)。(美国)革命的时代在其政治思想上无疑也是极具创造力，但是这些贡献乃是集体的，而不是个人的；它们不是书斋中沉思的产物，而是激烈政治辩论的结果。革命没有产生出能够跻身霍布斯、洛克、孟德斯鸠之列的大理论家，也没有造就出类似卢梭乃至布拉马基或普芬道夫的人物。那些革命领袖大都博览群书，好学深思，但他们不是哲学家，不是在安静的书斋里构造自己的理论(虽然有的人，如詹姆斯·麦迪逊做过这种尝试)。他们是老练而务实的政治领袖：他们角逐权力，在选举中沉浮，在殖民地立法机构、州立法机构以及全国性议会中任职，有的做过州长、法官，甚至总统。但是他们也对思想观念怀有强烈的兴趣，非常关心如何对他们的作为做出理论解释。因为他们都深深地介入政治，所以他们的思考大多具有争辩性和当下性。他们通常不得不在激烈而紧迫的辩论中即兴发挥。他们的政治作品大多是小册子、报刊文章，偶尔才有长篇大论，如约翰·亚当斯的庞杂之作《合众国政府宪法的辩护》(1787—1788)。在这种情况下，他们的政治思想所达到的创新性和融贯性确实令世人瞩目。

一、英国宪制

为了恰当评价自七年战争结束(1763年)到制定宪法(1787年)之间美国革

602 命者的政治理论贡献的创新性，我们必须了解他们在革命危机开始出现之前关于政府的思考是什么状况。在18世纪60年代初，北美殖民地居民并不认为自己是美国人*，而认为自己是英国人。他们是生活在一个宏大的泛不列颠世界的边缘的外省人，并因此而更是英国人。他们以作为不列颠帝国的一部分和生活在一个自由政府的统治下为荣。他们完全分享了18世纪启蒙时代对英国宪制——孟德斯鸠称之为"优良的制度"（*SL*，xi.6）——的那种热情。

英国宪制是英国自由权利的来源，大西洋两岸各个阶层的英国人都陶醉于他们在全世界享有的自由声誉。与可怜的受奴役的法国人不同，英国人对自己说，他们没有常备军，没有"密札"。他们有人身保护权，有陪审团，有言论和信仰自由、贸易和旅行自由；他们不会遭到任意的逮捕和专横的惩罚；他们的住所就是他们的城堡；未经他们同意，他们的财产不会被侵夺。这些英国自由权利是个人权利、私人权利。它们是人们不受政府妨碍而追求自己目标的权利，如我们今天所称呼的，它们在本质上是"消极"自由。

与这些古老的权利和自由相对的，是君主的特有权力。国王拥有这些模糊、随意但同样古老的权利，是为了履行治理这个王国的职责。实际上，整个英国历史可以看作这两种相互矛盾的权利之间的长久斗争——一方面是集权化的君主政府竭力履行统治职责，另一方面是关注切身利益的贵族和民众竭力维护自己的权利。从大宪章到光荣革命，英国历史的每一重大事件都标志着一个界定这两种相互冲突的权利——权力与自由——之间恰当关系的时刻。换言之，王权拥有自古代世袭的合法权利和特权，乃是一个独立的体制性存在，人民为了保护自己的权利和自由，必须与之进行谈判和协定。实际上，到18世纪，他们之间的关系经常被比喻成两个互不信任的经纪人之间的商业契约或协议，所考虑的条款是效忠与保护。为了与王权进行集体谈判，人民依靠的是议会下院或殖民地的各种立法机构。

603 这些代议机构乃是人民借以参与政府、保护自己的自由免受王权侵犯的工具。对于大多数英国人来说，议会下院或各个殖民地的议会就等同于通常所说的人民的公共自由或政治自由。那时，人们还没有觉得这种公共自由与人民的个人自由之间有什么抵牾或冲突。人民的参政、古老的公民美德或我们今天所

* Americans，意为美洲人或美国人，为了阅读方便，在本章中通常译为"美国人"。——译者

说的"积极自由",在当时被视为保护人民的私人自由所必不可少的。因此,自由常常被用来表示公民社会的自治。

自由对于英国人极其重要,以至于他们的宪制因更像共和政体却不那么像君主政体而享有名声。诚然,英国社会的相对平等和自由流动,与法国形成鲜明对照,使得许多英国人觉得自己在精神上是共和主义者。在一个放眼皆是绝对君主政体的世界里,英国人强调本国君主政体的有限性和热爱自由的性质。但是,仅仅是自由、人民参政,从来不足以形成一个恰当的宪制。宪制也必须是混合的或平衡的。实际上,在许多人的心目中,英国宪制的优点就在于,它达到了理想状态的平衡或混合。英国宪制不仅通过王权、上院和下院充分体现了王国内的各种社会利益和阶层——国王、贵族、平民,而且这个平衡的政府的三个部分也绝妙地对应于古典的君主制、贵族制和民主制范畴。

当美国人最终反叛这个英国宪制,并且在1776年7月4日《独立宣言》中用王权破坏它与殖民地人民之间固有契约来为自己正名时,大多数美国人并没有想批评这个宪制背后的古典理想和假设。他们认为,这种平衡或混合政府的理想并非不能与共和主义兼容并存。如同有混合的世袭君主政体一样,也可以有混合的基于选举的共和政体,因为脱离英国和取消国王,并没有改变政治科学的基本原理。约翰·亚当斯曾极力影响1776年各州新宪法的设计。他写道:"(古)希腊、罗马和迦太基的共和国都是混合政府"(Adams 1961, II, p.58)。美国的这些宪法制定者于是会这样思考:即便在一个选举体制中,也可以有一个君王般的州长,一个由贤明之士组成的贵族式参议院。州长和参议员如何选定,哪怕是由人民直接选举产生,都不会影响他们的基本性质。美国新州的宪法中,只有几个代议机构最初被设计成代表人民,并在他们的古典共和制混合政府中吸收了民主原则。 604

美国人对英国宪制的不满,不是针对其理论,而是针对其当下的实践。他们认为,理想的英国宪制倒退了,腐败了。因此,可以理解,晚至1776年美国人还在明确宣称,他们是在英国宪制的名义下反抗英国宪制,其实只是在维护英国人在历史上所珍重的东西。

但是,殖民地居民所理解的英国宪制与英国人在国内所体验的并不一样。殖民地居民所诉诸的许多宪制原则,并非18世纪中期英国当局所坚持的"真正

原则”，而是托利党人和国王政府官员试图指出的那种处于英国思想主流之外的“革命原则”。殖民地居民大量阅读的文学、法律和历史书籍与其他英国人的读物是一样的，因此他们难以意识到他们对英国传统的看法迥然不同。但是，在大量的读物和参考资料中，殖民地居民关注的是一些特殊的思想支脉，这些思想最终使他们对英国社会生活具有一种激进批判的眼光（Bailyn 1967, pp.22—54）。

18 世纪上半叶的英国的文字作品，无论是纯文学还是政治论辩，基本上是社会政治批判作品。殖民地居民阅读和仿效的就是这些作品，并且依据它们来评估英国社会生活。“奥古斯都时代”* 的大多数英国作家——无论是社会名流还是咖啡馆写手，无论是诸如亚历山大·蒲柏、乔纳森·斯威夫特的托利派讽刺家，还是诸如约翰·特伦查德、托马斯·戈登的激进辉格派——笔下都流露出对光荣革命后重大社会经济政治变迁的深沉而尖刻的敌意。银行、股票市场和有权势的贸易公司的兴起，农业的日益商业化，新富人的涌现，国债的增长，这一切都威胁了传统价值观，使得许多英国知识分子对英国的命运感到悲观（Kramnick 1968）。

这种批判的背后潜伏着一种强烈的恐惧，即担心过分的王权正在威胁英国人的自由。政治光谱的两极分别是激进辉格派和极端托利派。前者承受了 17 世纪的自由主义遗产，后者则怀念昔日以独立乡绅为主体的乡土英国。二者都异口同声地反对罗伯特·沃波尔爵士及其内阁在汉诺威王室治下进行的政府改革，特别反对他们利用金钱和影响力来操纵或“败坏”选民和议会。一些激进的批评者提出响亮的建议，要求控制和减少似乎在急剧膨胀的国王权力，恢复英国宪制的初始原则。主要的建议包括：禁止政府中的领薪傀儡（“禄虫”）在议会下院任职，减少国债，实现更平等的代表制，由选区给议员发指示，实行更有规则的定期选举。所有这些都旨在恢复宪制中的恰当平衡。

国王似乎在利用手中的权力任命官员，旨在收买和影响两院的议员。换言之，宪制中的王权或行政部门在破坏王权、贵族和人民这三支所谓独立统治力量之间的平衡，要把所有的权力都集中到自己身上。这个汉诺威专制似乎比斯

---

* 18 世纪上半叶的英国文学被称作奥古斯都时代，当时人们对古代罗马奥古斯都时代及其文学非常推崇。——译者

图亚特王朝那些国王的王权扩张更狡猾,因为它并不依赖国王特有的自主权力,而是对议会进行渗透和收买,暗中把这个捍卫人民自由的古老壁垒变成暴政的工具。

殖民地居民倾向于比英国本土居民更认真地看待这些反对派的批判作品。恰恰因为由此既凸显了美洲的生活如何从母国衍生而来的多种渠道,似乎也肯定了殖民地居民对皇家总督的习惯性对抗,所以自 18 世纪上半叶,美国人就大量出版、再版、阅读、引用和抄袭这些文献。到 18 世纪中叶,这种反对派或"乡村派(在野派)"意识形态成为美国人政治思考的中心,包括对君主权力怀有强烈的不信任,对英国日益严重的腐败怀有疑惧。当 1776 年美国人宣布摆脱英国王权统治而独立时,他们决心把他们学到的东西应用于自己各州的革命宪法,防止这种君主暴政的任何表象重新出现在他们新的混合型共和国里。

因此,1776—1777 年制定的新州宪法大多意在成为理想化英国宪制的共和国副本。一些州的州长、参议院和众议院尽管是选举产生的,但被设想成类似于英国宪制中的国王、上院和下院。但是,为了防止这些平衡的政府像英国宪 606 制那样蜕变,美国人在 1776 年意欲应用他们学到的政治科学知识,在自己的新州宪法中实行英国激进派谈论了几十年的那些改革:扩大选举权,扩大立法机构的规模,按选民人数平等地划分选区,对包括州长在内的多数政府官职实行每年一选,等等。

美国革命者怀有根除暴政的雄心大志,走得比英国人在 1688—1689 年的尝试要远的多。他们不满足于仅仅矗立更高的防范特权权力的壁垒或仅仅制定新的更明确的人民自由权利宪章。他们还力求彻底废除一切特权权力。因此他们不允许州长或最高行政官拥有历史上国王行使的权力,而将其大部分转交给立法机构。这些权力不仅包括宣战、缔结和约、批准法案和控制立法机构会期的权力,还有赦免罪犯的权力。美国的大多数州保留了州长,但他们不是拥有自主统治权的独立行政长官,而正如现在越来越常见的恰当称呼,他们只是行政主管。

为了根除 18 世纪君主暴政和腐败的最阴险的根源,宪法制定者废除了或严格限制州长任命行政官员的权力。此外,最关键的是,所有的州都禁止议会两院和法院成员同时在行政部门兼职。通过把议员排除在行政职位之外,宪法

制定者们就使得美国的宪政传统与母国的传统迥然有别，并且杜绝了内阁制政府在美国的发展。

在论证这种不准议员参与行政的措施时，一些革命者诉诸孟德斯鸠所宣扬的行政、立法和司法彼此分立的理论。这种职能权力的三元论不同于古典的统治因素（总督、元老院和下议院）混合论，但是这两种三元论有着相同的的目标，即防止腐败。由于政府职能权力的分立随后被用于论证政府主要部门的独立和恰当平衡，这样在人们的头脑中就有可能把政府的行政、立法和司法三权分立的思想和总督（州长）、元老院和下议院三者平衡的思想混合在一起。这种情况最终也就发生了。这种对原先不同观念的混淆，乃是出自美国人对代表权观念的改造。实际上，正是他们对代表权的传统意义和人民参政方式的改造，最终使美国人对政治理论做出了最重要、最根本的贡献。

二、实质的和实际的代表权

18 世纪 60 年代和 70 年代的大争论第一次显示美国人的各种代表权观念是如何来自英国。1765 年通过的印花税法是英国议会第一次明确无误地向殖民地居民征税。美国人立刻把他们的反抗提升到最高原则层面。1765 年的反印花税法大会宣布："如果不得到人民亲自或经由其代表所表示的同意，那么就不得向他们征收赋税。此为人民自由权利中之不可分离的要素，亦为英国人之不容置疑的权利。"而且，因为"这些殖民地的人民在大不列颠的下议院中没有代表或因当地环境所限不能有代表"，所以殖民地居民只能由他们了解和选出的人来代表和征税，而这些代表是在他们各自的殖民地议会中工作。这个声明从一开始就界定了美国人的立场，尽管后来在与英国的论战中有各种迷乱和困惑，但殖民地居民从未放弃这个基本观点。

当英国内阁得知殖民地出现反对印花税法的躁动，政府方的一批写手出面解释和论证议会在殖民地征税的合理性。这些写手一致认为，与王国任何地方的英国人一样，美洲人也应服从议会的法令，所依据的原则是所谓的"实质上的（virtual）"代表权。他们说，诚然，与"十分之九的不列颠人民"一样，殖民地居民实际上没有选举任何代表进入下院；但是他们无疑是"大不列颠议会下院的

一部分，一个重要部分：他们与那些没有选举权的英国居民一样在议会里被代表着”(Whately 1765，p.112)。

英国的选民只占总人口的很小比例；可能只有六分之一的成年男子有选举议会议员的权利。此外，英国的选区大小不一，选民的资格规定也各不相同。608 一些选区有数以千计的选民。另一些“腐败”选区只有寥寥无几的选民，常常是某一个地主的囊中之物。英国一些新近成长起来的但也是最大的城市，如曼彻斯特和伯明翰，根本没有自己的代表。然而，许多英国人赞同埃德蒙·柏克的论断。1774年在布里斯托尔选区的演讲中，柏克为这种大杂烩体制辩护，宣称议会的每一个成员都代表整个不列颠民族，而不仅仅代表他所出自的那个特殊地区。按照这种观念，实质代表权既恰当又有效，因为选举对于代表程序是附带的偶然因素，而议会议员被假定是与他们为之说话的所有英国人有着共同的利益——所有的英国人也包括像殖民地居民那样实际上并没有选举这些议员的人。

美国人坚决反对说他们与曼彻斯特和伯明翰等没有选举权的城市一样在议会里被“实质上”代表了。他们提出一种相反的“实际(actual)”代表权观念。许多殖民地居民宣称，如果人民要想在立法机构里被恰当地代表，那么不仅他们必须直接投票选举立法议员，而且议员数量在比例上也应与他们所代表的居民数量一致。马萨诸塞的詹姆斯·奥蒂斯在1764年质问，英国人不断地用曼彻斯特和伯明翰在下院没有议员的例子来证明美洲(殖民地)在议会没有代表的合理性，目的何在？“如果他们现在如此重要却没有代表，他们就应该有代表”(Otis 1765，p.6)。

殖民地居民的实际代表权的信念乃是出自他们独特的历史发展进程。在新大陆，选区不是多少世纪的产物，而是新近的、有规则的创造，与居民的变化以及新市镇和新县乡的组建有关。美国人的实际代表权信念把选举和投票变成代表权的核心因素，而不再是偶然的陪衬。许多人相信，人民对政治共同体的旨趣是本地的、个人的、切身的，因此一个美国人在1765年说道：“任何人之所以应该受制于另一个人干涉其事务的行动，唯一的原因和理由是，这个人自己选择了让别人去担任公职。”(*Boston Evening Post*，24 June 1765)

人们要求采用最明确的同意方式，实际上是基于一种不信任。对于他们选

609 出的代表在遥远的议会中会做什么，选民持怀疑态度，因此他们希望在他们自己与他们的代表之间有一种尽可能密切的联系。代表必须是为之发言的那个地区的居民；该地居民必须有权指示他们的代表，甚至用指示来约束代表；在立法机构中，每个地区应该有符合其人口比例的代表。简言之，在按照1776—1777年革命时期各州宪法设立的人数膨胀的人民议会中，美国人的实际代表权信念导致了现代史上前所未有的最充分最平等的人民参政。

在《独立宣言》之后的几年里，对实际代表的不信任以及用选民指示取代传统请愿书的主张，削弱了代表的独立权威性，实际上危及到代表权的观念本身。人民被反复地“告诫不要默认那种对代表深信不疑的情绪”（Austin 1786，pp.44—45）。他们被提醒：他们才是这个社会的真正立法者，他们随时可以收回他们赋予代表的权力。激进的宾夕法尼亚宪法（1776）实际上承认了这种人民“院外”立法权。它规定一院制议会通过的所有法案都应付印散发，在人民审议之后才可能在下一次议会上成为法律——实际上把民选议会变成了某种贵族上院，它只是受制于“大立法团即人民，人民有权批准或否决任何法案”。一位敏感的批评者指出：“总而言之，宾夕法尼亚的新政府体系摧毁了所有的代表权观念。”（*Pennsylvania Packet*，5 Oct. 1776）

宾夕法尼亚的激进主义只不过是美国其他地方也都出现的情况的一个合乎逻辑的延伸。在所有的州里，人们以个人或团体身份加入各种法律规定之外的协会，召开了众多的委员会和代表会议，不断地诉诸各种不同的实体，甚至诉诸某种自然状态下的模糊不清的人民意志。这类活动对所有立于人民头上的机构都表示怀疑，从而使人们难以想象美国政府的哪一部分，哪怕是所谓的众议院，可以完全代表人民。很显然，美国人民不可能由政府的哪一部门来完全体现（不像在英国，人民被说成是由下院体现的）。因此他们站在所有的政府机610 构之外，并且把它们都视为自己有限的、临时的代理人。

这种让人民置身于政府之外的方式，会抹杀众议员、参议员、州长或行政长官之间原有的重要差别。他们都成为同样不可信赖的人民代理人。实际代表权及其把投票当作代表权准绳的假设，只是加重了这种倾向。突然之间，人们可以仅仅根据经由选举产生这一事实，把所有当选的官员，包括州长和参议员，视为与众议员同样的人民“代表”。由此，由1776—1777年革命州宪法创建的

一些州议会下院，原本是要体现混合政府中的人民或民主因素，现在则丧失了独占代表权的性质。1776 年美国人试图在一个共和体制或选举政体中包容与平衡不同的古代政体——君主制、贵族制和民主制。而州议会下院性质的变化对于这种努力究竟意味着什么，并不是立刻就显而易见的。

三、宪政

尽管对于美国人最终形成一种新的政治观念来说，代表权观念的发展变化具有根本性的意义，但是在 1776—1780 年间，吸引大西洋两岸关注的是他们的制宪活动。那些革命的州宪法被翻译成几种欧洲语言一版再版，引起争论。各地的开明人士都承认，有某种新的政治事物正在创生。

首先，美国革命者实际上确立了现代的成文宪法观念。当然，以前西方历史上也有成文宪法，但是美国人做出了新的与以往不同的贡献。他们把成文宪法变成了政府生活的一个日常实际部分。他们向世人展示，成文宪法如何能够不同于一般的立法而成为真正的基本法，这种宪法如何能够有规则可依地解释，如何能够在需要时修改。此外，他们还贡献了具体实用的政府机构来完成这些宪政工作。

在美国革命时代之前，宪法很少能与政府及其运作区分开来。在英国的传统思想中，宪法不仅指的是基本权利，而且还表示政府组合或建构的方式。博林布鲁克子爵在 1733 年写道："恰当而严格地说，我们说的宪法是，由某些固定的理性原则衍生出来的、旨在实现某些固定公益目标的法律、机构和习俗的组合，这种组合构成了总的体制，社会同意按照它来统治"(Bolingbroke 1977b, p.88)。换言之，英国宪法既包括基本原则和权利，也包括政府法令、习俗和机构等这些现有的制度安排。 611

然而，到革命时代结束时，美国人的宪法观念已经变得与英国人大不相同。宪法不再被视为政府的一部分。宪法是一个不同于并先于全部政府运作的书面文件。正如托马斯·潘恩在 1791 年所说，它是"一个先于政府的事物，政府只是宪法的产物。"对于美国人来说，宪法如同《圣经》，家家必备，政府工作人员必备。"它是一组元素，你能够参考它，逐条引用它；(它)包含着……与公民政

府的完善组织相关的一切，政府将按照它的原则行事，将受制于它”（Paine 1989，p.81）。因此，联邦宪法的主要制定者之一，詹姆斯·威尔逊在1790年宣称，宪法不能是某一个政府的立法机构的一个法令，它必须是人民自己的一个法令。“它掌握在人民的手里，就像泥土在陶工手里；人民有权按照自己的意愿来塑造它，维护它，改进它，完善它乃至结束它”（Wilson 1967，I，p.304）。英国人如阿瑟·扬在1792年所挖苦的那样把这种新的宪法观念视为“按照菜谱制作的布丁”，而美国人则开始确信，英国人根本没有什么宪法（转引自 McIlwain 1947，pp.1—2）。这是在短时间内发生的语义重大转变，也与许多东西一样，是由与英国的争论催生的。

在18世纪，与所有的英国人一样，殖民地居民也认为权力乃是王权及其特权的属性。他们一再地被迫捍卫自己的自由权，反抗王权的侵犯。他们依靠殖民地会议——混合政府的民主因素——来进行自卫，诉诸他们作为英国人的权利和他们所谓古老的特许状，以此作为抵御王权的壁垒。在17世纪，许多殖民地是依据王室特许状、公司或业主许可状而建立的。这些特许状是由国王授予要在新大陆创建殖民地的马萨诸塞清教徒等群体或威廉·宾、巴尔的摩勋爵等个人的。此后，在殖民地居民心目中，这些成文的特许状逐渐丧失了原来的宗旨，具有了新的重要性：它们既是政府治理的依据，也是保障人民权利不受代表王权的总督侵犯的凭借。事实上，整个殖民地历史充斥着这类特许状及其他书面文件，殖民地议会在与王权发生争执时就不断地诉诸它们。

612

在援引这些书面文件来确认他们的自由权时，殖民地居民的做法与其他英国人没有什么两样。几乎自英国历史发端之时起，英国人为了反抗王权、捍卫自己的权利就不断地诉诸各种书面文件、特许状和宪章。1775年，一个殖民地居民指出：英国人“渴望维护自己的自由权并把它们完整地传递给后代”，因此不断地“把它们写下来，而且以最郑重的方式来获得承认、批准和再确认”，先是约翰王对大宪章（的承认），接着是亨利三世和爱德华一世，“然后是大量的确认法案——按照科克勋爵的统计，自爱德华一世到亨利四世共32个——最后是在许多情况下用权利法案和王位继承法（对这些自由权的重申）”（Mather 1775，pp.8—9）。从大宪章到1689年权利法案，所有这些文件全然是博林布鲁克所谓衍生出英国宪法的那些“理性的固定原则”的书面证据。

尽管18世纪的英国人大谈宪法的固定原则和基本法，但他们很少有人怀疑，作为贵族和人民的代表，同时作为国家的最高立法机构，议会怎么可能不是这些固定原则和基本法的最高保护者和解释者。议会事实上是反对王权侵犯人民自由权的捍卫者。它独自保护和确认人民的权利。《权利请愿书》、《人身保护法》和《权利法案》都是议会的法令，作为法规在形式上与议会通过的其他法律没有什么区别。

因此，正如18世纪伟大的法学家威廉·布莱克斯通爵士所阐释的，对于英国人来说，在"宪法或政府框架"与"法律体系"之间不可能有什么区别（Blackstone 1765—1769, I, p.126）。一切都属于一个整体：议会的每一项法令都是英国宪法的一部分，所有的法律，不论习惯法还是成文法，也因此都具有宪法性。威廉·佩利总结说："因此，'宪法的'和'违宪的'意思是'合法的'和'非法的'"（转引自 Wilson 1967, I. p.310）。 613

美国人则逐渐开始信奉迥然不同的东西。的确，正是在这种"法律"与"宪法"的区分上，革命时期的美国与英国的宪政传统最明显地分道扬镳。在18世纪60年代和70年代，殖民地居民逐渐意识到，虽然英国议会的法令，如印花税法，可能是合法的，亦即符合公认的立法程序，但这种法令并不因此而能够被自然地视为是合乎宪法的，亦即符合使英国宪法成为自由保护神的那些基本权利和正义原则。诚然，英国的《权利法案》和《王位继承法》仅仅是议会法规，但是，殖民地居民强调，它们"具有比修建收费公路的法令更神圣的性质"（*The Crisis* 1775, no.II, pp.81—87）。在各种事变的压力之下，美国人逐渐相信，英国宪法的基本原则必须脱离立法和其他政府程序与机构，并且凌驾于它们之上。革命领导人塞缪尔·亚当斯在1768年说："在所有的自由邦国，宪法是固定不变的；最高立法机构从宪法获得权力和权威，它若越过它（宪法）的雷池，就会摧毁自己的基础"（Adams 1904—1908, I, p.185）。因此，当美国人在1776年着手制定各州的宪法时，他们竭力使之成为基本法，并把它们明确地写成文件。

但是，把宪法定义为基本法，使之不同于一般的法律，并用以界定政府机构的权限，是一回事，而使这种区分变得实际有效，则是另一回事。在发布《独立宣言》之后，许多美国人在口头上支持自己州宪法的基本法性质，但是与18世纪的英国人一样，他们继续认为自己州的立法机构是解释和修改这些宪法的最

好工具。州议会代表了人民，人民似乎不太可能对自己施加暴政。因此，从18世纪70年代末到80年代初，一些州议会就以人民的名义，利用法令废止了州宪法的部分内容，正如一个美国人指出的，“以任何可以达到目的的理由”解释和修改州宪法（Warren and Adams 1917—1925，II，p.219）。这些州议会一再地干涉州长的合法权力，否决司法判决，蔑视个人自由权和财产权，总之，正如一个受害人所抱怨的，侵犯了“最初吸引人们加入公民契约的那些基本原则”。614

到18世纪80年代中期，许多美国领导人已经确信，最令人忧惧的政治权威机构，不是他们在1776年所担忧的君主制因素，即州长，而是混合共和政体的民主因素，即州议会。议员被设想为每年由人民选出的人民代表。但是托马斯·杰斐逊写道：“173个暴君肯定和一个暴君那样富于压迫性。……一个**选举产生的专制**不是我们为之战斗的政府”（Jefferson 1999，p.326）。许多人逐渐认识到，宪法作为基本法的观念根本没有任何实践意义。詹姆斯·麦迪逊在1785年颇为丧气地总结说：“如果可能的话，应该界定立法权力的范围，但是它的性质在许多方面似乎是模糊不定的”（Madison 1962—1991，VIII，p.351）。

杰斐逊比任何人都更执着地考虑区分法令与基本法的问题。1779年，杰斐逊从经验中认识到：“仅仅为了日常立法目的而由人民选出的议会，没有权力限制以后议会的法令。”由此他意识到，宣布他提出的伟大的《弗吉尼亚宗教自由法案》是“不可废止的，（这）在法律上是无效的”。他在这个当时受挫的法案中写道：议会“必须声明，在这里所主张的权利，都是人类的天赋权利。如果今后通过的任何法令，要把目前这个法令取消或缩小其实施范围，那么这样的法令将是对天赋权利的侵犯”（Jefferson 1999，pp.391—392）。但是，仅有这种书面声明显然是不够的。到18世纪80年代中期，杰斐逊和麦迪逊急切地希望为弗吉尼亚“制定一部真正的宪法”；因为现有1776年州宪法仅仅是一个法令，其权威性并不高于那次会议通过的其他法令。他们所想要的宪法是“永恒的”，“不能被其他立法会议所修改”。但是，如何做到这一点呢？如果宪法应该是真正的基本法，不会受到立法机构的损害，正如杰斐逊所说的，它就必须“由一个高于立法机构的权力”创造出来（Jefferson 1999，p.339）。

到18世纪80年代初杰斐逊开始撰写《弗吉尼亚纪事》时，答案变得清晰了。杰斐逊说：“为了提出一个不能被议会的一般法令所修改的政体，人民必须

委派享有特殊权力的代表。他们因此而选出特殊的会议来组建和确定他们的政府"(Jefferson 1999，p.331)。1775和1776年召开的各种会议是合法性欠缺的立法会议，是因国王的总督们拒绝召集正规合法的人民代表而造成的。但是，由于自1776年以来美国人的代表权观念发生了变化，现在那些会议被视为特殊的替代性人民代表会议，被暂时赋予了制定或修改宪法的权力。18世纪80年代初，马萨诸塞和新罕布什尔起草新的宪法之时确定了制宪与修宪的恰当方式：由专门选举出来的会议制定宪法，然后提交人民来批准。因此，1787年那些想变更邦联政府的人，十分清楚应该如何去做：他们在费城召开一个会议，然后把会议产生的文件提交给各州来批准。甚至几年后的法国人在革命期间也是仿照这种美国模式。专门会议和批准程序使人民拥有实际的制宪权力。这种情况之所以有可能实现，是因为美国人逐渐相信，任何政府机构都不可能充分体现和代表人民；人民只是把自己权力的各个部分分别授予了各种不同的政府机构，其中任何一个机构都不能以全部的人民权威来发言。 615

不过，有关宪法和制宪会议的新观念仅仅是美国宪政成就的一部分。由于有了把宪法视为不受立法权影响的基本法，一些州的法官在18世纪80年代开始小心地在个别案件中对州议会制定的法律加以限制。正如弗吉尼亚最高法院的法官乔治·威思所做的那样，他们实际上是对立法机构表明："这里是你们权威的边界；你们到此为止，不得越线"(Call 1833，IV，pp.8，17—18)。这些是后来所说的"司法审查"的踉踉跄跄的开端。这是令人瞩目的美国方式：习惯法法庭的法官有权判定州或联邦议会的法令是否合乎宪法。

司法审查发展得比较缓慢。即便对于那些认为州议会的许多法令不公正而且违宪的人，也很难相信非经选举产生的法官可以废止民选议会的法令；这样做显然是法官篡夺理应属于人民的权力的非民主行径。但是，早在1787年，北卡罗来纳的詹姆斯·艾尔德尔(后被任命为最高法院法官)就看到，美国人给宪法和代表权赋予的新意义澄清了法官在裁决法律方面的责任。艾尔德尔说，在美国，一部宪法不仅是"一部基本法"，而且也是一部特殊的由人民创造的"成文法……(它)限制立法机构的权力，这些权力的每一次行使都必须要用它来对照一番。"法官不是宪法的仲裁者，也不是立法权的篡夺者。艾尔德尔说，他们仅仅是司法官员，仅仅是另一类人民代理人，他们履行的是应用恰当法律的职 616

责。当需要在由人民在专门会议上制定的"不可撤销的基本法"与由立法机构制定的与宪法相悖的一般法令之间做出决定时，他们只是需要确定哪个法律是上位法。艾尔德尔的结论是，法官难免要行使这种权威，因为在美国，宪法不是"一个纯粹想象的、可以众说纷纭的事物，而是一个所有的人都会诉诸的书面文件，因此法官也不能对它视而不见"(Iredell 1857—1858, II, 172—176)。艾尔德尔认为一份书面文件会比一个不成文宪法产生更少的分歧意见，他的这种观点可能是错误的。但是他关于美国司法当局应采纳何种方针的观点则是正确的。随着后来司法审查的发展，美国的法官逐渐行使了一种世界其他地方的司法机关都没有的制约政府活动的权力。

四、大型共和国

在独立后的10年间，这些关于代表权和宪政的新的激进观念都发展得十分迅速，但并非刻意而为，也不是一帆风顺，因为它们不是系统的哲学思考的产物，而是应对急速变化的局势的论辩表达。1787年以前，这些片片断断的原则很少被理解为一个整体。需要创建和论证新的联邦宪法的压力，促使人们把它们综合成一个新的政治学观念。

从表面看，1787年的新联邦宪法是对邦联条例的公认缺点的一个反应。邦联是最初的各州联盟，是在1777年组建的，在1781年获得批准。但是，从另一个更基本的层面看，创建新的全国政府，乃是普遍对1776年各州宪法进行改革的努力所达到的顶峰。这些改革旨在遏制被设想为人民代言人的州议会，尤其617是下院所拥有的超常权力。因为州议会是当时世界上最民主的代议制机构，是美国人建立人民共和政府的革命试验的真正试验场，而1776年后几年内出乎意料的权力滥用就不单纯是实践问题，而是打击了核心的革命目标。麦迪逊指出，民选议会的滥权"使共和政府的基本原则，即这种政府的多数人统治是公共权利和私人权利二者最可靠的保障成为问题"(Jefferson 1950—, XIV, p. 19)。换言之，人民的公共自由、他们的政治参与突然显得与他们的个人自由和权利不能相容。

只因有了这种惊人的认识，才能促使美国人创建由1787年宪法所体现的

权力显赫的全国政府。这个政府不再是邦联条例所设想的各独立州的联盟，而是一个大陆范围的名副其实的共和国，有一个统一的行政机构、一个两院制立法机构、一个独立的司法机构，拥有直接管辖每一个人的权威。10 年之前，美国的爱国者中甚至无人会想到这样一个强大的中央政府。殖民地居民对于极其遥远的大英帝国政府权力有着太多的失望体验，因此不会设想为自己建立一个遥远而强大的政府。如果说他们在帝国统治下学到了什么教训，那就是，与人民更近的政府可能会更安全可靠，更不那么专横。此外，最杰出的思想家，包括孟德斯鸠，都反复地告诫他们，共和国应该领土狭小，居民同质。君主国能存续长久，而且适合大国；它们利用恐惧、庇护、世袭特权、集中的权力、常备军以及教会等等，能够自上而下地统治庞杂甚至堕落的居民。但是，像美国各州那样的共和国很脆弱，往往是短命的；它们必须依仗公民美德、人民自己的同意和牺牲，自下而上地凝聚在一起。硕果仅存的共和国——意大利和瑞士的城邦国家以及尼德兰——都是紧凑的小国。大型混杂的国家，凡是试图建立共和国的——如 17 世纪的英国——都必然陷入混乱，导致某种类似克伦威尔的军事独裁。疆域太大，各种利益集团太多，共和国就会土崩瓦解。

1787 年新建的强大的全国性共和国在 10 年前还没有人想到过，因此对它进行解释和论证并不那么容易。在捍卫和解释这个新政府时，宪法的支持者被称作联邦派，他们必须去阐释一种对美国政治的新颖理解。宪法的反对者，即反联邦派，立即抓住这个新的大型共和国的无先例性，援引孟德斯鸠的教导来支持他们的反对立场。他们声称，共和政府不可能对佐治亚和马萨诸塞兼容并蓄。一个共和国“平均 1000 英里长、800 英里宽，包含 600 万白人居民，将他们统统纳入同一个道德、风俗和法律标准，(这个想法)本身就是荒谬的，与人类的全部经验背道而驰”(Ford 1888, pp.64—65)。 618

麦迪逊脱颖而出，不仅成为宪法的主要起草者，而且成为最具有理论思维的宪法捍卫者。他认为，上述假设都已过时。他在一系列信件、演讲、工作文件中，最终在《联邦党人文集》的文章中指出，美国人在 1776 年曾经认为，人民组建共和国，“不仅享受政治权利的平等，而且他们在各个方面有了完全相同的利益、相同的情感”，这就是为什么他们认为共和国必须是小型的原因(Jefferson 1950—, XII, p.277)。他们曾认为，在这种小型的共和国里，“多数人的利益也

会是少数人的利益;做决定可以完全取决于关于整体利益的意见,而多数人的意见则是最可靠的标准;在一个小范围内,这种意见最容易收集,公共事务可以得到最准确的管理”。但是,对于此时的麦迪逊和其他联邦派来说,凭借 10 年的经验来看,这些关于共和主义的假设似乎“完全是虚构”。任何社会,无论规模有多小,“都不曾或不可能由如此同质的公民大众组成”。所有的“文明社会”都是由“各种不同的和不可避免的”差异和利益组成的:富人和穷人,债权人和债务人,农民和制造业者,商人和银行家等等(Jefferson 1950—, XII, p.277; *Federalist*, no. 10)。在小型共和国,正如在一些州,某个参与竞争的派别或利益集团有可能获得多数,控制立法机构,从而变成压迫者。这个多数派暴政问题正是 1776 年以后困扰了多数州的问题,也是那场导致制定新全国宪法的危机的根源。麦迪逊写道:“我们所要探讨的重大题目就是,保护公益和私人权利免遭这种党争的威胁,同时保持人民政府的精神和形式”(*Federalist*, no. 10)。619

麦迪逊和其他联邦派把关于共和国规模的设想颠倒过来,从而解决了这个问题。他不想维护共和国的小型同质性,而是抓住了休谟的一个激进想法并创造性地加以发挥,即共和政府在幅员较大的领土上会比在较小的领土上运作得更好(Hume 1994a, p. 232)。麦迪逊指出,共和国应该扩大,既“不脱离它的选举基础”,又要大得使“小共和国草率行事、轻易通过和执行的倾向”难以存在。在大共和国的社会里,“人民分裂成如此之多的利益集团和党派,使整体中的大多数人不太可能感受到共同的情感,不太可能形成必要的和衷共济”(Jefferson 1950—, XII, p.277)。换言之,麦迪逊和联邦派们接受了美国社会存在着各种互相竞争的党派利益的现实,并且愿意让它们在这个社会里自由施展。

不过,他们不希望在新的全国政府中出现这种情况。麦迪逊不是当今时代的多元论者。他不希望看到新的联邦政府因众多利益集团的竞争而陷入瘫痪。他也不认为,在这种相互冲突的利益集团之间的交易能够产生出公共政策或公益。他没有期望新的全国政府成为不同社会利益的整合者和协调者。他期望它成为“这个国家里不同的激情与利益之间发生争端时无私而冷静的裁判”(Madison 1962—1991, IX, p. 384)。它能扮演这个角色的原因是,新的中央政府的当权者由于人数少而选区大而最可能是那些“德高望重者”(*Federalist*, no. 10)。

新的中央政府将会把君主制和共和制的优点集于一身。在君主制下,国王在他的臣民面前能够保持足够的中立,但他为了自己的贪婪和野心经常牺牲臣民的幸福。在小型共和国里,政府没有自身的自私意愿,但它不能面对各种社会利益保持足够的中立。麦迪逊说,这个新的扩大且提升的共和国将要做的,就是把二者的优点集于一身。新政府将会"在各种不同的利益集团和党派之间保持足够的中立,控制社会每一部分,使之不得侵犯其他部分的权利,与此同时要足够地控制自身,避免形成一种与整个社会利益相抵触的利益(Madison 1962—1991, IX, p.357)。 620

换言之,麦迪逊期望,普通民众的利益非常分散且相互冲突,以至于他们不可能结合起来进入政府,形成多数人的暴政。因此他愿意让他们去追逐自己片面的自私的利益。这种竞争局面会使那些具有"开阔的"和"自由的"观念的人来主宰政府和促进公益。美国的宗教情况似乎就是这样,这是麦迪逊常用的一个比拟。美国宗教派别林立,从而使得任何一个教派都不能主宰这个国家,也使得杰斐逊这类哲学家能够用启蒙理性来制定有关宗教和政教关系的公共政策。麦迪逊在《联邦党人文集》里写道:"在一个自由政府里,对公民权的保障必须与对宗教权利的保障一样。在前一种情况中,它包括各种各样的利益,而后一种情况则包括各种各样的教派"(Hamilton *et al.*, 2003, p.254)。

五、人民主权*

然而,新共和国的规模太大,并不是反联邦派反对宪法的唯一理由。更重要的理由是,它可能会变成反联邦派所说的"统合"(consolidation),而他们认为它最终会削弱乃至摧毁各州政府。"联邦农夫"写道:"取代一个邦联脑袋之下的13个共和国",这部宪法"显然旨在把我们变成一个统合的政府"(Ford 1888, p.282)。

反联邦派宣称各州迟早会屈从于全国政府的中央集权,这种论点所凭借的是18世纪英国通行的主权理论——最引人注目的是,布莱克斯通在《英国法释

---

* 这一节讨论的是州与联邦的关系。州的原文是 state,原意是"国家"、"邦"。因此,当时就有了主权寄托何处的争论。根据语境,我们把 state 译为"国家"或"州"。请读者注意其中的关联。——译者

义》(1765—1769)中对该理论给予肯定。英国政府在与殖民地争辩时候也反复表达了这一理论——亦即，任何一个国家只能有一个最终的不可分割、不容争辩的立法权威，其他所有的权威机构最终都必须服从它；在大英帝国，这个最终的主权权威就是议会。当殖民地居民在1774年回答说，这个最高立法权威不在议会，而在它们各自的殖民地立法机构时，就产生了将会导致帝国瓦解的争端。主权理论是18世纪英美世界最重要的政治概念。它支配了整个革命时期那一代人的论争。

621

因此，当反联邦派在1787—1788年宣称各州只能有一个最高立法权力时，他们诉诸的正是当时流行的正统政治学说的逻辑。“我从未听说过在同一个国家里有两个最高的并列权力”，弗吉尼亚反联邦派威廉·格雷森说；“我无法想象怎么会出现这种情况”(Elliot 1854, III, p.281)。主权理论在逻辑上要求，要么州立法机构，要么国会，必有一个占支配地位。这里没有妥协的余地：“要么是一个联邦政府(意指邦联——译注)，要么是一个统合政府，没有任何中间道路可言”(Philadelphia *Independent Gazetteer*, 15 Apr. 1788)。此外，反联邦派确信，按照拟议中的宪法，联邦政府拥有号令一切的权力以及发布“这片土地上最高法律”的权威，“最终肯定会消灭一些州的独立主权”。一旦宪法得到确认，“各州政府，没有异议，没有权威，很快将变得微不足道，并会遭到人民的鄙视”(Elliot 1854, II,pp.312—313)。

反联邦派有一个强有力的论点。最初，联邦派试图回避、修改或否定主权概念。他们试着描述“共同管辖权”，“同等主权”，并寻找全国政府和州政府分享主权的方式。但是这种努力注定要失败。那种认为每个州应该有一个最高立法权力的观点根深蒂固，既无法否定，也无法回避。在宾夕法尼亚批准宪法大会上，詹姆斯·威尔逊最终找到了针对反联邦派这个论点的最好回答。威尔逊更大胆也更有创造性地发展了一个观点。这个观点后来成为联邦派乃至所有的人理解美国政府的基础。在挑战反联邦派坚持主权逻辑的主张时，威尔逊并不试图分割主权，也不根本否定主权，而是试图把那种“不能再上诉因而被称作绝对、最高和不受控制的”权力仅仅寄于广大人民(转引自 McMaster and Stone 1888, p.229)。这看起来是一个简单的解决方式，但其实不是，而是具有十分重要的意谓。

威尔逊承认，主权确实存在，但它既不寄于联邦政府，也不寄于各州立法机构；“它寄于人民，这个政府的源泉”。人民从未放弃这种主权；它永远与人民在一起。“他们可以按照这种比例、按照这种期限和根据这种限制，按照他们认为合适的方式把它委托给这种机构。”因此，人民把他们手中的一些权力交给全国政府的机构，把一些权力交给各州政府，在其他特殊时刻把一些权力交给制宪会议以实现制定或修改宪法的具体目的。不过，和英国人民与其议会的关系不同，美国人民从未把他们全部和最终的主权权力交给任何一个政治机构或所有的政治机构。他们始终保有他们的权利和他们的最终权威。威尔逊没有像很久以来一些理论家那样，宣称所有的政府权力都出自人民。他只是说，所有的政府权力都仅仅是人民的暂时有限的代理者——可以说，完全是基于一种短期的、可随时收回的贷款。威尔逊告诉宾夕法尼亚批准宪法大会的代表们，这就是新联邦体制背后的原则。如果他们不能领会这一点，他们就永远无法理解人民怎么“能够从一直信托的下级政府中提取权力，然后把这些权力安置在全国政府中”（转引自 McMaster and Stone 1888, pp.316, 302）。

622

尽管在抓住和张扬这一人民主权原则方面，联邦派无人做得比威尔逊更有权威性，但在批准宪法的论辩中，其他联邦派也必然因反联邦派一再提及“统合”而不得不诉诸这一原则。的确，一旦看到把主权寄于人民整体的观点在政治上和学理上的优点，宪法的捍卫者们就兴奋得难以自已。现在，他们有了一个现成的论据，既可以用以支持费城制宪会议绕过邦联会议的做法，也可以用以支持各州的专门会议来取代各州立法机构作为批准机制。只有设想主权始终存在于人民之中，联邦派才能解释新的“联邦制”理念：与 18 世纪流行的思想相反，各州的和全国的立法机构能够同时和同等地成为人民的代表机构，“二者拥有我们同样的信任——二者是以同样的方式选出来的，同样对我们负责”（Elliot 1854, III, p.301）。

联邦派现在意识到，美国的政府不同于世界其他任何地方的政府。它不属于某个国王、执政官、公爵或其他什么统治者。对于美国人来说，政府没有从任何人那里继承任何昔日的权利，也没有任何特权需要人民与之交涉或加以限制。联邦派对自己的胆大都感到吃惊，因为他们总结说，在美国，再也不会有那种由来已久的、似乎永恒的统治者和被统治者的区分。联邦派几乎易如反掌地

623

为现代代议制民主创造了理论基础。美国的宪法再也不能像英国的宪制那样被看作是两个敌对政党之间或统治者与人民之间的契约或协议。麦迪逊在1792年写道："在欧洲，自由宪章一直是由权力授予的。美国树立的榜样而且法国紧紧追随的则是，权力宪章由自由授予"(Madison 1900—1910, VI, pp.83—85)。在美国，人民不仅创造了宪法，而且创造了政府，包括所有的部门。他们把他们的某些主权权力暂时地授予他们的政府代理人，而这些代理人人数众多、领域广泛。随着实际代表权的逻辑逐渐展开并变得明显，人民不再完全由议会所代表。美国政府的所有部门，包括各州和全国的层面上——参议员、州长、议会、总统甚至法官——现在都可以被明确地描述为人民的有限代理人。政府仅仅是人民分发出去的某些权力的集合体，他们其余的权力——他们的权利和自由权——仍握在他们手中。这个被授权的集合起来的政府权力的所有部门和所有级别，在某种意义上都同样是人民的代表。

关于美国的政府和政治权力的思考由此焕然一新。分权、制衡、宪法、有限政府、联邦制，所有这些几乎在顷刻之间就具有了现代意涵。由于把所有的政府机构同样看作是人民的有限代表，就再也无须谈论古典政体类型的混合或政府机构中社会团体间的平衡了(尽管约翰·亚当斯等少数人依然执迷不悟)，对于大多数美国人来说，古代的混合政府理论也变得毫无意义了。毫无疑问，1787年费城会议的宪法制定者们大多认为他们大体上是按照一些州政府的方式创造了一个平衡的政府——只是行政首长和参议院的权力比大多数州更大。尽管这一结构的榜样是理想化的英国宪制，但是到1787年，美国政治领袖中几乎再也没有人会在公开场合坦然地这样说了——亚当斯依然是一个明显的例外。在18世纪80年代的氛围里，把平衡政府中的行政首长和参议院分别称作君主制因素和贵族体制，在政治上已经行不通了。因此，联邦派必须在英国宪制和古典混合政府理想之外，为他们的两院制立法机构和独立、强势、君王般的总统寻找论证理由。

624

他们所做的就是充分发挥实际代表权和人民主权的激进含义，把政府的所有部门都变成人民的代理人，然后打破旧有的平衡或混合政府理论，将其转化为政府职能权力——行政、立法和司法——的分工观念，并且强调分权的需求，从而证明美国政治体制现有的割裂与抗衡性质的正当。昔日次要的分权准则

突然被提升为美国宪政的最高原则。麦迪逊在总结联邦派关于权力分割的思想时写道："一成不变的目的是按这样的方式来划分和安排某些公职，亦即使它们彼此有所牵制"（*Federalist*，no. 51）。两院制国会、总统的否决权、独立的司法权，甚至联邦制本身——全国政府与州政府之间分权——所有这些都成为对不受信任的政治权力进行分割、制约和平衡的手段。此时，人们认为，任何权力，无论是在州长、总统、国会手里，还是在州议会手里，都不再与任何社会阶层或政体有任何关系，而基本上是不分轩轾的，都是由人民授权的代表。基于这种假设，人们不仅能够改革全国政府，而且也改造了州政府，把革命时期州宪法赋予下院的某些特殊权力转移给州长、州参议院和法官。

尽管联邦派经常是在匆忙应付论辩之时发表意见，但是其思想成就的重大意义几乎立刻就被人们领悟到了。他们的观点与此前 20 年间的种种论辩一脉相承，具有广泛的基础，而且确实体现了美国人自开拓之始不懈求索的东西，因此它们甚至很快就被辩论对手所采纳，成为以后一切有关美国政治的讨论的基础。正如一个美国人在 1791 年指出的，这个政府的创造"或许是史无先例的"，但不可能永远是联邦派独占的成就（Sullivan 1791，p.38）。塞缪尔·威廉斯在 1794 年写道："由于这种政府不同于通常所说的君主制、贵族制或民主制，由于它有着明显的美国起源特征，尚不可能在地球其他地方流行，因此用它本身的名字来区别它，称它为美国政府体制，是再确切而恰当不过了"（Williams 1794，p. 346）。可能确切而恰当，但不完全正确，因为在西方世界的其他地方，在同一时期，在类似的逻辑和环境的压力下，政治思想领域也在发生着类似的变化。

625

第二十二章　法国大革命的政治语言

基思·迈克尔·贝克

尽管革命前已经有数十年的政治论辩，但是法国大革命的论辩有理由说是始于1788年7月5日，当时路易十六同意召开隐没了近两个世纪的三级会议。[1]国王宣布，依据皇家档案不足以确定该机构以前的召开方式，因此他欢迎臣民研究召开"从构成和结果看都是真正全国的(national)[*]"议会的先例(Baker 1987b, pp.143—145)。[2]这是一个在当时尚被视为绝对君主制的国度里的重要声明，因为它邀请公众不仅研究王国的全部历史，而且探究什么是"真正全国的"的最终定义。这次席卷全国的政治论辩热潮无论强度还是广度都是以往法国的宪政危机所引起的反应不可比拟的。

一、旧制度时期相互竞争的话语

这场论辩的参与者可以依赖此前几十年间政治论辩过程中所形成的各种

1　有关法国革命的文献汗牛充栋，在此难以概述。考德威尔(Caldwell, 1985)提供了最完整的书目，但此后又涌现了许多重要著作。多伊尔(Doyle, 1988)列出了其中一些英文著作。若对本章涉及的事件、人物和思想做更深入的探讨，可参见有关法国革命的通史性著作，如，多伊尔(Doyle 1989)，孚雷(Furet 1992)，琼斯(C. Jones 1988)，帕尔默(Palmer 1941)，夏马(Schama 1989)；还可参见有关辞书，如孚雷和奥祖夫(Furet and Ozouf 1989b)，斯科特和罗特豪斯(Scott and Rothaus 1985)，索布尔(Soboul 1989)；还可参见最近关于其政治文化的解释，如贝克(Baker 1987b, 1990, 1994b)，孚雷(Furet 1981)，戈谢(Gauchet 1989, 1995)，格尼费(Gueniffey 2000)，伊戈内(Higonnet 1998)，亨特(Hunt 1984)，若姆(Jaume 1989)，奥祖夫(Ozouf 1988)，辛格(Singer 1986)。后面列出的这些著作会引导读者回溯柏克、马克思和托克维尔的经典解释。

*　本章中national，根据语境，分别译为全国(的)、国民(的)、民族(的)；nation，根据语境，分别译为"国民"、"民族"或"国家"。——译者

2　引文一般出自Baker 1987b的英译文，其他除注明外，由本文作者引自法文文献。

话语。自1750年起,王权"专制主义"愈益成为高等法院捍卫者的攻击目标。由此,一种基于法国宪政传统观念资源的(司法)正义论话语急剧复兴,并被加工改造。它用合法(正义)与专断(意志)相对峙,坚持在原则上社会应该由秩序和等级组成,遵循有规则的法律形式进行统治,地方法官在高等法院里履行他们的司法审查和登记职能来保障这个社会。但是,随着政治冲突逐步升级,更激进的支持高等法院的理论家也逐渐认为,遏制国王主权的基本法乃是属于一个基本宪法,而只有在被赋予一种独立于王权之外的政治身份和集体权利的全体国民同意时,这个基本宪法才可以修改。这就超越了原先的那种论断,即法律被高等法院登记在案就象征着立法事务的民意。据此,他们要求召开三级会议,将其视为唯一和最终的国民意志表达机构。由此,高等法院宪政主义从一种正义论话语的框架中冲了出来,发展成一种国民主权观念,尽管它本质上是一种自卫性的,被理解为是加于王权的终极限制条件(Baker 1990; Van Kley 1996)。 627

但是,也可以用一种更明确的意志论政治话语来捍卫高等法院的宪政主张。这种政治话语基于卢梭和马布利等学者进而基于古典共和主义的语言。在这套说辞(idiom)中,不是从司法、法律、规定、裁决的角度,而是从意志、自由、应急、选择和参与的角度来界定集体秩序和认同。早在1775年,纪尧姆·约瑟夫·赛热对莫普摧毁高等法院的政变做出激烈的回应。他的《公民教义问答》用问答形式提供了一种社会契约论,借此强调历史上宪制的地位完全取决于国民的意志,后者自身就可以"修改(它),或为了制定新的,而根本废除它"(Saige 1775, 转引自 Baker 1990, pp.143—144)。

然而,意志论话语更多的是被用来同时反对高等法院和王权的主张。在马布利笔下的法国历史中,高等法院宪政主义被说成是一种幌子,是被用来掩盖一个事实,即国民已经丧失了基本法律以及对自由的渴望。卢梭以更抽象的方式进行论证,把历史事实和法定头衔抛在一边,想象在由法律面前平等的公民所组成的政治共同体中由公意(普遍意志)来保证自由。卢梭和马布利以各自的方式把古典共和主义的语言与由自然法理学衍生的自然权利理论的说辞融合成一种有说服力的综合体。卢梭对社会契约概念的改造,是一种在古典共和主义话语的范围内把人民主权的主张激进化的方式,为在商业社会中如何确保 628

个人主体自主权这一问题提供了一种可能的解决方案。马布利在努力抵制自然法理学学者常常宣扬的政治消极态度时也利用了权利概念(Baker 1990; Rosenblatt 1997; Wright 1997)。

但是,在革命之前,有关个人权利的语言是以最具法国特点的方式出现在与重农学派相关的理性论话语中。在这套说辞里,古代宪制* 在当下是一个自相矛盾的体制,而王权的意志不过是专断而已。在一个按照自然法和政治经济学原则重构的社会秩序中,二者都必须让位给理性的开明统治。意志论话语常常用古代城邦模式来反对现代商业社会的种种制度(正义论话语更喜欢在最早的法兰克人的法律和习俗寻找原则)。与它们相反,理性论话语是一套现代性说辞,强调商业的发展和市民社会的进步。在旧制度的末年,它支持王权的现代化改革纲领:行政统一、商业扩张、公民权利、财政公平,同时也支持通过有产者参与地方政府的理性行为实现社会利益的代表性(Baker 1990, 1994b)。如果说这些相互竞争的话语任何一种都不能完全决定法国大革命的语言,那么后者也是在以这些话语为基础的创造性即兴发挥的过程中形成的。

二、革命时期的即兴发挥

针对 1788 年 7 月 5 日的国王声明,巴黎高等法院做出了一个关键性的反应。它做出规定,三级会议应该按照 1614 年最后一次会议的方式,"定期召开、照常组成"(Egret 1977, p.197)。很快就看得很清楚了,这是一个三院制议会方案,各个等级分开投票。高等法院的声明旨在对抗"大臣专制主义"(后者长期以来就是高等法院反抗的对象),消除其操纵三级会议的形式与程序的机会。但这个声明立即被斥责是捍卫"贵族统治"的反动行为(后者是近期政府改革政策捍卫者的攻击目标)。由此产生了与之对抗的要求:第三等级应该拥有与另外两个等级加起来的代表数量,在一个共同的议会里开会,每个代表都有同等的一票。

629

这个第三等级代表"加倍"方案是由首席大臣内克提交给 1788 年秋季召开

---

* 在本章中,constitution 一词,根据语境,分别译为宪制、宪法。宪制也可做基本政治制度来理解。古代宪制(ancient constitution),指革命前的体制。——译者

的缙绅会议。令内克惊讶的是，缙绅会议拒绝这一方案，支持高等法院坚持1614年组成方式的主张。“专制主义”与“贵族统治”的冲突走进了死胡同。内克继续安排以第三等级代表人数加倍的方式召开三级会议，并在广泛（男性）选举权（至少在城镇之外，因为城镇还保留团体代表制度的因素）的基础上组织第三等级代表的选举。但是，与此同时，他没有解决一个关键性问题，即三个等级究竟是汇聚一堂、按人头投票，还是分等级开会，由此也就必然使会议将面临民主原则和贵族原则的冲突。相对于更基本的如何界定国民的问题，这个如何让政府对国民负责的问题变得次要了。西哀耶斯的《第三等级是什么？》(1789)这本革命时期最著名的小册子对那个更基本的问题做了系统的回答，而且具有激进的意涵。[3]

西哀耶斯曾经研究过政治经济学。他的话语是一种理性论话语，是对生产与财富的性质、分工的意义进行社会研究、按照一种理性的社会艺术的原则进行社会改革的科学话语。他的《论特权》(1788)宣称交换而非等级才是社会的真正纽带，斥责特权“吞噬资本和人力”而在经济上毫无益处(Sieyès 1982, p. 24)。因此，国民，作为积极参与有用职能和生产职能的一个社会整体，根本不可能包括“以无所事事为荣”，消费掉“产品中的精华，却从未在生产上出过一点力”的那整整一个阶级。西哀耶斯在《第三等级是什么？》中坚持认为，这种阶级按照定义就应该被排除在由“有用和勤劳的公民”组成的社会之外；“由于其闲懒，它对于国民肯定是异己的”(Baker 1987b, pp. 155—157)。按照西哀耶斯在其著名小册子中提出的第二个国民定义，特权阶层也同样要被排除在外。这个定义是在一种意志论政治话语内形成的。按照这个定义，国民的实质在于公民的平等以及他们在行使共同意志方面固有的普遍性。那些拒绝共同的公民身份的人把自己排除在政治秩序之外：“只要仍保留三个等级和三种代表，这种意志……便不可能是一个”(Baker 1987b, p. 178)。 630

这些论点合在一起就形成了一个对那些诉诸某个古代宪制和某个基本法的主张的彻底否定。西哀耶斯认为，即便曾经有过这种宪制，从今以后国民再

3　福赛思(Forsyth 1987)对西哀耶斯的政治思想做了全面的解说。但是，近年来人们对西哀耶斯思想的兴趣突然大增。亨特(Hunt 1994a)、休厄尔(Sewell 1994)和索南斯切(Sonenscher 1997, 2003)的研究属于最引人关注的成果之列。

也不会受它的制约了。从今以后,没有什么现行的宪制、没有什么基本法、没有什么国民与统治者之间的公认的早期契约,没有什么国民整体或其代表的原始决定,能使国民聚合在一起行使他们不可转让的主权意志,或者限制这种意志以某种特殊方式来表达。"国民存在于一切之前,它是一切的本源。它的意志永远合法;其实它本身便是法律"(Baker 1987b, p. 171)。西哀耶斯用这种说法把作为历史产物的国民变成最原始的政治实在,变成一切集体存在的形而上学基础。由此,他发明了一种激进的国民主权理论。

这样,西哀耶斯就用理性论话语和政治意志论话语的混合辞藻消解了维护特权和高等法院宪政主义的主张,提出了最早的革命话语方式。在以后的革命辩论中,正义论话语无力与之抗衡。但是这种混合体本身也不稳定。其黏合剂在于西哀耶斯的代议制观念——在这一点上与卢梭分道扬镳。卢梭把代议制视为与公意的行使扞格不入的封建遗存。一旦被让渡或代表,公意就不复存在了。面对代议制的必要性,他坚持把有约束的授权(也是三级会议的一个传统特征)作为迫使代表的意志服从公意的一个基本手段。相反,西哀耶斯把代议制视为最典型的现代政府形式:在基于分工原则组织起来的现代复杂社会里表达政治理性的唯一可能机制,在因人口太多而不能允许整个公民群体直接参与的政体里表达统一公意的唯一手段。在这两个方面,它的运行都恰恰需要每个代表都要成为全体国民的代表,完全不能受制于任何仅仅要他服从他的选民特殊意志的委任。后一条件成为政治论争的一个关键内容(Furet 1981; Gaucher 1989, 1995; Guéniffey 1993)。

1789 年 5 月,三级会议开幕。会议在服装和排列顺序上的仪规,标志着在一个因国王的存在而统一起来的法定等级社会里的根本区分。但是,当路易十六命令三个等级的代表开始审议工作,在各自的会议室里确认他们的代表资格时,第三等级的代表拒绝这种区分,搁置了所有的议程,直到僧侣和贵族代表与他们合并,出席一个共同的会议。在这场以特权等级抵制国王命令为结局的斗争中,作为正义论话语中心的旧的君主宪制观念最终瓦解了。这些相互竞争的主张耗尽了历史资源,一个世纪以来寻找重建法国君主制的可靠先例的努力走到了尽头(Van Kley 1994a)。

决定性的时刻出现在 7 月,当时第三等级的代表在对各种方案进行长时间

的艰难辩论之后，宣布自身就是"国民议会"，自身就能"解释和表达国民的公意"。于是，第三等级的代表就凭借着国民主权原则，与过去一刀两断。他们反对特权等级的主张，也就含蓄地否定了对那些主张给予支持的国王权威。此外，通过断言"代表权是统一而不可分割的"，他们也把所代表的国民变成统一而不可分割的。三天后，他们在著名的"网球场宣誓"中挑战王权，发誓在王国的宪法"在坚实的基础上得以确立和保障"之前，决不解散（Baker 1987b, pp. 199—201）。

这种表述留下了一个关键性的歧义。代表们究竟是宣誓巩固一个传统的宪制，还是宣誓建立一个不曾有过的新宪制？当议会试图表述宪制原则时，这个问题就显得极为关键了。确立一种中道的立场，就成为让·约瑟夫·穆尼埃的目标。他的工作包括确认古代宪制的最基本元素——显赫的君主政府以及以同意为基础的征税原则——这些都需要从法国历史的瓦砾中抢救出来。在他看来，代表们既不可能回到一种现存的宪制，也不可能创造一种新的宪制。相反，为了防止专横跋扈和保护公民个人权利，他们只能在破碎的历史基础上建立一种完整的宪政秩序，划分和限制各种权力。根据这种对议会任务的初始界定，穆尼埃提出了以英国政府为模式的宪政纲领。他的盟友集团采纳了这一纲领而被称作王政派（Egret 1950）。 632

但是，还有其他的模式。代表们并非对美国的榜样视而不见，在权利宣言的问题上尤其如此。他们的辩论很快就表明，围绕这种宣言的必要性或可取性的分歧直接关系到另一个分歧，即代表们究竟要创造一个新宪制还是要在旧宪制的基础上搞制度建设。那些旨在巩固现存宪制的人担心，在尚无任何切实的宪法规定出台之前，颁布一个抽象的个人权利宣言，会使一个传统社会陷入混乱。当议会得到各地农村发生社会动乱的消息时，他们的担心愈益加重。相反，另外一些人力求依据理性原则并通过制宪权力的一次主权行为，建立全新的宪政秩序——西哀耶斯最明确地表达了这种立场。他们认为，为了达到开明改革所要实现的社会和平，一份预先的权利宣言乃是必不可少的第一步（Baker 1994b; Gauchet 1989; Rials 1988）。

这个争论在8月4日达到了白热化。首先，僧侣代表逼迫议会表决他们的要求，即任何权利宣言都必须包括一项义务声明，否则"自私和傲慢"就会受到

压倒宗教和道德义务。议会否定了这种主张，实际上肯定了那种认为义务不过是个人主义秩序中权利的必然结果的主张。议会决定，宪法确实应该有一个人权和公民权利宣言为先导。但是，由于农村遍地烈火，当务之急是恢复和平。一些代表急于落实个人权利原则，另一些代表则要求限定其内涵；所有的代表都渴望保护合法财产权。而财产权需要得到某种界定。结果，戏剧性地出现了那个夜晚：几周来的挫败突然之间让位给一个改革时刻。在启蒙时代已成耻辱的封建习俗遭到猛烈抨击，因此贵族代表开始提出牺牲他们的领主权利。接着便是在集体放弃的声浪中，代表们放弃他们的僧侣特权、城镇特权以及各省特权。在著名的 8 月 4 日之夜结束之前，不仅封建税费，而且这个法团社会的所有传统特权都被抛弃了(Fitzsimmons 1994)。

633　无论在这场"特权大扫荡"之后还有什么疑问，一道宣布彻底摧毁"封建制度"的法令确认了议会的这些决定。由于把财产权从人身特权中分离出来，直接废除了被认为出自人身支配/依附关系的所有领主捐税，并且允许把赎买农民的其他义务作为新的地主与佃户的契约关系的一部分，于是，财产权被解救出来。更为根本的是，被人们随后称作"旧制度"的整个行政、财政、法律和司法秩序被打碎了，目的是建立一个法律面前人人平等的新社会。在这个新社会里，私人活动将不受法团束缚，公共职位将对所有的人开放。6 月，国民议会已经宣布自己代表国民主权；现在它依据这个权威，以理性的名义，扫除整个传统秩序。它一方面把国王捧成"法国自由的恢复者"，小心翼翼地把国王牵连进自己的行动里，另一方面却谴责法团社会的概念，砍断支撑着绝对君主政体的精神根系。它启动了一种民族再生的哲学和心理动力。

代表们回过头来讨论作为宪法前言的权利宣言。到 8 月下旬，他们有了一个草案：在理论上，一旦宪法本身制定出来，还要对宣言进行修改。[4] 但是，《人权和公民权利宣言》草案实际上几乎立即就具有了一种神圣的地位。这个文件用一个关于不可剥夺的个人权利、不可转让的国民主权以及社会的自然秩序等永恒原则的声明，最终赋予国民议会以合法性。这些被说成是普世的真理此时被用来反对任何个别专横意志的专制，反对旧政治秩序的不公正和变化无常。这种旧秩序永远失去了提供历史指示的权威性。

4　英译文见 Baker 1987b；Baecque *et al*. 1988；Gauchet 1989；对争论的分析，见 Rials 1988。

但是,《宣言》带有语言折中、概念含混的所有难产印记。代表们所制定的这个文本是将相互竞争的话语编织成一个不确定的混合体。《宣言》禁止权力的专横行为,张扬代表权和征税须经同意的原则,强调明确分权的必要性,由此达到了长期以来正义论话语中所表达的目标。《宣言》承诺其关于“自然的、不可转让的、神圣的权利”的声明将会造就一个透明的政治秩序,使得立法机构的决议能“随时”和整个政治机构的理性目标两相比较,由此也张扬了一种理性论话语。《宣言》声称“法律是公意的表达”,由此坚持了一种把政治意志置于个人权利之上的话语。 634

人们早就注意到《宣言》的这种“法律中心主义”。它是在决心遏制专制主义的代表与担心无政府混乱状态的代表之间的对峙中形成的。后者坚持,法律应有必要的力量来保护社会免受抽象的个人权利原则所造成的危害。前者则坚持,权利不应受到任何专横的人为权力的剥夺,而唯独受到法律的限制,而法律被理解为出自所有的人并应用于所有的人的非人格化集体权力。由于这种“唯独”,双方能够达成一致。法律,唯独法律,能够确定自由变成危害的临界点。但是,也正因为如此,法律,唯独法律,能够决定法律的界限(Baker 1994b, pp.192—193; Rials 1988, pp.236, 369—373, 396—403)。

在这种情况下,对两个关键术语“分权”(被《宣言》说成真正宪法的一个决定性特征)和“公意”(被《宣言》确定为法律的来源)做出明确的制度规定就非常重要。“分权”是否应该是立法权、行政权和司法权的分立,即穆尼埃和王政派所偏爱的英国式制衡体系,其中立法意志受到独立司法机构的限制(和对权利的保护)?或者相反,它应被解释为卢梭主义的分权,即在上的立法权和从属的行政权,前者是人民的主权团体对公意的正式表达,后者是公意通过政府行为针对特殊之人之事的应用?“法律是公意的表达”能否被解释成意味着强烈的卢梭主义的直接主权观,这种主权除了其普遍性本身所固有的局限之外,不受其他任何限制?或者这种表述也可以用某种不那么苛求的主权概念来解释?

另一个造成歧义的情况是,《宣言》在把法律认定为公意的表达时,赋予所有的公民亲自或通过代表来参与形成这种公意的权利。既然卢梭认为代议制是与公意不相容的,这种表述该如何理解呢?在强调“整个主权的本原主要是寄托于国民”的表述中也找不到什么阐释。确认国民是全部主权的最终来源, 635

并不一定要说国民必须直接行使这种主权。在穆尼埃这位创议者心目中，这正是这种表述的妙处所在。王政派不久也竭力遏制被他们这位领袖恼怒地称作“这个说腻了的公意”的潜在含义(Mavidal *et al*. 1862—1913, VIII, p.563)。

穆尼埃及其盟友此时提出的图景在很大程度上借重的是德洛姆和约翰·亚当斯在回击卢梭对直接民主制的理想化时对英国宪制的解释。它包括一个由君主独掌的强有力的行政权威，一个由君主、参议院(选任终身)和选举产生的众议院分享的立法权，以及国王在立法方面的绝对否决权。王政派坚持认为，如果采纳了这些条款，法国历史的遗产会被哲学补充完善，一个改良的宪制将会建立在传统的基础上。凭借一个制衡体系，君主专制和民主专制都不会得逞。

这种分权平衡体系的关键在于那条规定国王有绝对否决权的条款。穆尼埃认为，如果没有这种对立法权的分享，国王就仅仅是一个听从命令的行政官员，“政府就不再是君主制，而是共和制了”(Mavidal *et al*. 1862—1913, 1862, VIII, p.586)。这个问题成为宪法辩论的焦点。在反对王政派的提案时，人们明确表达了两种理论观点。一些人依赖卢梭的理论，坚持对国家主权原则做出一种强硬解释。他们贬低英国宪政，说它是一桩封建制度的事故，本身杂乱，而且与统一的公意完全抵牾。他们主张单一的立法机构，并要求把立法权和执行权严格分开。这显然排除了任何绝对的国王否决权。但是，议会中的卢梭派还要面对一个根本问题，即如何把公意理论与代议制实践结合起来。他们承认，在大型现代国家里代议制是唯一可行的政治决策方式。那么，用什么来保证代议制议会的特殊决议能够表达整个国民的公意？卢梭本人曾赞赏有约束的代表授权，但这种传统机制在三级会议转变为国民议会的过程中已经被否定了。因此，一些卢梭派此时选择了让国王享有一种搁置否决权。当国王(不是作为共同立法者，而是作为行政长官)判断，某项立法决议可能违反公意时，使用这种搁置否决权将启动直接向人民基层大会上诉。

王政派立即对向人民上诉的主张加以嘲笑。但是，最有力的反对意见却出自他们的另一个反对派西哀耶斯。在他的分析里，代议制——在此意味着开明人士与不太开化的人之间的政治分工——乃是现代社会的真髓。在他看来，不能把公意说成是诸基层大会特殊意志的集合，把代表说成是各特殊选区的受托

人，说他们将这种意志带到立法机构。相反，公意是通过被委派的议员在一个公共议会里代表全体国民精心审议而形成的。将立法机构的决议反而上诉给基层会议的主张既荒谬，又危险。它会把刚刚摆脱旧制度的分裂状态而恢复统一的国家撕裂成各自为政的小共和国。

国民议会面对三个完全不同的理论模式，但没有全盘接受其中任何一个。代表们批判王政派的方案，认为它过于怀恋贵族和君主的权力。他们投票赞同西哀耶斯和卢梭派主张的单一立法机构，认为只有它符合普遍、平等和国家主权等原则。他们又反对西哀耶斯，赞同国王有搁置否决权，从而含蓄地支持卢梭派对代议制的不信任，尽管代议制是现代社会表达公意的唯一手段。但是，在决定国王否决权的具体机制时，他们又表现出对卢梭派关于直接向人民基层大会上诉的主张的不信任，而是规定搁置否决权应能抗拒两届立法机构的意志（每届两年），直到被第三届的多数票所逆转。实际上，这种投票方式否定了那种认为公意可以由民众投票的直接表达来显示的观念，肯定了那种认为公意只有通过代议机构本身的审议才能形成的（西哀耶斯的）原则。

这些决定使得搁置否决权的逻辑从根本上陷于混乱。这种否决权被用于抗拒立法议会的意志，而行使者是被新宪法宣布为法兰西民族的一个“代表”的世袭君主：君主是作为一个行政权威被赋予否决权，而作为行政权威，他又应该服从立法权力，而不是分享后者的权力；然而他却被授权可以长时间搁置立法机构的法案，为的是向全体国民上诉，但不准许全体国民拥有直接认可或否决这一法案的手段。这种逻辑混乱给代议制原则本身造成了很大压力。卢梭派提出搁置否决权，将其视作弥合主权和代议制之间裂痕的一个直接而确定的手段。新宪法实际上保留了这个裂痕——它确实在政治秩序的核心将其制度化了——因为它允许在一段较长的不确定时间里国王、议会以及议会外那些自称代表人民的人能够互不相让地坚持各自表达公意的主张。正是在这个不确定的结构里，革命时期的政治理论将从根本上变得激进化，立宪君主制也终将被摧毁。

637

在 1789 年 9 月的关键辩论中，始终有一个关键问题，涉及议会对其任务如何认识的核心：国王此时能否拒绝代表们已经议决的宪法变革？这个问题是在 10 月 5—6 日动乱那几天提出来的。当时路易十六“接受”了《人权宣言》和已经

通过的宪法条款，但只是基于一个条件，即最终完成的宪法必须保留国王的全部行政权。这是对国民议会制宪权的挑战，立即引起了代表们的强烈反应。他们投票表决，要求国王做出"纯粹简单的接受表示"。他们发出的最后通牒得到了妇女（以及另外一些人）的支持。这些妇女要求获得面包，从巴黎出发进军凡尔赛宫，途中还闯入国民议会。在民众暴力的威胁下，国王立即屈服了。

国民议会的辩论由此表明，将在理性和国民主权的名义下重新制定一部宪法。国民议会此时能够名副其实地自称"制宪议会"。但是，没有人会忘记，这个头衔最终是由主权人民（体现为人群）的直接造反力量促成的。攻占巴士底狱已经显示了这种"具体化的"人民的力量；10 月 5—6 日把这种干预从个别事件变为一种可重复的行动，只要巴黎群众想要直接表达一种民众意志时便可采用。结果，宪法可以锁定国王，但不可能锁定人民。人民造反是革命进程的题中应有之义（Baker 1990）。

638

10 月 5—6 日也使《人权和公民权利宣言》里的另一些有歧义之处凸显出来，即围绕着"人"和"公民"这些术语的定义本身的歧义。从巴黎向凡尔赛进军抗议的妇女无人能够满足国民议会的制宪委员会提议的积极公民的条件，那些同去的男人也极少能达到这些条件。制宪委员会的报告径直认为，妇女、仆人以及其他"缺乏行使政治权利所必需的独立性"的人将能享受法律的保护，但不能参与法律的制定。但是，在随后几个月里，人们越来越看到，《宣言》所引发的问题多于所解决的问题。人权是否属于所有的人，每一个个体？它们是否赋予所有的成年人以作为完全和积极公民的平等地位，不管他们经济地位或职业如何，还是仅仅给予他们同样的法律保护？它们是否也同样地属于男人和女人？同样地属于天主教徒和新教徒？同样地属于基督徒和犹太人？它们是否要求在法属殖民地废除奴隶制，至少废除奴隶贸易？（Hunt 1996）

如果所有这些问题都被要求按照普世的个人权利观念来回答，革命时期的立法就会经常受阻于人们对其激进含义的恐惧。直到 1792 年 8 月革命废除积极公民和消极公民这一区分（以及 1791 年宪法）为止，围绕这一区分的实际应用所展开的冲突成为革命过程的一个持续特征。如果说新教徒的主张早在 1789 年 10 月已得到明确的承认，那么犹太人的公民权利问题则引起了更激烈的辩论，直到制宪议会末期突然按照有利于他们的方式得到解决。妇女平权的

主张——包括政治和社会权利，即婚姻、离婚和继承权方面的平等——很快被提出来，最突出的表达是奥林普·德·古热的《妇女权利宣言》(1791)（节译见 Baker 1987b; J. W. Scott 1996）。如果说革命时期的议会使离婚和平等继承权变得合法化，而且力图把更多的平等引进婚姻生活（此时在观念上视为民事契约），但是它们一直拒绝主张妇女政治权利的要求。国民公会还特别以具有严格性别区分的共和美德的名义，压制妇女的政治参与（Hunt 1996; Levy *et al*. 1979）。当涉及法国殖民地的复杂事务时，权利问题就变得更具爆炸性。为自由黑人或黑白混血儿争取权利的主张、废除奴隶制的要求都遭到抵制；在 1794 年奴隶制被（短暂地）废除之前，人们所预言的经济崩溃、奴隶起义和种族战争都变成了现实。在圣多明各，奴隶起义一直延续到 1804 年自由黑人的海地共和国成立——这是《人权宣言》原则的一个合乎逻辑的结果，但将二者联系起来的是一系列血淋淋的事件（Blackburn 1988）。 639

三、两种自由语言

制宪议会几乎用了两年的时间才完成了制定一部使法国"统一而不可分割"的宪法的工作。在此期间，那个特殊主义社会秩序的行政和司法拼盘被扫除了，新的省、县、区的行政区取代了旧的省份和传统的城乡地方辖区；在平等和普遍的名义下，贵族、法团和行会的特权被摧毁了；《教士公民组织法》对教会管理实行了国有化，把天主教的活动变成一种公共职能，把牧师变成民选的官员。通过这些措施，旧制度的社会结构被摧毁了，同时被摧毁的还有革命前正义论话语的基本历史依据。更根本的争议在于现代欧洲社会形态的整个性质——18 世纪的理论家们已经逐渐将这种社会形态与其他形态区分开来（Hont 1983; Pocock 1975）。法国大革命时期的政治思考始终是被分别依据意志论话语和理性论话语提出的两种主张之间的张力所深深地制约着。意志论话语源于古典共和主义，而理性论话语则提供了一种现代商业社会理论。

由西哀耶斯所代表的理性论话语实质上是一种社会性语言。它植根于那种已经逐渐转化为政治经济学说辞的自然法传统，把社会看作是个人为满足需求和追求幸福而结合的联合体，并以这种社会观作为出发点。但是，在西哀耶

斯的政治思考中，几乎完全没有考虑人类的自然状态与社会状态的区分；社会契约的概念被泛化为不断交换的原则，用以支撑劳动分工和社会日益复杂化的逻辑。在这种说辞里，自由不是经由一次订立契约的行动而获得免受宰制的保证；相反，它是被一个不断繁衍的契约/交换体系无限地扩展的，这个体系能够对人的需求给予越来越多的满足。自由存在于争取幸福的手段的扩张之中，存在于文明社会从简单的相互依存方式到更复杂的相互依存方式、从愚昧到启蒙、从直接的行动到间接的和代理的行动的渐进过程之中。

这种扩张主义自由观的本质含义是"自由往往不在于能做什么而在于能完成什么"(转引自 Forsyth 1987, p. 122)。由此观之，西哀耶斯对积极公民和消极公民的划分所涉及的乃是职能的分配，而不是权利的削减。消极公民得到的是平等地享受个人在社会中的所有权利和福利；积极公民则被赋予政治决策和履行公共职能的直接责任，以确保这些权利和扩大这些福利。积极公民因此必然需要拥有财产，因为有产者才有闲暇和知识来表达和实施理性的政治决定。

因而，在西哀耶斯的分析中，一切都基于代议制政府与民主政府的区分。后者，即古代模式，适合于简单社会，或者说基于奴隶制的社会。只有代议制政府能够满足所有追求在一个现代复杂分化的商业社会中平等生活的人的需求。这种区分也一直是 1791 年夏天制宪议会最后围绕选举权的辩论以及此后捍卫 1791 年宪法的努力中的一个核心问题。例如，巴纳夫在为积极公民财产资格辩护时尤其反复强调这一点，指责反对派援引那些基于奴隶制的社会雅典或斯巴达的榜样是不动脑子。他认为，这些批评者被那些抽象理论家(即辩论中常被援引的卢梭)所误导，忘记了在这种社会里，"一部分人民的纯粹民主之所以能够存在，完全是因为另一部分人在民事上和在政治上受到实际的、绝对的奴役"(Mavidal *et al*. 1862—1913, XXXIII, p. 366)。相反，代议制政府将能保证所有公民的自由和利益，而且它之所以能够做到这一点是因为它把积极公民的关键职能——选举或作为代表工作——信托给因拥有财产而与社会利益最紧密相关的那些人。

最终，巴纳夫在《革命与宪法》这部颇受苏格兰思想影响的论著中为 1791 年宪法辩护，将其意义嵌入一种社会学的理解，认为封建秩序因商业社会的成长而经历了漫长的改造，这个进程需要一个恰当的法律和政治结果，而且最终

通过创立一个由财产权保障的代议制政体而获得了这种结果（Barnave 1988；节译见 Barnave 1971）。由于急需理解为什么宪法竟在几个月内就惨遭失败，他的视野受到影响。巴纳夫给关于现代社会的论述赋予了一种独特的、向后看的、愈益保守的模式。

其他人在展开历史的逻辑时会更注意到历史为自由在现代社会的持续扩展所提供的诸多可能性。这方面最著名，最终也是影响最大的阐述出自孔多塞的《人类精神进步史表纲要》——该书与巴纳夫的著作一样也是在断头机的阴影下撰写的，在作者死后才出版（Condorcet 1955）。但是，同样的观点早在革命时期的辩论中已经被孔多塞在《公共教育论集》（1791）以及随后在 1792 年初向立法议会提交的有关国民教育体系的报告和建议[5] 中提出来了。

与西哀耶斯一样，孔多塞首先是一个政治理性主义者。他们作为重农学派的传人，都志在创立"一门社会艺术"（或"社会科学"），从而为理性的政治决策提供基础。因此，他们都强调应让理性的审议成为代议制政府的一个基本要素，强调应寻找一种宪法机制来确保共同意志也应是理性意志。他们憧憬现代社会中的理性的、个人主义的和扩张主义的自由，并为之找到共同的基础。但是孔多塞也准备进一步扩展个人平等的含义，尤其是妇女的权利。在这方面，他的《论妇女应有公民权》中的论证十分简单明确（Condorcet 1976）。不准妇女行使平等的权利，这样做不仅违反平等的原则，而且剥夺了推动社会进步的潜力，即剥夺了人类的一半摆脱偏见、参与改善人类命运过程的能力。

对于孔多塞来说，公共教育是自由的一个本质要素。他批评基于古代公有模式的"教育"观念不符合现代社会的人权，因为它是通过对教学环境的全面控制来灌输价值观、信仰和态度。相反，在现代社会里奴隶与自由人的区分被平等和追求个人幸福的设定所取代，同时也被社会职能和经济回报的复杂分化所取代，"公共教育"意味着传播在一个现代社会中过好日常生活所必需的知识和批判技能。 642

孔多塞给这种公共教育赋予了两个任务：一是维护平等的权利，二是尽可能地发展整个社会所能利用的知识和才能。他认为，所有人的权利是平等的，但各自的能力是不同的。公共教育不能减弱不同个体的智力优势，却应该为了

5　Condorcet 1847—1849，VII，pp.169—437；节译见 Condorcet 1976。

整个社会的进步来扶持这种优势。因此，孔多塞提出了一个有等级的教育体系，给所有的人提供符合他们各自条件和能力的、循序渐进的、愈益专业化的知识，让每一个人都能获得其力所能及的知识和技能。知识将因此增加，启蒙将变得普及，人类的进步将无限持续下去。

但是，按照孔多塞的设想，在利用天然的不平等来造福所有的人的同时，消灭迄今一直被说成这种不平等所导致的支配/屈从模式，也是公共教育的任务。在他的分析中，知识从来是权力，愚昧从来意味着从属——无论在日常生活中，还是在宗教或政治里。因此，推进平等就需要把足够多的知识分配给全社会，以消灭这种依附状态。这种知识必须包括确切的事实、批判的推理以及精确的计算；它必须强调科学和技术，而不是偏重古典作品的文学修养。公共权力不能把意见当做确定的真理来灌输，不能把信仰当作教条来强加于人；它没有任何资格来决定何为真理或谬误。后者只能由只对科学共同体负责的独立的思想团体独立地和暂时地判定。孔多塞宣称，启蒙的民族是自由的民族。随着启蒙的扩散，权力会消亡，而社会和政治行为将会体现出在代议制政府体制中自由个体的明智选择。政治最终将变得理性与民主(Baker 1975)。

孔多塞关于公共教育的提议很快就遭到否定。国民公会在 1792 年 10 月 643 讨论教育问题时，反对派更愿意采用古代的教育模式，在新生的社会秩序中建立一个平等的体系来灌输共和美德。7 个月后，罗伯斯庇尔也做出回应，向国民公会提交了一个完全不同的、显然以斯巴达为榜样的集体教育体系方案(Vignery 1965)。这个由后来成为共和派烈士的米歇尔·勒佩勒蒂埃起草的方案规定，所有的男孩(5—12 岁)和女孩(5—17 岁)进入国立义务教育寄宿学校，通过体育训练培养新的体魄，通过道德训练培养新的头脑。学校采用体力劳动和手工技能培训体制，并使用斯巴达人曾经用于训练重装步兵的那种严格的集体纪律，培养每个人准备从事生产劳动的生活。在这个方案于 1793 年 7 月提交给国民公会以前，1791 年宪法已被民众起义所推翻，共和国已宣告成立，国王已被处决，温和的吉伦特派被清洗出国民议会。由于这些变化，个人主义现代国家的代议制观念越来越受到人民主权和政治美德观念的挑战。后两种观念乃是出于借重古典共和主义说辞的意志论话语。

这种说辞被未来的“人民之友”马拉更有力也更直接地运用于法国大革命

的政治论辩中。马拉早在英国完成了政治学徒期。他的第一部政治著作《奴隶制的锁链》于1774年在伦敦匿名出版。这部著作运用刻薄、夸张、煽情的文字，倚重古典共和主义的论点，全面抨击君主如何一贯地使用各种手段成功地剥夺人民手中本来就很脆弱的自由。书中还特别劝告英国选民，应该利用临近的一次选举，抛弃那些收受津贴、腐蚀下议院独立性的走狗禄虫。从一开始，代表团体（实际上，包括所有的公共官员）易腐败性就是马拉政治思考的中心问题。

马拉编辑的报纸《人民之友》于1789年问世。它最明显的特征是，在革命时期的巴黎，这位作者发挥了他在威尔克斯议会请愿运动时期的伦敦所阐述的同样论点。刚刚摆脱奴役的人民现在需要保持高度的警觉和无限的怀疑。在改造的工作彻底完成之前，人民很容易又回到昏睡状态。攻击走狗禄虫的矛头现在转向了国民议会，因为后者依然存有旧制度残余势力，甚至以国民的名义冒用主权权威，赋予自己背叛人民的权力。在国民议会最初的宪法辩论期间乃至以后的时期，马拉一直反对那种认为在现代社会中公意只能通过代表来表达的观念。在他看来，宣称每个代表不仅代表他的那些选民而且代表全体国民的说法，不过是代表们用以逃避人民监督的诡计。他认为，相反，每个代表都必须能够被他们各自的选民随时罢免，他们的集体决定在生效之前必须得到人民的批准。最重要的是，他们的行动必须始终受到监督。 644

因此，马拉的报纸以高度紧张的爱国警觉性不断地反对公民沉睡的危险，即对专制暴君的阴谋视而不见，无论这些专制暴君是行政当局及其代理人，还是富有的腐败者，还是议会中的代表。他号召不断地用激烈的革命行动来唤醒因千百年受压迫的经历而至今动弹不得的人民。国民脚下的深渊变得更深了；在自由来临的前夕，反革命的敌人变得更加疯狂。在这种认识中，指控腐败就成为爱国者的职责，指控者就成为监视那些破坏自由者的"人民的耳目"。最重要的是，革命行动应成为从人民中清除敌人的必要手段。在马拉的革命活动期间，潜在可疑者的数量变得越来越多，但他的语言始终如一。

这种版本的革命话语被更激进的政治俱乐部，尤其是科特利埃俱乐部所采纳。这种话语把它们的行动说成是维护自由所绝对必要的（Hammersley 2004）。1791年初，马拉强调它们的作用，反对勒夏白列的观点，即民间社团或其他团体的集体请愿违反了平等和普遍的原则（例如，众所周知，在后者看来，

工人团体的集体谈判就是如此)(Sewell 1980, pp.86—91)。勒夏白列认为,在国民政治共同体中,只有作为个体的人或代表会议能够组成他们的共同主权。马拉则持有不同的观点。他的报纸宣称,事关反对革命敌人、镇压阴谋者以及拯救国家于危难时,民间社团有权“不仅仅成为协商团体,而且成为行动团体,成为镇压、惩罚和杀戮团体”(Marat 1989—1995, IV, p.2419)。他争辩说,不这样思考就等于否定了反抗压迫的神圣权利。

1791 年 9 月,勒夏白列领导了对俱乐部的又一场攻击。他提出的一个法案将使民间社团在新宪法中没有任何积极的政治存在意义。整个辩论受到国王逃亡事件的影响:国王在 6 月试图逃离这个国家,接着在瓦伦被截获,被迫返回首都。更激进的民间社团支持共和派的主张,要求按照人民的意志更换国王。结果却是,自马尔斯校场屠杀开始,平民激进主义遭到镇压,制宪议会领袖齐心合力恢复路易十六的行政权威,并匆忙对宪法进行修改,旨在避免宪法因民众的压力而被修改。

在这种背景下,勒夏白列强调,压制政治俱乐部乃是结束革命的一个必要步骤。布里索则捍卫俱乐部,认为俱乐部体现了在一个自由社会里公开讨论和理性审议的理想。他把俱乐部归入使公众舆论得以形成并转变为政治意志的基本交流媒介之列(Brissot 1791)。但是,罗伯斯庇尔则使用更明确的古典共和主义语言,把“即便是享受了多少世纪自由的人民,理性也会要求他们具有的警觉性”指派给俱乐部。他认为,凡是不让它们承担这种任务的,只能是出于腐败者和野心家的自私自利,因为这些人把个人利益置于公共福利之上。“只有美德能够揭露这种反对爱国团体的阴谋。摧毁了它们,也就毁灭了对腐败最有力的钳制”(Baker 1987b, pp.278—286)。

美德、腐败、阴谋——此后几个月里,当罗伯斯庇尔从雅各宾俱乐部发出密切监视立法议会的号召时,他的语言里充斥了这套词汇。一般而言,这种对代议制机构的不信任乃是出自于将自由等同于积极的政治参与的古典共和主义。具体而言,这里也附有他反对财产资格制度的态度。新的议员是根据这种制度选出来的。选举是一种职责而不是一种权利,因此某些公民比另一些公民能够更理性地行使这种职责——这种主张完全与共和主义的自由观念背道而驰。与科特利埃俱乐部的激进民主派一样,马拉也激烈地抨击这种主张。罗伯斯庇

尔同样坚决地认为，选举权乃是公民作为国民主权整体的成员所固有的，而不是他们个人能力的二元功能。他强调："自由不可能有两种方式，一个人要么应该完全自由，要么就会被重新奴役"（Robespierre 1910—1959，VII，p.164）。

因此，在立法议会期间，罗伯斯庇尔不停地警告，某种危机可能导致专制卷土重来。他把"怀疑"推崇为人民绝不能高枕无忧的口号。他谴责立法会议领袖布里索的战争计划，指其只是要迎合大臣的野心、金融界的腐败和军人的祸心，终将毁灭自由。战争只会滋养将军们的野心，促使宫廷权力腐败，将会造成"一场导致国家灭亡的危机"（Robespierre 1910—1959，VIII，p.86）。

战争确实造成了一场危机，激化了 1791 年宪法蕴含的所有政治张力。由于国王行使否决权，阻止惩罚反革命分子（流亡者和顽固派教士），并阻止从各省汇聚而来的革命积极分子（联盟军）组织起来保卫巴黎，因此，否决权此时成为心怀恶意的君主用以阻止人民意志的手段而臭名昭著。由于立法议会本身面对暂停国王权力或更换国王的要求，面对上诉人民基层大会的主张迟疑不决，因此巴黎各区指责它背叛公意——巴黎各区的选民会议自己宣布为常设会议。在这种形势下，罗伯斯庇尔于 1792 年 7 月向雅各宾俱乐部宣布："我们深陷大危机乃是大多数人民代表反对人民的阴谋所致"。他此时是在追随而不是领导民众运动，而他与马拉给这场运动提供了有力的语言（Robespierre 1910—1959，VIII，p.417）。对立法议会的抨击是毫不含糊的："我们一切不幸的根源在于代表们让自己面对国民时拥有绝对的独立性，"罗伯斯庇尔如此宣称。"他们曾承认国民的主权，然后他们消灭了它。他们……把自己变成主权者，也就是专制暴君。因为专制主义不是别的，就是篡夺主权权力"（Robespierre 1910—1959，VIII，p.416）。这其实就是号召人民起义——不仅反抗君主，而且反抗代议制议会。起义在 8 月份发生了。当时，人群攻入杜伊勒里宫，迫使国王下台。

立宪君主制被推翻了，随后宣布了共和国，立法议会被国民公会所取代，后者负责制定一份新宪法。这就要求用革命司法（而且，在 9 月屠杀中激烈的民众行为也在其中）来处置那些捍卫国王、背叛人民的人，或者被怀疑阴谋破坏革命的人。所有这些可以被视为 1792 年 8 月巴黎革命的合乎逻辑的结果，因为这次革命被理解为人民为了从自由抑或毁灭的国家危机中自我拯救而进行的 647

决定性干预。围绕是否应该审判国王的辩论也是关于推翻国王的起义是否合法的辩论的一部分(Walzer 1974)。吉伦特派急于维护宪政的某些残余,而罗伯斯庇尔则反对吉伦特派的主张,强调对国王的惩罚应该出自政治意志的行动,而不是出自任何司法裁决。国王已经受到了一次以"人民的安全"的名义进行的起义的审判。继续讨论君主是否应受惩罚,就等于允许他有可能被认定清白无辜,也就等于承认拥有主权的人民用起义行动推翻他是一种潜在的罪行。这将使革命本身受到审判。相反,罗伯斯庇尔宣称,路易(十六)必须死,祖国才能生。他的新弟子、年轻的圣茹斯特将共和主义的观点阐述得更简明:"凡是统治者皆不可能清白……凡是国王都是叛逆和篡权者"(Baker 1987b, p.306)。

当国民公会决定审判国王后,特别是当吉伦特派担心国民公会中的少数派凭借巴黎激进主义的支持而大行其道,因此开始大谈应该诉诸全体人民来批准代表们的判决时,革命意志论的语言也逐步升级。罗伯斯庇尔在谴责这种观点时宣称:"我不承认这里的多数和少数。"

> 少数保留着不可剥夺的让人听到真理声音的权利,或者讲出他们视之为真理的权利。美德总是在这个世界上的少数人身上……汉普登和西德尼属于少数,因为他们死于断头台[6]……苏格拉底属于少数,因为他吞下了毒药。(小)加图属于少数,因为他扯出自己的肠子而气绝。(Baker 1987b, p.317)

美德的统治即将开始。

648

四、人民的两个实体

与以前的国民议会一样,对于国民公会,从一开始就把代议制实践套在公意理论头上的做法所造成的问题依然至关重要。西哀耶斯曾在理论上解决这个问题。他声称,国民整体是由从来不可能直接聚在一起的个人所组成的,在

6　罗伯斯庇尔此处援引了17世纪英国的爱国者,但不太准确。约翰·汉普登于1635年抵制查理一世的船税征收令,但没有被处死;共和派阿尔杰农·西德尼则是在查理二世统治期间于1683年被处决。

代表们能够以国民整体的名义阐述共同意志之前，共同意志根本不可能存在。这一理论支撑了勒夏白列的主张：在国民与其代表之间不能有任何居中的政治实体。但是，当1792年8月起义以由全体人民体现的公意的名义推翻立法议会(和国王)时，这一理论遭到了断然的否定。从此，代表们(或任何政府官员)的决定都可能遭到指控，被说成是表达了某种特殊意志而非公意。因此，代表们的意志必须以某种方式被认同为全体国民的意志。然而，达到这一目标的难度加大了，因为人民发现其意志的最直接体现，不是国民议会，而是巴黎群众——后者的意志可以被认定为、也可以不被认定为全体人民的意志。结果，主权与代议制的关系问题必然引出巴黎与外省的关系问题。

实际上，吉伦特派站在外省一边。他们希望通过诉诸将全体国民的主权寄于基层大会这一原则来维护代议制原则。这就是孔多塞拟定的宪法草案的根本目标，而他们给予它的政治支持在1793年春天愈益减弱。在1792年8月10日起义的形势下，这部吉伦特派宪法是一部共和的(建议用人民直选的部长会议取代国王)和民主的(至少它规定了男性普选权，消除了积极公民与消极公民的划分)的宪法。与1789年的决议一致，它也把立法权的行使交给一院制议会，而无须那种英美式的制衡，别的地方需要那种制衡乃是出于“人类最致命的祸根之一，即对创新的恐惧”(Condorcet 1976，pp. 156—157)。

但是，孔多塞提议的将主权与代议制联系起来的方式也很激进。他消除了所有间接的代议制(以及连带的特殊法团利益的发展可能性)，只赞同保留基层大会，后者将选出国民议会和部长会议的成员，随时可以批评立法机构，决定提交给全民投票的问题(包括宪法修正案)，提出法案或要求召开立宪会议。他不停地探寻如何将政治决定从专横意志的行为转变为集体理性的表达的道路。他起草的宪法也带有这种探索的印记。他的目的是防止任何一部分人采取颠覆全体人民主权的动作。不少于50个公民就可以启动正式程序，使基层大会能够要求立法机构关注某一特殊问题或召开立宪会议，从而一方面使得起义没有必要，另一方面使得代表篡权没有可能。 649

因此，孔多塞力求通过将革命制度化来消除人民起义的危险：经常地诉诸投票，就能提供“反抗压迫的合法手段”，而他把反抗压迫也列入人权(Mavidal *et al*. 1862—1913，LVIII，p. 602)。但是，这种用一部宪法来解决政治二元实

体问题的努力，在国民公会中很少有人呼应。在圣茹斯特看来，它落实公意概念的方式太抽象了，以至于不允许表达“人民的实际意志，其自发的意志”(Saint-Just 1984, pp. 422—423)；在罗伯斯庇尔看来，这简直是一个奸诈的方案，要通过滥用选举来破坏人民主权。不过，它的主要错误是它与吉伦特派的紧密关联。它得到他们的支持，也就与他们一起遭到否定——恰恰遭到它(和他们)所防止的人民起义行动的痛击。1793 年 5 月和 6 月之际，巴黎群众进军国民公会，力图通过清洗议会成员来强迫立法机构成为一个统一体，否则就认为它无法代表人民固有的公意。吉伦特派被清除了，雅各宾派立即改进了自己的宪法草案。它在两周之内就被国民公会采纳，在一个月后就由全民投票予以批准。

尽管为了让恐怖时期的紧急政府便于行动，该宪法立即被延缓实行，但这部山岳派宪法有两个特点值得注意：它对以人民主权之名起义权利的尊重，以及它对财产的态度。为了确保立法机构服从民众的意志，它允许在一部分基层大会的要求下将法案提交全民投票表决。它还支持起义，将其宣布为“最神圣的权利和最必不可少的义务”，保卫人民免受代表们压迫的最终手段(Mavidal *et al*. 1862—1913, LXVII, p. 107)。国民公会议员们力图用一种实际政治存在论——“人民永远在那里”——来预防代议制的可能危险。

650

尽管从某些方面看这是一种形而上学思想，但这种政治存在也是一种物质性存在，而且它越来越坚决地要求控制面包与面粉这些基本生活资料的价格。吉伦特派原来坚决支持自由市场中的经济自由，视之为财产权的无可置疑的推论。相反，罗伯斯庇尔则认为，财产权不应仅仅被理解为自然权利，而且也是受法律保障的社会制度，因此应该服从法律所规定的条件。尽管他小心翼翼地将绝对的社会平等斥为妄想，但他明确地向往那种所有的公民都拥有一份财产的社会，因为这样的状况在古典的共和传统中被视为公民美德的条件(Gross 1997)。

山岳派的人权宣言(九三年宪法的序言——译注)将财产权作为自然权利保留下来，尽管它把生存供养规定为社会的一项义务。但是，当时，生存主要是革命意志问题而不是权利问题。“要食品就要有护法力量”成为 1793 年夏季巴黎民众运动的口号。9 月 5 日的另一场民众示威敦促国民公会“让恐怖当令”，

也把前一口号切实地强加给国民公会(Baker 1987b, pp.342—343)。嫌疑犯法和最高限价法,这两个恐怖时期第一阶段的支柱,就是作为这一行动的必然结果而出台。在民众运动的语言里,面包与以革命方式行使主权意志之间的联系,是一种根本性的联系。毫无疑问,它就存在于公意概念的核心,是人民作为实际的物质团体所固有的。

巴黎民众运动以及以"无套裤汉"(*sans-culottes*)自诩的积极分子的语言基本上是一种具有物质体现、身体活力和政治干劲的语言(Sewell 1980; Soboul 1972; Sonenscher 1984)。所谓无套裤汉是指他们穿的是平民的短裤,而不是贵族的绸缎长裤。主权被认为存在于作为政治共同体的人民;整个公民团体是因对其共同意志的普遍赞同而结为一体。但是,主权也存在于作为社会团体的人民,因为他们的共同存在是由他们与自然界的关系的物质性、他们生存需求的直接性所规定的。在这种与自然界的共同关系中,人们不仅在物质上而且在政治上都具有相同的性质:每个成员,每个部分,都可以代表整体。由于这种与自然的共同关系,人们也受到其他部分居民的限定。因此,无套裤汉现在把西哀耶斯最先在《第三等级是什么?》中用于反对特权等级的排斥逻辑用于反对富有闲散阶层。作为一个靠开发自然界的劳动来维系的社会团体,这个主权国民集体是由那些积极参与这种劳动的人组成的。作为一个政治共同体,它仅仅由那些积极认同公意的人——意思是那些积极投身革命的人——组成。此时不是根据社会地位,而是根据积极性和意志取向,来界定需要从国民中排除出去的"贵族"。按照1793年10月巴黎公社的界定,反革命嫌疑分子此时包括所有"从未做过反对自由的事情,但也从未做过支持自由的事情的人"(Baker 1987b, p.339)。

651

这一主张所依据的论点是:主权权力直接和不可转让地存在于各区常设大会的公民团体中。在那里,其团结没有被积极公民和消极公民的人为划分所损害,其意志没有被间接选举所阻遏,因此能够从其存在的物质性和其意志的实证性中看到人民。这种不可转让的人民主权概念具有若干含义,其中重要的一项,就是要求立法机构的法案应经过人民直接表决批准后才能被接受为法律。与革命政治更直接相关的是,由此导致了对代表身份的强调:代表是派到议会的受托人,不是代表人民做决定,而是去显示其主权意志。他们对这种意志的

忠诚度将由人民时时刻刻的监视来保障。

因此，各区的人民被宣布有权质询、监督和批评议会的决议。因此，人民有权要求各位代表在每期会议结束时或在看来必要的任何时候做出报告；有权随时召回、解聘、训诫和更换不忠的受托人。因此，作为终极手段，人民有权起义，就像 1972 年 8 月那样把人民的意志强加给分裂的议会，清除桀骜不驯的代表；就像在 1793 年 6 月那样，使代表机构恢复其应有的、作为那种意志的体现的统一。因此，人民也有权要求和坚持用恐怖来拯救共和国和消灭它的敌人。威廉·退尔区于 1793 年 11 月警告国民公会："代表们，怜悯的日子过去了。""让复仇的斧钺落在所有罪恶的头颅上，不要宽容罪犯……不要忘记预言家马拉的名言：牺牲 20 万颗头颅，将拯救 100 万颗头颅"(Baker 1987b, p.340)。

652

在民众的强烈要求下而实行的这种恐怖，被视为对紧急状况的一种应对。但是，那些用以认识这种形势的说辞，则深深地依赖于论述"危机"的古典共和主义语言，以及国家兴亡、需要激情与活力来保卫公共安全、必须重振一个岌岌可危的政治有机体等等意象。恐怖政府的主要缔造者之一，俾约-瓦伦早在 1793 年 6 月在雅各宾俱乐部的演讲中就大唱这些基本的调子。他认为：在"暴力危机的关键时刻"，过去那些致命的迟疑措施再也不可容忍了。必须动员"人民的活力"来拯救共和国，最重要的是，必须"从这个政治身体上切除那些异质的、溃烂的部分，因为那些部分使它虚弱、感染，最终会导致它灭亡"。由此观之，消灭所有对革命仇视或冷漠的人不过是"对生坏疽的肢体实行截肢，如果耽搁了手术，就会要命"(Billaud-Varenne 1793, pp. 25—27)。但是，恐怖的逻辑不仅需要人民面对危机时迸发活力，还要求有一个集中的权威来指挥人民的力量。民众运动即便在把自己的活力强加给国民公会之时，也给这个代表机构开通了以统一的政治意志的名义控制和传送这种活力的渠道。随着恐怖登场，民众的积极行动也越来越受到遏制。

俾约-瓦伦在 1793 年 11 月的讲话中对此讲得很清楚。他提出了建立革命政府的具体组织的法案。这些具体措施加强了国民公会、特别是成为其执行机构的救国委员会的极端中央集权：俾约-瓦伦声称，专制乃是通过"因一次雷厉风行的举动所造成的行动和意志的统一"而得以确立，自由现在也应以同样的方式来确立。这个讲话值得注意，因为讲话的人在两年前曾向往那种权力在

政治共同体中完全分散的社会。但是这种从权力彻底分散的理想向权力彻底集中的理想的转变只不过凸显了革命话语逻辑中的根本矛盾。根本问题依然如故——“只留下立法者与人民的区分”。这一次似乎只有通过使“立法中心……成为政府的枢轴”才可能解决(Mavidal *et al*. 1862—1913, LXXIX, pp. 452, 454—455)。为了实现“如脉搏般跳动的意志”，就必须清洗所有的中间政府权威，以消除行政权力内的阻力。遵循俾约的告诫——“牺牲坏死的肢体来恢复政治共同体的活力和健康”——救国委员会命令清洗所有的政府机构，并将它们置于它的直接监督和指挥之下(Mavidal *et al*. 1862—1913, LXXIX, p. 457)。同样的措施也适用于民众运动本身。作为正式就位的恐怖时期政府，公安委员会宣布：“政治共同体，与人体一样，如果有许多脑袋，就变成了怪物。唯一支配全身运动的脑袋只应是国民公会。在其行踪所到范围之外是一片虚空和无限的混乱，无政府和专制的鬼魅翻腾咆哮，它们身后是这个拴着淌血锁链的怪物”(Aulard 1889, IX, p. 168; Jaume 1989, pp. 343—347)。

653

从这种角度来看，恐怖标志着通过使人民的意志和代议机构的意志完全重合来解决革命政治理论中这个根本矛盾的最后和最极端的努力。在建立圣茹斯特1793年10月所要求的那种“取得和平为止的革命”政府时，国民公会竭力消除一切有碍唯一公意的直接性和透明性的因素，消除所有将人民与其代表分割开来同时又横亘在人民及其敌人之间的因素。这就是圣茹斯特将政府本身视为最危险的敌人而予以抨击的含义，因为在任何一个执法行动中，政府官员都可能因怠惰、腐败和消极而破坏政治意志的直接实现(Baker 1987b, pp. 354—362)。圣茹斯特所要求的制定与执行革命法律二者实现几乎不可能的立竿见影，既是拯救腹背受敌的共和国所需要的，也是使共和国摆脱自身的逻辑矛盾所必需的。

五、美德、新生和革命

俾约-瓦伦提出的组织革命政府的法案于1793年12月被采纳。实际上，救国委员会竭力垄断和监督革命暴力的实施，所有的政府官员都要直接对它负

654 责。一些代表们曾采取最极端的措施镇压外省的反革命活动，清除他们视之为支持这种反革命活动的宗教“迷信”。他们现在要受到更严格的中央控制。地方政府官员要遭到清洗，留下的空缺由行政委任官员填充。巴雷尔断言：“选举大会是王权时期的机构。在革命时刻必须绕开它们”（Mavidal *et al*. 1862—1913, LXXX, p. 636）。同样重要的是，民众革命极端主义的最激进载体需要从根本上加以清除或遏制。总之，国民公会希望像俾约－瓦伦所主张的那样通过模仿专制方式来确立自由，因此把一切行政权力交给救国委员会。对这种中央集权需要担心吗？俾约－瓦伦认为，只要委员会对国民公会本身负责，就不必担心，因为“一个大型议会决不可能变成专制的”（Mavidal *et al*. 1862—1913, LXXX, p. 635）。罗伯斯庇尔宣称，只要代表们是有德性的，就不必担心。他认为：“（革命政府）权力越大，它就能执行更自由、更急促的意志；它就更需要受到良心的指导。一旦它落入不洁、不义之手，自由就将丧失”（Robespierre 1910—1959, X, p.277）。因此，恐怖统治必须是美德统治。权力必须披上不可腐蚀的外衣，正直必须成为权力的重负。

由于除了解决革命的主权观的矛盾外，恐怖统治还有第二个基本目的：全体人民的新生，上述要求就变得更加现实。有关新生的说法在整个革命过程中强劲有力，但也极其含混（Ozouf 1989, pp. 116—157）。这个词可能意味着几乎直接从重获自由中迸发出来的奇迹般的复活，在这种情况下人民仅仅需要挣脱锁链。但是，它也可能意味着被多少世纪的专制统治和迷信所败坏了的人民需要经历社会转型的必要过程——而且必然是强制性的过程；为此，对政治共同体的败坏肢体实行截肢，是绝对必要的，但还不够；为了将原来的臣民改造成积极公民，还需要一个再社会化时期。如果说在整个革命期间一直存在着这两种新生观，那么后者在1793年走到了前台。它在肖梅特向巴黎公社的无套裤汉积极分子所宣布的非基督教化运动中获得最初的戏剧性表现，然后通过由革655 命极端分子组成的革命军在各省传播开来。这一运动的主要表现包括破坏圣像、关闭教堂或把教堂改成理性庙堂，废除（往往是强制性地）教士宣誓和教堂婚礼，举行嘲弄仪式和即兴发挥的革命崇拜仪式。在首都，这一运动在11月初达到顶峰，当时巴黎的宪政派主教让·巴蒂斯特·戈贝尔被迫宣布放弃自己的职责，巴黎圣母院变成举办理性女神节的场所。

在这项新生工程中，一个重要手段是在1793年秋与恐怖时期的其他制度一起产生的革命历法。新历法尤其象征了通过改造所有的社会制度——甚至包括时空制度——来重新塑造人类的革命抱负。革命现在拒绝与其敌人使用共同的时空制度。时间本身也要清洗掉历史的罪恶。历法应该重新开始，应该用十天一旬来破除安息日的有害影响，应该清除圣徒和君王留在纪念日上的痕迹，把节日用于纪念革命，甚至应采用更理性的(十进制的)时、分、秒体制。

罗默提交了用于记录和庆祝法兰西新生的历法。诗人法布尔·代格朗丁修饰了它的日、月的名称，更直接地把它设想成非基督教化的一个有效工具。他强调，教士们曾利用意象的力量"征服人类，使人类受其奴役"(Baker 1987b, p.366)。革命应利用同样的手段使人类回归理性和自然。因此，应该用季节的节律和农业劳动的周期作为框架来组织法兰西共和国的时间经验和行动意义，同时用对革命及其事件、美德、成就和烈士的颂扬来给节日增添活力。引人注目的是，在最强调政治意志的时刻，革命依然在寻求自然提供的理性保证；尽管6个月后，罗伯斯庇尔谴责了类似法布尔·代格朗丁的那种非基督教化激情，但他在他支持的"最高存在"礼拜节上发挥了相似的自然主义观点。在他的这种卢梭主义的公民宗教中，政治义务是按照自然性别的划分和人生自然发展的阶段来加以仪式化。在这种自然的节律中，依然处于革命进程中的人民可以摆脱革命事件的恐怖逻辑，并将得到一个即将来临的、和平的、新生的社会生活图景 656 (Ozouf 1988)。

现在轮到人称"不可腐蚀者"的罗伯斯庇尔来确立美德统治，勾画通向新生的道路，亦即，给出恐怖的终极定义。为此，他不得不确定一条中间路线，消灭偏向两边的竞争派别：埃贝尔派和丹东派。埃贝尔派将自己的非基督教化纲领同对持续的民众行动的呼唤、无套裤汉的社会要求结合起来，并且主张强化恐怖，反对一切人民的可疑敌人。丹东派则主张缓和恐怖，回归宪法统治和《人权宣言》的原则。

在丹东派中，最热烈呼吁恢复自由的莫过于卡米叶·德穆兰了。他主办的报纸《老科特利埃报》于1793年12月问世。该报炫耀其作者们的革命资格以及古典共和主义精神的权威性。它以肩负提供"迄今最伟大的历史分析家"塔西佗和马基雅维里所揭示的"历史教训"的任务为荣，直接攻击恐怖所依据的基

本观念：自由能够通过诉诸专制主义的方法来确立。《老科特利埃报》援引塔西佗笔下凯撒们的专制造成血流成河的景象，让人毫不怀疑它的真正攻击目标是那种把自由与“恐怖，即马基雅维里所说的专制暴君的唯一工具”混为一谈的危险(Desmoulins 1987, pp. 40, 55)。这些言论激怒了罗伯斯庇尔。当他于1794年2月向国民公会发表那篇最著名的界定革命政府的政治道德指导原则的讲话时，他还记着这些言论。他谴责这些认为“法国大革命的计划在塔西佗和马基雅维里的书中已揭示无遗”的人，指责他们没有认识到现在需要完成的伟大任务：“满足自然的欲望，实现人类的命运，兑现哲学的承诺，让天意摆脱罪行与暴政的长期统治”(Baker 1987b, pp. 369—370)。一语泄露天机。此言暗示，尽管罗伯斯庇尔没有完全放弃用古典共和主义的说辞来论证恐怖，但他被迫远远越出这一雷池。

和其他人一样，对于罗伯斯庇尔来说，恐怖理念是与古典共和主义的危机观念紧密相联的。的确，到1793年底恐怖正在成型之时，他把整个革命过程视为一系列的“危机”，每一次危机都使国家陷入生死攸关的境地，直至最终推动革命向前发展，方才化解。此时，他强调，国民公会面临的问题是如何维护和加强共和美德；这就必然要“不断地拧紧共和政府的神圣发条，而不能让它滑脱”。但是，即便当这位不可腐蚀者用古典共和主义语言谈论确保革命命运的美德时，这种语言也发生了重要变化。他所说的美德不仅仅是良法的政治效应，即通过把个人利益系于公益来抑制人类的激情。而且，它也是人性中所固有的。他强调：“让人高兴的是，美德对于人民乃是自然而然的。不管贵族有多少偏见，但是可以说，在某种意义上，对于人民来说，热爱公正与平等，无须某种崇高的美德，只要去爱就足够了”(Robespierre 1910—1959, X, pp.355—356)。

吊诡的是，这种关于人民本性善良的断言却使罗伯斯庇尔去扩大恐怖，并将恐怖道德化。人民越善良，他们的敌人就必然越邪恶，对付他们的恐怖手段就应该越发无情。可以说，恐怖就是强制地恢复人民的善良本性。在那篇鼓吹崇拜“最高存在”的讲话中，罗伯斯庇尔区分了两种利己主义：一种是专制主义的基础，是“卑鄙残忍的，使人彼此隔绝，以他人的痛苦来换取独占的幸福”；另一种是共和国的精髓，是“慷慨仁慈的，把我们自己的幸福系于所有人的幸福，把我们自己的荣耀系于祖国的荣耀”(Robespierre 1910—1959, X, p.446)。

657

这是卢梭关于天然的“自爱”(*amour de soi*)与堕落的“虚荣”(*amour proper*)的区分的翻版。那位日内瓦公民(指卢梭)发现自爱存在于每个人的心中,并且设想人在社会中也能保存住它,还能通过公意的运作而将它扩大到整个政治共同体。在他看来,当人们在社会中因相互依附而变得腐败时,虚荣就出现了。但是,在罗伯斯庇尔后来的一些讲话中,社会的腐败力量——在卢梭的分析里,这种污染穿透了现代文明——成为抨击的焦点,并获得一副面孔,尽管是伪装起来的面孔、但依然是反革命的形象。

在罗伯斯庇尔的话语里,恐怖被道德化了。公民道德不再被理解为人为地将私利系于公益;除非而且直至天然的美德得到恢复,人类回归其真正的本性,公民道德才可能实现。由此,古典共和主义的意志论话语经过一种深刻的转变而与自然道德论融合起来。而且,它被植入启蒙运动的世界历史框架之中,也就具有了救世主义面目。古代自由是地区性的,是某些政体的制度性成就。这些成就之所以持久,是因为这些政体能够维系那种自由来压抑人类激情的力量。相反,新的自由将是普世的,具有解放作用。法国大革命不是更深入地加入了一场反对政治恶化状态的失败战斗,而是人类进步过程中的一次大跃进。 658

对于这种法国大革命的救世主义来说,最痴狂的先知莫过于圣茹斯特。在他看来,革命政府不是意味着“战争或征服状态,而是意味着从恶到善、从腐败到笃正、从坏准则到好准则的转变”(Saint-Just 1984, p. 809)。在圣茹斯特的演讲里,古典共和主义传统中的神话式立法者变成了致力于革新人性的世界历史革命者。他对国民公会宣布:“那些从事革命的人,那些追求为善的人,只有进了坟墓才能安睡。”“革命是英雄的事业,革命者行走在危险与不朽之间。你若知道如何消灭敌对派别,不朽就属于你”(Saint-Just 1984, pp. 761, 526)。这里已丧失了古典共和主义的严峻爱国者的特征——这种人会始终清醒地意识到,激情是决不可能被无限期地遏制住的——因此,共和美德变成了形而上学的高调,即改造世界的亢奋。

圣茹斯特的情绪标志着自18世纪中期出现的革命理念转型最终完成。至此,“革命”不再具有原初意义上的那种受天文学影响的周而复始的循环观念。当卢梭在1762年宣称“我们正在走向危机状态和革命世纪”(Rousseau 1979, p. 194)时,他使用了一种已被习用的意义,即用这个词来描述在世事流转中进

发出来的突变和失序。将这种意义与危机状态(即政治共同体的生存悬于一线之际)的观念连结起来,仅仅给革命这个词增添了出自古典共和主义话语的共鸣,因为古典共和主义话语正在适应现代社会内毁灭力量的幽灵。但是,当启蒙哲人庆祝现代社会的发展本身时也挪用了"革命"这个词。在他们的词库里,这个词越来越具有以无限进步的未来为取向的、更积极和更扩展的意义;它被用于表示旨在改善人类处境的社会与文化转型的动态过程与后果。

659 在法国大革命的过程中——实际上是在"法国大革命"的概念化过程中——这些相互竞争的观念融合成一个爆炸性组合。当人们感到革命既是一场危机又是在转向未来之时,当革命变成了通向全面改造的令人生畏之途时,甚至想要结束它都会跌入反革命。在哲学的工程——人类的新生——没有完成之前,革命不可能结束。这是一个强有力的观念,指向一个气势磅礴的未来。

第二十三章　英国激进主义与反雅各宾派

伊恩·汉普谢尔-蒙克

一、怀旧与现代性

18 世纪后期的英国激进派是从被 1689 年的革命善后安排* 和汉诺威王朝初期辉格党的胜利所排斥的各种"出局者"那里汲取他们的理念。这些出局者包括"乡村"辉格派、城市托利派、对 1688 年革命的不彻底感到失望的"美好古老事业"支持者**，不信奉国教者以及自然神论者(Colley 1981; Dickinson 1977，第 6 章; Pocock 1985，第 11 章; Robbins 1959)。在围绕着威尔克斯事件持续实施的宗教宣誓法、美国独立战争，尤其是法国大革命的一系列争论中，激进思想发展起来。

在 17 世纪和 18 世纪初的冲突中，激进思想配备了所使用的语言——古典共和主义、古代立宪主义、自然法和契约论、宗教宽容主义和千年至福说等等。帝国扩张、商业和信贷膨胀、一套军事机构和一个受宫廷支配的下院、城市化、圈地以及一种绝不可靠却四处蔓延的世俗主义等等，这些构成了一种新的政治经济秩序。在这种背景下，那些"激进主义"骨子里带有一种怀旧的倾向(Pocock 1984，1985，第 11 章)。这个时期的一个重要特点是激进派试图使他们继承的思想模式适应不可逆转的新社会特征，适应新兴的城市中下阶层的抱负。

---

* 1689 年的革命善后安排(Revolution Settlement of 1689)，指 1688 年光荣革命后一系列确定英国政治体制的法律。——译者

** "美好古老事业"的支持者，最初指英国内战期间新模范军的士兵，后来指一些声称继承这一传统的激进派。——译者

这就需要将原有的词汇与由洛克开创、由休谟和哈特利阐释的哲学心理学的词汇以及主要在苏格兰发展的政治经济学和历史社会学熔于一炉(Claeys 1990;Hampsher-Monk 1991;Pocock 1985,chs. 2,11;ch. 15 above)。

话语的破碎化与重新综合的尝试,是这个时期的一个特点。有些综合话语被人们广泛使用:自然权利,最初是按照原始状态设想的,现在则很容易地被等同于某种"古人"的,具体地说就是盎格鲁-撒克逊宪法中的权利;托利党和辉格党悄悄地把天意塞进本不相关的世俗的宪政发展进程(或者,诸如1688—1689年的断裂)。人们常常将自然权利和功利结合起来,但较少做出阐释:当约瑟夫·普里斯特利声称是天意使它们巧合时(Canovan 1984),詹姆斯·麦金托什爵士则试图给权利提供一个规则功利主义基础(Mackintosh 1791,pp. 216—217)。约瑟夫·托尔斯在批驳乔赛亚·塔克时,不太严谨地将自然权利誉为达到社会和人类的最大幸福的手段(Towers 1782,pp. 13,45),而都柏林爱尔兰人联合会则更天真地确认"爱尔兰的人权,这个岛屿上最大多数人的最大幸福"是同一件事(转引自 de Paor 1985,p. 166)。

令人迷惑的是,某些特定话语并非激进派或保守派的私产。托马斯·潘恩在惊世骇俗地宣称每一代人都与第一代人一样有权要求自己认为适合的政府时,却援引了父权主义的王牌《创世记》(Paine 1989,pp. 76—77),有人则用自然权利来维护现状(Plowden 1792,pp. 19—28),也有人用一种表面激进的功利主义来提倡政治寂静主义(Paley 1837,pp. 132,168),还有人用古代宪政来捍卫贵族和有产者的特权(Lee 1982)。

有些学者认为,18世纪末有一种圣公会政治神学在四处弥漫,强势发展(Bradley 1989;Clark 1985,pp. 216—234,247—276)。圣公会高教派确实在强调绝对不抵抗的义务,特别是在每年1月30日查理一世("殉道者")受刑纪念日的布道词里,强调上帝规定了君主政体、特殊的圣公会信仰及教会组织形式(Hole 1989,第1章)。也有一些人重提17世纪的父权主义鼓吹者罗伯特·菲尔默爵士对契约论的批判,并援引"拒绝宣誓效忠者"的著作作为支持。有一小群人甚至基于神学理由,支持约翰·哈钦森的反牛顿主义宇宙观(Gunn 1983,pp. 164ff)。圣公会高教派强调主教继承的使徒传统和三位一体论,旨在给教会和国家的世俗制度提供神圣的支柱(Clark 1985,pp. 216ff;Water-

man 1996）。

捍卫社会政治秩序的理论家们确实认识到，社会有一种基本需求，即为了维护秩序，尤其通过信守誓言和契约来维护是新的商业秩序，需要激励臣民在政治上（和道德上）恭顺服从。当时最“自由”的圣公会主教理查德・沃森就强调，“相信有一个上帝在支配着这个眼前世界的事务，相信有一个惩恶扬善的未来”，这种信仰是政府可以调用的“最强有力的手段之一”（Paley 1837, pp. 24, 129; Watson 1791, p. 10）。世俗的义务理论总是可疑的，在1789年后被视为对政治稳定具有破坏作用（Aldridge 1951）。潘恩的自然神论著作《理性时代》（1794—1795）使其敌人确信，共和主义长期以来与一直被说成是无神论的反教权主义密不可分，该书也严重地削弱了激进派对他的支持（Champion 1992, 第6章; Claeys 1989b, 第7章）。 662

但是，近年来的学术研究显示，当时有一种更广泛的圣公会共识，亦即，正如罗伯特・洛思主教所说，“一般意义上的政府出自上帝的命令，（但是）具体的政府形式则出自人的命令”（Hole 1989, p. 150）。承认政府的道德权威及其对臣民的促动效力乃是源于上帝，这就给关于这种来源的方式和限度的不同见解留下很大余地。沃森主教既相信个人负有源于神意的服从政府义务，同时又确认政府由人民所委任，人民在普遍不满时有反抗权（Hole 1989, p. 20）。这种（洛克式）观点将截然不同的意识形态立场混合在一起，既要维护现行宪政的稳定，又要肯定在1688—1689年宪政确立之时无可置疑的合法暴力。此外，正如另一位主教敏锐地指出，教会也以圣经为依据，信奉两个相互矛盾的原则，亦即，反抗暴政的权利和服从当权者的义务（Markham 1774, pp. 8—13）。有些人，在18世纪70年代初期或许是多数人，认为人类的审慎态度能够使人安排好这些原则的各自范围（对于英国人来说，这种情况的最佳体现就是宪法本身），而且这种审慎态度也使正当的反抗吊诡地成为一个宪政先例问题。对于另外一些人来说，例如埃德蒙・柏克，1688年的那种反抗乃是一种反常方式，是为了应对一种用任何法定原则都不能解决的特殊需求（Burke 1989, pp. 70—71, 2001, pp. 167—168）。

18世纪90年代，政局日趋不稳，引发了各种亢奋的、四处流溢的千年至福期待。其中，理性主义者普里斯特利（1794）和幻想家威廉・布莱克（1791b）将

革命事件视为千年至福的预兆（Fruchtman 1983；Garret 1975，第6章；Morton 1952）。也有些人自称是神的工具。1794年，理查德·布拉泽斯宣称自己是“万能上帝的侄子”，把法国人说成是上帝末日审判发怒的工具，并且试图带领英国的犹太裔新教徒走向新耶路撒冷（Brothers 1794；Harrison 1979，第4章）。663 甚至反教权主义的不可知论者沃尔夫·托恩也在法国人将教皇赶出罗马的行动中看到“一种特殊的天意，指引欧洲事务……走向……人类的解放，即挣脱使他们长久痛苦呻吟的宗教和政治迷信的枷锁”（Tone 1826，II，p.464）。

二、威尔克斯派与亲美激进主义

第一阶段的激进主义出自于约翰·威尔克斯事件。当时，围绕着出版自由、个人享有适当法律程序的权利、选民选择自己代表的权利以及发表议会会议记录的权利等一系列问题的争论，使激进派得以动员人民来支持一种超越议会精英的政治。威尔克斯运动为全国性平民政治确立了一个活跃的超议会的政治空间。威尔克斯不是理论家，但是他的人格化的激进斗争方式是一种有效的文学－政治手段。这种手段可以追溯到约翰·李尔本和约翰·班扬。

威尔克斯的斗争聚焦于当时的一个争论，即下院拥有的合法性究竟是自身固有的，还是“从人民”那里有条件地获得的、是可撤销的（Brewer 1976，ch. 9；Cannon 1973，p.61）。威尔克斯断定有一种人民给政府提供的基础，并断定人民的权利是既定的存在。这两点都颠覆了严格的议会主权论：

> 许多事情都与宪法密切相关，如陪审团审案，因此它们不可能被分离出去，除非全体人民做出相反的宣示……有些基本的不可剥夺的权利是宪法的界标，是不可取消的。因此，议会无限权威的主张在我看来是一种虚假的和危险的教条。（*Parliamentary History*，1806—1820，xix，p. 570）

威尔克斯将他的主张说成是传统的“英国人的权利”，而且与反对者持有同样的假设，即可以用先例予以确证。当“权利法案支持者协会”力图在1774年选举中训导候选人时，柏克则在布里斯托尔向他的选民们谴责这种做法是“对

这片土地的法律完全无知”。而这种指责本身则被詹姆斯·伯格轻蔑地斥之为“一个新教条……纯粹是新编的说法”(“Speech at the Conclusion of the Poll”: Burgh 1774—1775, I, p.186; Burke 1886, p.447; Sharp 1775)。稍后的激进派会让自己的主张更偏向比较抽象的个人原则,但是威尔克斯激进主义已然开始明确地具有大众化、城市化和商业化的性质,亦即,大规模地组织新社会群体,使用新的、常常是“商业化”的政治动员方法(签名、标志,象征)来适应更广大的公众,使用新的更尖锐、更自信的语言,蔑视所谓国家机构的监护性质(Brewer 1976, p. 276; McKendrick *et al*. 1982, 第5章)。 664

威尔克斯的鼓动方兴未艾,围绕美洲战争(指北美独立战争——译注)的争论接踵而来。虽然美国人从英国“乡村”反对派那里获益良多(Bailyn 1967; Wood 1969),但反过来也有很重要的意识形态传输。美国革命既是一场殖民地起义,也是英国臣民对议会的造反,并在大西洋两岸引发思想和政治斗争(Derry1976, pp.3—4; Pocock 1985, 第4章)。例如,为支持英国国内的改革者,托马斯·霍利斯发行了美国人詹姆斯·奥蒂斯的著名论文《为英国殖民地辩护》(1765),约翰·阿尔蒙德则再次出版了该书。

奥蒂斯的追求相当温和——争取美洲殖民地在议会中享有代表权。他承认,这个议会再加上英国习惯法是殖民地人民的权利来源。但他提出了一个完全抽象的洛克主义论证,认为1688年詹姆斯二世的逃亡造成了一种自然状态,“非常议会”(“既没有时间,也没有机会召集全体人民”)用一种“实质上的”社会契约拯救了国家和殖民地(Otis 1764, pp. 33, 15)。英国激进主义有3个重要文献是出自这种美国背景:詹姆斯·伯格的《政治论集》(1774—1775)(“改革者的圣经”),理查德·普赖斯的《论公民自由的性质》(1776)以及“少校”约翰·卡特莱特的《做出你的选择!》(1776)。

美洲冲突中最直接的争端——合法征税的条件——在这个帝国语境里,提出了具有重要的国内宪政含义的问题。这些涉及对帝国各个部分(宪法上的和地理上的各个部分)之间的关系、代议制概念以及主权归属等问题的思考。

一种观点认为,“在议会中的国王”,既君临英国,也君临帝国外省;但是把国王看做是与上院和下院分立与并列的关系,就在理论上允许有平等与并列的外省议会。如果英国(不列颠)议会是一个纯地方性机构,那么美洲殖民地也应

拥有这种议会(Koebner 1961, pp. 206ff)。否则征税就是非法的,因为"无代表权,不得征税"。

爱尔兰的相似情况则是不祥的参照。格兰维尔·夏普重申了威廉·莫利纽克斯要求爱尔兰立法独立的主张,以此作为为美国的宪法先例(Sharp 1775,第二部分)。美洲战争期间,爱尔兰义勇军卫国动员* 变成了一个政治锋刃,迫使英国政府于1782年同意其名义上的立法独立。1783年在都柏林召开的国民公会要求进行选举改革,亨利·弗勒德在爱尔兰下院提出相关议案,未能成功。由查利蒙特勋爵和亨利·格拉顿强力推行的普选权改革依然被天主教问题绊倒(Cannon 1973,pp. 98ff)。

665

这些温和的初步改革目标乃是基于关于腐败的古典分析,后者强调在混合与平衡的宪政里立法机构独立于行政机构的重要性。帝国的背景使这种分析变得复杂,但并没有使之变得无效。在18世纪90年代的爱尔兰,托恩认为,爱尔兰议员对英国贪欲的屈从成为"任职的不可或缺的条件",为此付出的代价是"牺牲……爱尔兰的商业、制造业、自由和独立"。托恩令人瞩目地把古典共和主义分析应用于商业帝国主义的状况。他认为,当英国的政治腐败在为商业目的推波助澜时,爱尔兰的政客们则牺牲自己民族的商业发展来为一批被豢养的贵族换取暧昧的特权(Tone 1796, pp. 12—15)。托恩为爱尔兰的解放所做的论证不仅仅立足于"民族主义"抱负,而且也是基于一种宪政分析。这种分析显示,爱尔兰的完全独立是摆脱(英国)行政权力的强大影响、实现真正立法独立(1782年获得形式上的独立)的唯一手段(Dunne 1982, pp.47—48)。

如果代议制不仅应该独立于行政权力,而且应该代表所有被代表的人,那么国内许多社群被代表的情况显然不如北美。宣称他们"实质上"在议会里被代表的说法(这种代议制概念遭到激进派的普遍攻击,但其谱系可追溯到伊丽莎白时代的理论家托马斯·史密斯爵士和理查德·胡克)遭到反击:"我们的同胞臣民……不应仅仅因我们自己的自由权是不完善的,就被完全剥夺他们的自然权利和自由!"(Sharp 1775, pp. 8—9)。

一场关于征税与代表权之间联系的争论导致了不仅要求实现帝国内各民

---

* 这里的爱尔兰义勇军是1778年因当地英军被调往北美作战而建立的地方民兵组织。——译者

族的代表权和民族内新社区的代表权，而且要求实现新阶级的代表权。卡特莱特挖苦地说，如果代表权是“实质上的”，那么征税也应该如此（Cartwright 1782, p.17）。更进一步地说，因为每个人都通过消费税而缴纳了赋税，所以每个人都应被授予选举权（Brewer 1976, p.20）。相反，力求恢复立法独立的改革者不可能支持选举权的无限扩大。他们的限度是，每个选民都应充分独立自主——即拥有足够的财产——从而不受他人支配。诚然，在那条被广泛引用的罗马法格言“影响所有人的法律须经所有人的同意”中潜藏着普遍主义的含义，但是对男子普选权的明确支持还很罕见。卡特莱特少校几乎是独自倡导那个纯粹的（在这个阶段有些古怪的）主张：“人格是被代表权的唯一基础，财产与此毫无关系”（Cartwright 1776, p.35）。 666

温和的改良主义甚至奉行索姆·杰宁斯的具有奥古斯丁特色的反激进主义。杰宁斯认为人性必然堕落，并且追随休谟，将议会腐败和政治腐败辩解为政治控制的必要手段。他认为：“所有的统治者都犹如监狱看守，他的职位就源于被他管辖的那些人的犯罪行为。”清除了腐败就会破坏了自私的作用，使得政客失去了“使他能够将杂乱的颗粒聚合起来的吸引力”（Jenyns 1790, III, p.276, II, p.245）。有些激进派担忧独立的下院在一个均衡的政府内外拥有过大的权限。夏普尖锐地指出，绝对的议会主权，这一美国到处可见的主张，是“政治生活里的某种天主教会制度”（Sharp 1775, 第 2 部分）。在伯格看来，1688 年的原则所要求的是“国王和政府在任何情况下都要对人民负责，多数人民可以在任何时候改变政府”（Burgh 1774—1775, p.200）。潘恩后来在《常识》中也鼓吹这一观点。而这一观点引出了一个问题：如果没有国王或上院，如何平衡与限制政府？

这个时期的一个重要遗产是，人们创造了议会外的协会。它们的作用是散发宣传品、进行“政治教育”和政治动员。“联合”是在政治实践中出现的民意（Black 1963；Parssinen 1973）。在表达人民与政府的关系时，协会的地位与人们设想的那种关系一样是模棱两可的。对于维威尔和伦敦以外多数郡的协会成员来说，这仅仅是一种特别活跃与齐心协力的请愿方式。甚至柏克在临终前也一度退而求助这种“最令人不快的补救办法”、“人民本体的干涉”（Burke 1993, p.181）。其他人，尤其是在西敏寺（议会所在地）以及在“权利法案支持

者协会"里，则提出一种直接的人民主权的主张。伯格将人民与政府的关系比
667 喻成公司里业主与经理的关系。联合起来的人民可以像业主那样训诫受托人，甚至"重塑整个政府"(Burgh 1774—1775, I, p.222)。约翰·杰布宣布，召开一个各郡协会的全国代表大会，将能制服腐败的下院(Jebb 1787, pp.479—480)。

但是，尽管表面上是普遍主义的表述，这些观念还是陷在传统的假设之中，即普通人在政治上无能为力，现存宪法安排具有永久性和神圣不可侵犯。尽管伯格认为，所有的户主，甚至包括"悲惨的"户主都应有投票权，但在他的拟议中代表大会应由"所有的有产者"来举办。他认为，"教育(人民)联合起来，并且给予他们认识自己力量的手段，是有风险的"(Burgh 1774—1775, I, pp. 43, 435)。杰布主张用他提议的代表大会来取代腐败的议会，但也将其视为与国王和上院并存(Parssinen 1973, pp. 506, 509)。激进派的观点后来才被引申出真正颠覆性的结论。他们在 1789 年前依然主要是"怀旧"的和立宪主义的，力图恢复某种原始政体或其中的某些方面——纯洁、独立、平衡——或能够代表新纳税人的某种古代制度。

最天真的观点是号召回到一种由刚健但充满幻想的盎格鲁 - 撒克逊民主派遗留给我们的"古代宪制"。据说那些民主派不仅选举国王，而且选举每年一度的咨议院(据称是祖传的平民院)，并通过陪审团制度和民兵组织来巩固他们的自由权。英国的宪政史是这个黄金时代逐渐败坏的过程，始于臭名昭著的"诺曼枷锁"，又经历了诸如《七年法案》(1716)这样的暴政以及对战争经济的扶持(Cartwright 1776; Hulme 1771)。旧瓶装新酒的做法，适应了那种具有"强烈尚古倾向"(Burke 1989, p.82)的政治文化，但也使激进派囿于尚古和天真的历史思考模式，使他们不能充分把握新的政治经济条件提出的问题。

这类观点并没有随着法国大革命的发生而消失；实际上，它们使激进派能够既拒绝法国观念又继续谋求改革。反雅各宾派力求通过揭示盎格鲁-撒克逊的现实来否定他们的这种可能性。但是，以个人及其"权利"为中心的观点，尤其是让反对者感到惊恐的那些涉及"个人判断权"的观点，变得越来越流行了。这些观点的活水源头是已经在"理性的不信奉国教者"(Rational Dissent)那里出现的观念。

三、理性的不信奉国教者

668

“理性的不信奉国教者”是由从不信奉国教的长老会派中分离出来的阿明尼乌派和索尼齐派教徒组成的，再加上一些著名的加尔文宗独立派人士，如普赖斯和普里斯特利，以及从圣公会脱离出来的“一位论”牧师（Haakonssen 1996b）。后者的领袖西奥菲勒斯·林赛在1771年曾请愿（史称羽毛酒馆请愿），要求废除神职人员必须认同《三十九条信纲》中英国国教信条的规定，但未获成功。此后，他建立了第一个开放的“一位论”派教会。这些东山再起的理性的不信奉国教者重新挑起了关于宗教宽容的争论，使一些圣公会人士认为政教体制受到威胁而变得偏执狂躁，反过来也使不信奉国教者的领袖们担心宗教迫害卷土重来（Fitzpatrick 1990；Seed 1985，p.316）。

无论从教义方面，还是从社会方面，在基调和取向上，理性的不信奉国教者都极大地促进了激进政治思想的发展（Haakonssen 1996b）。他们的神学否定了三位一体，清除了“神秘”的东西，否定了那些被认为是错误的或是不相干的信条，即那些试图在上帝与教会及政治权威之间、特别是在基督的神性与国教僧侣的圣徒传统之间建立经验联系的信条（Waterman 1996）。在许多反对者看来，这就使得世俗长官陷入危险境地。不信奉国教者强调自由与理性的探求方法，从而对圣公会高教派神学和政治的信仰主义发出了挑战。

这种思想特点也给不信奉国教者带来了世俗的成功。他们在商业、学术和思想方面的杰出表现使他们具有与其人数不相称的影响（Seed 1985）。他们显示了对理性主义哲学和洛克政治学的偏爱，通常采用自然权利说或后果主义的政治权威论。与他们的神学一样，他们对政治义务的解释也强调个体自身判断力的质量（Stanfford 1992）。他们对个人信仰和自省的强调——他们宗教立场的这一基本信条，甚至在他们的信徒中导致了各种不同的实践——如反对者所担心的那样，被引入世俗政治，而且也进一步要求普遍的宽容以及将代表权置于人身基础，而不是财产基础之上。

基于在形式上尚未合法的反三位一体论（Barlow 1963；Furneaux 1770，pp.5—7），普里斯特利认为，“我们几乎不可能不是我们同胞的公民自由的支持

669 者”(Priestley 1817, XXII, p.263)。不信奉国教最初是达到一种宗教目的的手段,但现在本身就变成了一项公民原则。与清教徒的先辈不同,18 世纪晚期的不信奉国教者宣称不信奉国教,不是“因为对某些典礼有顾虑……也不是因为礼拜和祷告仪式……(而是)因为我们否认任何团体,无论公民团体还是教会团体,有权强行推行人心测试、信条或条文”(Kippis 1772, pp.25—26)。普里斯特利极力主张普遍的宽容,甚至邀请“全面怀疑基督教和启示的人”为他的杂志《神学文库》撰稿(Priestley 1769, p.x)。如此急切的离经叛道证实了柏克的怀疑:一些不信奉国教者追求宗教宽容,“不是出于传播真理的热情,而是为了散播矛盾”(Burke 1989, p.63, 2001, p.158)。

理查德·普赖斯的《论公民自由的性质》,这部美国革命时期英国最著名的具有理论自觉的著作,就是这种环境的产物。仅在 1776 年这一年,它就有 15 个伦敦版本。在《补论》(*Additional Observations*,1777)出版后,该书在 1778 年以《公民自由二论》的增订本形式再版,后来还多次再版。普赖斯早已因《论道德中的主要问题和困难》而闻名遐迩。在这部著作里,他依据拉尔夫·卡德沃思的柏拉图主义,捍卫一种道德直觉主义立场,既反对某些人(以圣公会高教派为典型)将道德归因于上帝的意志,也反对弗朗西斯·哈奇森和新兴功利主义的那种自然主义“道德意识”伦理学。

普赖斯的伦理学有两个特点,即对道德义务的广泛要求和对行动出自个人真诚信念的要求。它们既体现了他的不信奉国教立场,也决定了他的政治学的框架。这两个原则将政治参与变成了一个关涉普遍义务的事情,同时排除了恭顺或盲目的习惯性活动。在这种条件下,在凡是允许有自由的地方,就可能有道德和政治进步。这反过来又支持了关于不可剥夺的权利的重要论断:“任何民族都不可能合法地放弃或割让他们的自由”,即便他们这样做了,“一旦有可能,他们也有权解放自己”(Price 1991, pp.89, 33)。

普赖斯所说的自由是“自主或自治”(Price 1991, p.22)。任何外在权力对自主行动的驾驭都是奴役。但是,道德自由是追求更高的自我——亦即我们理性的和道德的本性——的自由。普赖斯认为,在自由且知情的情况下不可能做错事(p.81)。这种苏格拉底式信念典型地体现了从潘恩到葛德文以各种哲学

670 方式表达的一条公理:在真正自由和理性的条件下可实现道德完善。这与反雅

各宾派所持有的人类道德脆弱论形成鲜明的反差。

与多数激进派一样，普赖斯将政府与腐败、阴谋及世袭特权视为一体，主张只给政府指派最低限度的功能。仔细想来，它“不过是一个防止侵犯(财产和生命)的设置”，若安排得当，它就“不会夺走人的权利，而会保护和巩固它们”。普赖斯声称，只是在“对自由的享有得到保障”的地方，才会有真正的公民自由(Price 1991, pp.81—82)。针对辉格党的监护政治论，他主张，“在一个自由的国度里，每一个独立的行为者在政府中都有一份儿，或者……亲自到场，或者通过……代表”。代议制必须是完全的，不受空间或社会条件限制，代表必须是自由选出的，能够自由行动，而且任期短暂(pp. 80, 78—79)。

无论是《二论》“结论”部分对英国自由状况的评估，还是普赖斯后来对新独立的美国的前景评估，都显示了思想家们是多么容易从关于自然权利的说辞转到关于美德和腐败的说辞。在普赖斯这里，两种说辞都有清教和共和主义的因素(Price 1991, pp.9—10)。人们免不了要将英国与罗马相提并论，同样“因扩大疆域、变成财富中心和普世帝国首都等等的后果……而陷入奴役状态”。如果没有紧张的道德努力，按照“一种常见的和自然的进程”，英国也会走上“其他曾经自由的民族的覆辙”(pp. 99—100)。与其他激进派一样，普赖斯认为，民风简朴、财产平等以及自耕农阶层将保证美国的自由，英国则因缺少这些而陷入危险。但是简朴和美德也会屈从于堕落，平等会丧失，自由会萎缩，公民政府会退化(p.208)。

普赖斯准确地识别了两种关于公民政府的流行说法。第一种，“公民政府是人类为了获得防止压迫的保障，经过深思熟虑而发明的权宜之计”，因此“人民(亦即每个社会中独立行动者的群体)是他们自己的立法者……而统治者只是公仆而已”。第二种则把政府视为“上帝的规定”。按照第二种日渐膨胀的危险观点，人民“被造物主置于庄园里的家畜那种处境”，而当政者的权力“受命于天，范围无限，不得反抗”(Price 1991, p.15)。

各种回应反而证实了普赖斯的分析。约翰·卫斯理代表了福音运动的政治保守主义，提出了与菲尔默一脉相承的反对理由：“人民”是否包括妇女、儿童和穷人？个人的赞同怎么能成为文明社会使用死刑进行惩罚的权力的来源，或者说，怎么能与多数原则相兼容？卫斯理的结论是，普赖斯的原则将“瓦解所有

671

的政府，使每一个民族都陷入无政府状态”，因为尽管政府是一种信托，但这种信托不是出自人民而是来自上帝（Peach 1979，pp.248—252）。在回应这些批评者时，普赖斯宣称，他的原则“与洛克先生教导的原则完全一致”（Price 1991，p. 20）。

约瑟夫·普里斯特利是另一位可与普赖斯比肩的不信国教的政治理论家。他代表了一种乐观、激进、崇尚进步的个人主义。而柏克则对之深恶痛绝。作为著名而博学的科学家，普里斯特利认为，科学的实践与文化同真正的公民自由与政治自由状态有着密切的联系（Kramnick 1986）。已经使科学获得成功的方法——自由探讨、怀疑传统知识、经验研究——也应该是使宗教生活和政治生活通过智力进步得到改造和重获新生的利器。改革者“在充满谬误和迷信的旧建筑下一点一点地洒下炸药”，在某一时刻将倾覆“那座经由多少世纪矗立起来的大厦”（Priestley 1791a，p.100）。当政府成为“人类进步的伟大工具”时，它的任务是，除了“社会能够做出更佳安排”的很小领域外，让所有的人能够为自己做任何事情（Priestley 1993，p.134）。

尽管人们常常把普里斯特利与普赖斯相提并论，但他与同时代的许多人有一些重大差别。普里斯特利强调自由贸易的好处，而普赖斯则警告美国人要提防自由贸易。普里斯特利既诉诸自然权利，也强调功利；先前的一些研究者曾视之为混乱（Lincoln 1938，p.159）。不过，他假设上帝关心自己的创造物的完满实现，而自然权利和社会功利就是达此目的的适当工具：“权利观念本身就是基于对社会公益的尊重。”他非常乐于让自然权利归属于每一个人，同时也警告说：“凡是与公益不相符合的个人要求都是绝对无效的”（Priestley 1993，pp. 25，31）。他确信，个人权利得到遵行，将会优化正在逐步界定的功利（Canovan，1984）。自18世纪70年代初，普里斯特利就成为唯物主义者和决定论者，在一场著名的文字交锋中显露了他与普赖斯之间的这一差别（Priestley 1778）。因此，他们对公民自由的辩护是基于不同的理由。对于普赖斯来说，政治自由类似于并受限于道德上的意志自由。普里斯特利的必然论则排除了这一点：公民自由反而是道德进步乃至普遍进步的一个前提，其正当性乃是基于工具主义和后果主义的理由。

672

这就导致了二者所做政治分析中的一个明显的重大差异。对于普赖斯来

说，公民自由需要“每一个独立的行为者”直接或通过选举代表来参与政治。普里斯特利则区分了政治自由和公民自由。前者是“行使官员职责的权利”，后者是不受政治干预的自由。“科学派辉格党人”对这种区分烂熟于心（Priestley 1993，p. 12）。但是，当普里斯特利更强调公民自由是进步的手段时，他们二人都承认政治自由是公民自由的保障，都看到将官员和议员选举局限于少数人之手可能造成暴政的危险。尽管普赖斯支持普选权原则，但在实践中也赞同普里斯特利的考虑，将人身独立视为政治活动的一个条件。

在这一点上，他们并非独树一帜；许多激进派在原则上支持普选权，但不言而喻地将妇女排除在外，而且还以不够独立、不够诚实、没有文化、缺乏责任感等理由排除了其他群体。在此，许多人提出的公民论证里，对影响政治人格的环境充满各种歧视，甚至还牵连到基本的自然权利（Hampsher-Monk 1979；Wyvill *et al*. 1782，pp. 27—28，83—84）。

实际上，在法国大革命前，反对激进主义的人一般比改革者更清楚普世主义原则的含义。而改革者的目标通常都很有限。在关于美国革命的辩论中，柏克已经看到，普遍的个人权利乃是很危险地押在运气上的赌注：“当你来考察这种基于个人自治的权利主张时，你会发现，所要求得到的东西无限地远离提出要求的原则”（Burke 1888，III，p. 146）。

乔赛亚·塔克的《论公民政府》（1781年）是对自然权利和契约论的再批判。他早先已经斥责它们基本上是“克伦威尔时期平等派的决议的体系化”（Tucker 1773，p.96）。在政治事务中恪守个人判断权利，会造成无政府状态，使得多数人的决定变得无效，使得人们可以任意地交税和不交税、服从和不服从法律（Tucker 1781，pp. 36，49，33）。塔克与柏克一样赞扬英国人“对统治权的原始头衔”缺乏兴趣。他用一种“准契约”以及种种关于“不言而喻的同意、默许的协议、暗含的约定，实质上的代表权等等”的学说来对抗个人的权利和同意　673（Tucker 1781，pp. 85，139）。人类天然是社会性的和不平等的，但相互需求，有些人天然谦恭顺从，有些人则不然；这就足以说明政治社会和等级制度出现的原因和正当性，无须采用契约论中“乏味且不确定的实验”（Tucker 1781，pp. 124—128，134，137）。

“准契约”保留了对专横或无限制的政府的某种批判领域，而又排除了似乎

由个人同意论引发的那种蹩脚的民粹主义。与柏克一样，塔克把反抗权与恰当使用这种权利的玄奥联系起来，以此化解 1689 年革命善后安排中的张力。他宣称，在这种情况下，圣经与宪政理论完全一致："对反抗与服从之间界限的划定，英国的法律并不比基督的福音更明晰"，而这种不精确乃是防止蛊惑煽动和民众胡来的十分得当的审慎做法（Tucker 1781，p.421）。

四、柏克与关于法国大革命的辩论

正当关于个人判断权的争论愈演愈烈之时，普赖斯发表了纪念光荣革命的著名讲道。虽然法国大革命本身就引起了社会态度的深刻分裂，但柏克对普赖斯讲道的著名批驳，即《反思法国大革命》(1790)，将法国大革命与英国政治联系起来，引发了持久的论战。普赖斯强调行政官员作为"公仆"的地位，认为这是在 1689 年通过宣布下列权利而确定的："首先，宗教事务领域的良心自由。其次，反对权力滥用的权利。第三，选举自己的统治者、解雇胡作非为的统治者以及建立为自己服务的政府的权利"(Price 1991[1789]，pp. 189—190)。普赖斯提出的主题成为激进派与反雅各宾派之间辩论的中心：国家是指它的人民，而非它的领土；与更普世的仁爱相比，我们的爱国情感(以及其他偏袒的和未经审查的情感)具有偶然性和片面性；1688 年革命的性质是有争议的(Price 1991，pp.178，190ff)。这些论题被潘恩、沃斯通克拉夫特、麦金托什和赛华尔接了过去。

普赖斯与柏克的交锋强化了 1688 年革命作为法国大革命与英国国内改革之间联结点的具有象征性却意义暧昧的地位。柏克认为，普赖斯对 1688 年的激进解释是悄悄输入对 1689 年革命善后安排这一"伟大(但)……绝非完美的作品"不满情绪的特洛伊木马（Burke 1989，pp. 54—55，2001，p.160；Price 1991，p.191)。但是，在激进派宣称法国人的原则就是 1688 年原则的完善化时，他们就已经在冒险诉诸先例，并以此据理力争。他们没有直接主张人民是政府的基础，就进一步转向讨论这种基础是否已经在 1688 年确立。

种种自然权利论虽然容易被指责为原始主义，但也避免了对宪政历史的执着，并对这种执着提出挑战。尽管这些论点在普赖斯的讲道中并不占突出位

置，但它们既集中体现了法国人的追求，也是柏克和激进派的攻防焦点(Pendleton 1982)。它们用人人都有政治判断的权利来对抗由现有体制、习俗和家庭所体现的历史权威，将论战推进到更高的抽象层面。即便这些论点在法国是为国内的目的提出来的，它们也有普遍的意谓。正如柏克所强调的，抽象的权利主张不言自明地意味着可以适用于所有的国家，而不管具体环境如何。法国大革命因而在本质上是一场国际性意识形态圣战："一场教义和理论教条的革命。它更像那些基于宗教理由进行的变革。传教的精神构成其实质部分。欧洲最近的这样一场革命……是宗教改革"("Thoughts on French Affairs", 1791：Burke 1989, p. 341)。雅各宾派强迫人们采用他们的体系，或者说强迫人们生活在"永远的仇恨"中，力图"对欧洲社会(实施)一次粗暴的破坏"("Letter on a Regicide Peace", 1796：Burke, 1991, p.249)。

以前有些研究者强调，柏克吸取了一种广义的托马斯主义自然法传统(Canavan 1960；Stanlis 1958；Wilkins 1967)。但是，他预见法国大革命将"与这个文明世界的宗教、法律、道德和社会诸方面的所有思想和习惯分道扬镳"("Letter on a Regicide Peace"：Burke, 1889, p.215)，其理由则主要来自格劳秀斯、塞尔登和霍布斯的现代权利理论传统。柏克支持那种认为自然权利与社会生活不相兼容的论断(Burke 1989, p. 110；2001, p. 218)。社会建立在千辛万苦获得的惯例上，那是一种"生者、死者与将会出生者之间"持续不断的社会契约(Burke 1989, pp. 110—111, 2001, p.261)，而自然权利只能通过社会的彻底毁灭才能实现。维护自然权利的革命主张实际上将会重新造成自然状态，那时将要费很大力气才能重建文明生活("Appeal from the Old Whigs"：Burke 1992, p.164)。

柏克还强调自然权利在认知上的不可确定性所包含的霍布斯主义的含义，675 亦即，从纯粹理性不可能明确无误地引申出社会制度。即便是像少数服从多数的原则这样似乎不言而喻的机制，也是"人定法的最粗暴的虚构之一"(Burke 1992, p.164)。惯例和技巧不是理性的推论，也不是"粗鄙"天性的产物，但它们对于我们至关重要；在这个意义上"技艺是人的本性"(p.169)。如果一个国家有幸具有稳定的制度，并受到习俗和先例而非强制的统治，就不应该愚蠢地用抽象原则来妄自菲薄，并因此去破坏那些制度。而且，抽象的世俗理念也与

宗教一样,会成为不稳定的“热情”所追逐的对象(pp. 164, 169, 182)。

1791年,柏克已经看到,法国人在摧毁一切,已经不得不从人的自然状态开始,重新踏上漫长的历史征程。到1795年,这种准无政府状态已经变成“迄今欧洲从未见过甚至从未想象过”的一种政治体制,那些史无前例的制度是“无法用任何公认的道德科学的规则来解释的”。他指责那些“弑君和平”的提议者没有认识到这场战争的“特殊性质”,即它不是基于利益,在这场战争中,敌人是“武装的教义”,是不能用常规的外交手段来对抗的(“Letter on a Regicide Peace”:Burke 1889, pp. 206, 164)。

那些主张极端个人化的自然权利的人强调行使这种权利时个人判断力的素质。对此柏克一直有很大的保留。爱德华·科克爵士和马修·黑尔爵士曾经为英国习惯法辩护,称其精致地体现了说不清的集体历史经验。柏克借鉴他们的观点,用一系列引人注目的意象来为现实的且保存下来的制度(“法团”)和心理特征(“偏见”)的优越性辩护,称其为远远优于个人理性的集体理性的产物(Pocock 1960; Postema 1986,第1、2章)。他的理由部分出于怀疑论的经验主义认识论,部分出于由休谟等人阐释的信念:理性及其产物不能影响我们的情感投入或道德义务。他在第一部出版的著作《自然社会的论证》(1756年)中就曾质疑:“如果所有道德义务的履行……都基于使每一个人都感到其理由清晰可信,这个世界将会变成什么样子?”(Burke 1993, p.11)。在柏克看来,理性设计方案的实用性能不仅不可预料,而且由于不能诱发人民的忠诚,它们的贯彻落实,还会需要实行强制。

柏克捍卫宪政的基本连续性——舍此“任何一代人都无法与其他世代联系起来”,人们会变得“仿佛夏日里的苍蝇”,国教和1689年的宪政安排也会陷入同样的困境。许多激进派追随普赖斯的观点,把1688年视为一次宪政突变,认为当时通过立法规定了(人民有)选择、废黜和建立政府的权利。柏克承认当时也许有这种可能性,但他否认实际发生过这种情况;而且,“它在那个时候没有发生就是一个证据:国民相信它在任何时候都不需要发生”,反而应该保持住那种特别得到上天眷顾的让国王、上院和下院和衷共济的形式(Burke 1989, pp. 145, 68, 2001, pp. 259, 165)。他特别为王室和贵族辩护,认为他们是文化传承的载体,需要有世袭大地产作为“惰性”原则来平衡那些更有活力的能力

676

原则和商业原则。

商业活动将君主制与权威主义父权制家庭之间的旧式联系改造成了君主制政治文化与新兴的家庭观及其美德观之间的紧密联系。家庭是政治及更广范围的忠诚所依赖的那些情感的培育所。柏克否定“普世的仁爱”，因为他相信我们必然“从我们的家庭……我们的邻居以及我们所习惯的故里乡亲开始我们的公共情感”，这“为了登高望远而做的一种初级训练”（Burke 1989, p. 244, 2001, p.366）。只有乡土情感才能产生持久的忠诚，并且最终通过越来越大的联系圈子，把我们与国家联系起来。许多反雅各宾派人士强调纯朴的（效忠）情感的可靠与真诚。相反，普赖斯、潘恩和葛德文所坦承的抽象的国际主义、他们所论证的普世主义、激进派挑衅性地采用的共和主义语言方式（“同志”、“公民”）以及他们与法国人的公开联系，尤其是在战争开始以后，使得反对者将激进主义说成是一种冰冷的信条，是无知、轻率的，并最终会对地方性情感，即家庭情感和爱国情感具有破坏性（*Anti-Jacobin* 1798; Deane 1988, pp. 31, 53ff）。柏克将革命者描写成弑亲的炼金术士在釜中蒸煮大卸八块的父母，或正在穷凶极恶地（甚至猥亵地）闯入王后的卧室。这种描写渗入到民众的效忠意识中，并启迪了一些著名漫画的创作。柏克借此还成功地反衬出英国人对宪政的虔诚，并且在家庭情感与政治义务之间建立了柏克所暗示的联系：“将我们国家的宪法与我们最珍爱的家庭纽带捆在一起”（Burke 1989, pp. 121—184, 2001, pp. 260, 232, 185）。在另外一个层面，柏克用一种以天然情感为基础的大众温情伦理来与理性主义伦理对抗。

尽管《反思法国大革命》对抽象分析抱怀疑态度，但它本身仍可视为对18世纪中期一种流行范式的重申。这个范式与休谟的名字相连，但在柏克看来是得到天意的支持。它关涉的是政治经济体制与一种认识论的关系。这种认识论决定了支持这些体制的那些道德信念与公众舆论的性质与稳定程度。国教（尤其是信奉新教的国教）被认为能够最好地支持这些信念，而一个负责任的（和恰当培育的）政府能够保障财产权和国教这二者。 677

柏克认为，法国国民议会缺乏政治经验、爱好争论、热衷抽象的行政和财政方案、剥夺教会财产等等，这一切破坏了这种始终脆弱的平衡，有可能把政治权力下放给被他语出惊人地称作“猪猡大众”的下层等级。但是，法国大革命绝非

偶然，雅各宾主义是“这个国家里能干的经营者们造这个国家财产权的反”(Burke 1991，p.241)。这些经营者，包括思想和经济两个方面的经营者——哲学家和金融家——策动了革命，前者被后者招募来摧毁欠债不还的旧制度的道义权威。在柏克看来，更糟糕的是，这种新的经济力量致命地威胁着一种无法挽回的道德文化，后者起源于封建习俗，但文明生活以及现代商业社会的发展可能性都依赖于它(Pocock 1982)。教会在维系这些道德标准中的作用至关重要。“有钱人”控制了首都，既保证了自己的债权安全，又削弱了所遭到的道义上的抵抗。出售教会土地来清偿国家债务，这种做法实际上冒犯了18世纪辉格党主流治国术的所有说法，破坏了财产权的稳定、议会对政府预算的控制以及教会用以调控公众道德舆论的那种安全保障。通过发行指券——革命时期的票据信用——既作为一种流通货币，又作为教会土地尚未实现价值的股票，法国大革命将所有的人都卷入了渎圣事业，把每一笔交易都变成一次金融投机。柏克用一个精彩的比喻概括了18世纪人们对那种毫无限制的投机活动的瞬息万变及其在社会、经济和思想方面灾难性后果的惊骇。法国人是“最早建立了一个赌博共和国的人”，他们极力“把法国变成一个大赌桌；把它的居民变成一个赌徒民族；把投机变成生活的全部……把人民的希望和恐惧从日常渠道转向靠运气生活的冲动、激情和迷信”(Burke 1989，p.240，2001，p.362)。由于他的分析出自18世纪的老套话语模式，因此他能够用意象代替论证，将经济学与道德心理学联系起来。但是，在社会现实决定人们感受的地方，通过“投机”和“信用”引起认知上和经济上的不稳定，这可不是俏皮话。

678

柏克深感人类的制度很容易遭到经济理性主义和哲学理性主义的破坏，这使他的怀疑态度比18世纪中期的托利保守主义更令人不安。他认为，社会制度并非以理性为依据。这种见解最终只能求助于一种信念，即社会制度的产生历史，乃是天意的安排。由此就要强调基督教的角色：我们必须假定它的真理存在于“生活中的每一项事务里”(“Fourth Letter... Regicide Peace”：Burke 1991，p. 119)。无论在习俗礼仪还是在教义上，基督教都支撑了欧洲文明。对于一个以理性节制宗教狂热为荣的世纪，雅各宾派是一个令人惊骇的杂种：理性主义的无神论狂热分子。革命战争是无宗教的野蛮与基督教的文明之间的一次对决。

《反思法国大革命》激起了广泛的争论(Burke 1984; Cobban 1950; Pendleton 1982)。激进派难以应对柏克散乱的攻击,于是特别反驳他的两项主张:第一,个人理性的能力,尤其是"猪猡大众"的能力不足以驾驭政治的复杂性;第二,维护个人的自然权利就会破坏现代商业社会和文明生活,使社会回到原始经济,甚至回到霍布斯所说的自然状态。第一个主张从一开始就遭到广泛的抨击;第二个主张则逐渐把激进主义引向社会经济领域。

玛丽·沃斯通克拉夫特的《人权辩护》(1790—1792)和潘恩的《论人权》(1791—1792)是最早的两个回应。他们重申"自然权利"论,以此作为激进派的主导性话语。他们都抨击柏克所谓自然权利和公民权利不相兼容的主张,认为二者远远不是对立关系,"每一项公民权利都以个人原有的某种自然权利为基础",这种自然权利的享用需要受到保护(Paine 1989, p.78)。自然权利是"某种程度的社会和宗教自由,与其他任何人的自由相兼容……而且与那个(社会)契约的延续存在相兼容"(Wollstonecraft 1995, p.7)。

柏克对那个约定俗成的宪法的赞扬是不可理喻的,或是居心叵测的,因为它已被暴力和征服所扭曲——无论是诺曼征服(Paine 1989, p.87),还是更普遍的"反叛……阴谋、欺诈、堕落、迷信等(这些塑造了它)"(Wollstonecraft 1995, p.76)。如果说英国有一个宪法,那它也"不是出自社会"而是通过"对人民"的征服确立起来的(Paine 1989, p.82)。潘恩和沃斯通克拉夫特用他们的进步假说来反对柏克的先例说,试图全面摧毁柏克提倡的对传统制度的尊崇,指斥这些制度其实是"在充斥着愚昧……偏见和最不道德的迷信的黑暗岁月确定下来的"(Wollstonecraft 1995, p.11)。先例——这个"死人统治活人的虚妄假设"——集中体现了自由的丧失。自然状态说和圣经上的起源说确立了人的自由、道德平等与政治平等,每一个时代都与第一代一样,可以"在任何情况下自由地为自己采取行动"。人类是"万众同一";而贵族头衔"是一种矫饰",正如美国和法国先后显示的,不适合已经长大走向成熟的人们(Paine 1989, pp. 55, 77, 89)。

679

世袭的主从关系原则及其作为制度象征的君主制,显然是与自然权利相对立的。潘恩和沃斯通克拉夫特都谴责柏克虚伪地将天然的家庭和长子继承权及世袭财产制度混为一谈,实际上后两者为长子牺牲幼小子女的利益,伤害了

天然的家庭情感:“贵族制只允许有一个孩子,其余的都要被父亲吃掉”(Paine 1989, p.91)。沃斯通克拉夫特认为,财产的集中妨碍了及早结婚;欲望的压抑就鼓励了放荡和调情(Wollstonecraft 1995, pp. 22—23)。

她的论点促进了当时正在展开的有关家庭和家庭内性格培养的政治意义的争论。沃斯通克拉夫特试图用性别与政治道德之间的联系来支持激进主义事业。她在《女权辩护》(1792)中强调家庭舞台及妇女在家中被束缚的角色的政治性质。家庭的结构反映了因不平等而有缺陷的父母关系以及由此造成的子女有缺陷的性格。流行的女性气质模式——柔弱和易受伤害——阻碍了妇女去实现一种充分的角色,甚至不能诱发丈夫对她们的尊重(Wollstonecraft 1995, pp. 142—143)。她还计划在第二卷直接论述妇女要求获得政治权利的主张(Wollstonecraft 1995, pp.69—71)。

但是,这个问题被雅各宾派的反对者和激进主义的背弃者抓住不放。他们强调家庭是培养道德所依赖的天然情感的学校,柔弱的女性气质和女性慈爱是家庭的基础。法国大革命前的性爱放纵和革命后的随意离婚(也体现在沃斯通克拉夫特本人的性爱经历上)被认为是负有通过破坏家庭而导致革命狂乱暴虐的责任(*Anti-Jacobin* 1798)。麦金托什回顾历史时反思:“纯洁是培养家庭忠诚的唯一学校,家庭忠诚是培养父母与子女之间情感、子女之间情感以及通过这些情感培养给予这个可居住世界的全部善意的唯一温床(Deane 1988, pp.53ff; Mackintosh, 1851, p. 119)。

激进派进一步的攻击目标是柏克的华丽辞藻——不仅仅暗示那种对旧制度的支持是一种自欺欺人,是一种语言效果——“禁锢在用一个词儿构成的巴士底狱中”——这是可以通过嘲讽和大白话来消解的(Paine 1989, p.89; Wollstonecraft 1995, p.80)。后来的研究者们也逐渐对这些论战当事人做出呼应,注意到这场辩论的修辞和语言维度(Boulton 1963; Hampsher-Monk 1988; Lock 1985; Smith 1984)。一些改革者对语言符码的政治影响力做了持久的分析,致力于语言改革(Spence 1775a; Tooks 1786)或高效说话的教育(Burgh 1761; Cobbett 1820, Letter I; Priestley 1763; Thelwall 1808)。潘恩用自己的实践对此做出贡献。与威尔克斯一样,他通过自己的语气和内容呼唤和邀请人们加入一个民主的政治话语共同体,从而造就了他的一批听众(Boulton

1963；Philip 1989，p. 118）。

沃斯通克拉夫特虽然在论辩上没有潘恩那么成功，但她对柏克的修辞做了更持久的理论分析，把他对家庭关系和女性柔弱性的维护同18世纪道德哲学中的两个长期争端联系起来。她批评柏克的这样一种主张，即情感可以不经鉴别地等同于道德真理。她将这种说法归入“常识”哲学，斥之为“煽情套话”（Wollstonecraft 1995，p.30）。她一针见血地指出了柏克对优美（平滑、温柔与脆弱）和崇高（粗糙、威严与高深莫测）所做的美学区分的政治意义。把政治美德与崇高连在一起，把家庭美德与优美连在一起，就给一种专属妇女的道德提供了论证。柏克实际上主张：“大自然把妇女造成娇小、滑腻、精致和漂亮的造物，绝没有打算让她们运用自己的理性去获得那种会产生相反的乃至相悖的情感的美德”。他的美学不仅仅有性别区分，而且还维护高洁的严肃与腐败的精美之间的两极区分。基于这种道德观，无论对美还是对妇女，都不可能尊重。沃斯通克拉夫特拒绝这种反对意见：“道德中有美，秩序中有魅力”。她认为，美-道德-尊重的联系只能通过自由来实现，因为不平等“通过损害服从者和支配者的头脑来阻碍美德的成长”（Wollstonecraft 1995，pp.47—49）。沃斯通克拉夫特不仅力图使被贬低的家庭领域政治化，而且抨击有性别歧视的道德审美区分，认为后者再次强化了家庭对“柔弱”女性的束缚。广而言之，她的论述是寻求一种共和主义的努力的一部分，这种共和主义应与现代有文化的、有礼貌的、商业的环境与情感相一致，应承认私人领域对公共领域的贡献和家庭对政治人格的建构作用。 681

在回应柏克所谓个人理性不能提供充分的精神动力和认知的主张时，激进派首先要求正确地理解政治需求，否认政治需求是复杂的。与理性自然神论者对宗教神秘主义的攻击（当时有些论著被再版）相类似的论述也被用于反对政治“神秘”主义的捍卫者。激进派认为，教士的权术与国王的权术相互支持，都求助于同样的制造迷惑的思想手段。他们制造出复杂的假象，并声称自己的专门技艺能够驾驭这些复杂现象。激进派也在街头通过嘲弄方式揭示这一点（Eaton 1793—1795；Spence 1793—1795）。

第二个争论涉及民众的“启蒙进程”。乔尔·巴洛宣称：“法国大革命唤起的探究精神……正在刺激人民去寻根问底，还将会经常地引导他们去寻求补救

办法”(Barlow 1795)。潘恩认为,从美国散发出来的政治真理之光就像太阳一样,人们只需看到就知与黑暗不同(Paine 1989, p.120)。激进派可以被视为一批世俗狂热者,他们坚信理性信仰本身就能把他们从历史条件中解放出来(Pocock 1989, p.26)。柏克自相矛盾地既否认又担心的正是这种可能性。

葛德文的《政治正义论》(1793)提出了最理论化的主张:个人理性确实能够实现个人乃至社会的解放。该书的目标读者不是正在激烈论战的俱乐部——在当局和以“教会与国王”为名的暴徒* 尚能容忍时,这些俱乐部阅读和讨论潘恩和赛华尔的著作——而是持理性主义文化的神学和都市边缘人群(Philip 1986, ; Thale 1989)。由于该书先后 3 版做了重大修改,至今人们甚至对该书的核心观点是什么都有争议。葛德文提出的适用于政治正义和私人美德二者的标准是“最大数量的快乐或幸福”(Godwin 1976, pp. 76, 185)。他支持一种严格的行为功利主义,据此所有出自承诺、家庭职责以及诸如婚姻和政治社团等常规制度的义务都不堪一击。但是,这项原则还伴有另外两项很大程度源于他的不信国教背景的原则,并经常与它们处于紧张状态。一项是绝对的真诚老实义务,另一原则是“一个人的个人理智上的确信才是使他有义务采取某一类行为的唯一正当原则”(Godwin 1976, pp. 311, 208)。葛德文极力协调这些原则,宣称后两项原则是实现功利最大化的必要手段。当时的社会依赖着各种各样的动机——习惯、顺从、不愿冒犯,恐惧——所有这些都阻碍了人们对行动采取理性的审视,否则单凭这种理性审视就能增加总体的功利。

682

正是在说明利他功利主义算计的可能性时,葛德文从最广泛的角度,主张理性具有超越个人经验背景的能力。他支持经验主义官能心理学的观点:理性不能激发行动,只能对各种经验做比较。但是,我们“能够在想象中走出自我,成为不偏不倚的观察者”,将我们自己的感觉与别人的感觉加以比较,甚至为了追求最大的幸福而放弃我们自己的幸福(Godwin 1976, p.381)。理性若能获得充分的想象力,就能让我们跳出自我,让社会建立在对“什么会导致普世仁爱”的个人判断上,而不是依赖于规则、权威、习惯或有限的情感。“博爱”变成

---

* 以“教会与国王”为名的暴徒,指 18 世纪英国伯明翰发生的多次烧抢著名不信国教者住宅的暴乱参与者。——译者

了反雅各宾派的宣传说教所喜欢攻击的一个靶子，因为它宣称"对全人类的仁爱，却缺乏对每一个人的情感"(Burke 1889, p. 537)。

葛德文最初的确倾向于这种观点。在他看来，正是柏克所赞扬的习惯和情感对激发行动、"把个人的美德变成习惯"的决定性作用(Burke 1989, p.158, 2001, p. 252)，阻碍和排除了理性反思的干预、个人判断力的发展以及社会进步。葛德文批评所有不是出自于自觉和持久的个人信念的集体活动，甚至对戏剧和乐队表演也持严重保留态度。由于预言了"政府的(最终)安乐死"，他常常被追溯为现代无政府主义的开创者(D. Miller 1984; Woodcock 1963)。但是，历史地看，他更应被视为利用一种世俗化的理性主义新教来建构一种进步共和主义理论，其中的动力不是潜在地受制于外部社会经济力量的那种动力，而是理性自省和修养所产生的个人的和理想主义的动力。 683

葛德文认为，若使用得当，对最大幸福的追求甚至会导致一种把财产视为纯粹管理的概念，这种概念不能(而且最终也不会)被用来反对人们拥有财产，因为拥有财产将增加幸福总量——至少在拥有基本财产方面有一种平等趋势。现有的财产权组成了一个体系，"借此一个人能获得处置另一个人辛勤劳作的产品的权限"(Godwin 1976, p.711)。葛德文加入一些激进派的行列，驳斥所谓工人——甚至在现存条件下也能——受益于商业和高雅社会的兴起的说法。虽然经济和政治转型可能有很大的优越性，但他一贯认为，这应该出自一种信念："舆论革命是达到这种无法估量的好处的唯一手段"(Godwin 1976, p.716)。葛德文绝对排斥暴力变革，这就使他站到威廉·皮特首相一边，转而反对他的激进派盟友赛华尔和伦敦通讯协会，同时也预示了他日后会越来越以柏克的眼光来看待"现实事物"的价值和细微差别(Godwin 1796; Kramnick 1972, pp 124ff)。

五、激进的政治经济学

激进派一直被人指责破坏财产权。而财产权的稳定乃是这个不断进步的商业国家的关键支柱。约翰·里夫斯借助当局的一些帮助，通过他在1792年成立的"摆脱共和派及平等派、维护财产和自由协会"，煽动对"铲平"的担心。

这个问题也成为“王冠与锚”协会*以及其他民间保皇派协会的一个关注焦点。它们用文章、诗歌和漫画将法国人没裤子穿、吃青蛙的悲惨的平等主义与有产者社会给予被理想化的善良民众的好处加以对照：“愿古老的英国永远拥有欢欣与快乐、自由与财产，但不要平等”。[1] 穷人被大量的小册子和讲道所包围，其中特别包括汉娜·莫尔的作品。她强调秩序的好处、“知足的理由”以及不稳定甚至会对哪怕有一点点财产的人造成的危害（Hole 1991；Pedersen 1986）。

684 指责自然权利威胁新经济秩序，似乎针对的是主张农业平均主义的激进派的著述（Chase 1988，第1—3章）。阿伯丁大学教授威廉·奥格尔维援引洛克来论证他的观点：甚至在（现代）社会里，始终有一种“享有与他人同等份额土地的自然法权利”，每一个国家都应保障每一个公民享有这种权利。尽管他承认事实上只有在原始经济中才能确保这一点，但他希望，“若有可能的话”，借助某种倡简戒奢的社会怀旧心理，将这种权利与文明时代的秩序和优雅结合起来（Ogilvie 1781）。

奥格尔维成功地强调了自己思想的纯粹思辨性，但这些思想被手工业者托马斯·斯彭斯运用时就变得因具有颠覆性而闻名，引起人们来关注作者及其目标读者对社会地位的政治敏感（Spence 1793—1795）。斯彭斯认为，生存权需要有一种占有足够财产的自然权利，因为“不依靠土地及其产品就无法生存”（Spence 1982，p.1）。与18世纪90年代的许多激进派一样，在斯彭斯看来，关键问题是人身权利和财产权利的关系，这集中体现在所谓基于人身的普选权将会侵犯现有选民的“财产”的说法上。正如他在法庭上对法官所说：“法律是由财产决定的；一切都为了财产。于是，人们毫无疑问地只能是这些财产的附属物”（Spence 1982，p.98）。斯彭斯设想了一种以农业为主的社会（被称作“鲁滨逊岛”或“斯彭斯岛”）。该社会以教区为单位，各教区是各自的地主，保障每一个人都拥有在自然状态下他们所能要求的那种数量的土地（Spence 1982，pp.54，104）。令人惊讶的是，在一个版本中，教区的管理者由妇女担任（Spence 1982，p.46）。

---

* “王冠与锚”是伦敦的一个酒馆名称，维护财产和自由协会在这里成立和聚会。该协会有许多分支协会。——译者

1 未署名的保皇派传单，大英图书馆，Add. MS 16922，f.45。

与奥格尔维一样,斯彭斯的思想里有美德共和主义的因素,而且在携带武器的普遍权利里有哈林顿主义的回声(Spence 1982, p.88)。与奥格尔维一样,斯彭斯只能用下列论断来反驳经济原始主义的指责:斯彭斯岛的访问者会惊讶地发现,“看不到无政府状态、游手好闲、贫困、粗鄙以及我曾偏狭地认为一种可笑的平等方案会产生的自然后果……有的只是秩序、勤劳、财富和辉煌”(Spence 1982, p.81)。虽然斯彭斯在下个世纪的影响激发了真正反叛的政治学,但他的农业平均主义能够解释为什么他在18世纪90年代会被边缘化(Chase 1988, chs. 3—4; McCalman 1988, ch. 5)。

当时,城市、商业和原始工业化的基本环境使得激进派开始考虑的不是回到昔日社会的呼声,而是新兴社会的潜能。潘恩最初持有传统共和主义对商业的那种保留态度,现在则与普里斯特利、麦金托什、葛德文、约翰·米勒等人一样看到了其中蕴含的平等化和解放的力量,这种力量将摧毁贵族特权并抑制战争(Clayes 1989b, p. 46; Godwin 1976, p. 791; Mackintosh 1791, p. 136; Millar 1806, p.271)。虽然激进派越来越接受商业体制的这些方面,但他们也逐渐意识到商业和制造业也产生出自身特有的不平等。对这个问题的关切在自然权利和市民社会的话语中得到不同的伸张。 685

潘恩和赛华尔两人都力求在自然法的范围里来阐释一种持久的自然财产权,同时避免由此引出农业平均主义对发达的交换经济及其所依赖的财产权的威胁。赛华尔(1796)援引洛克和斯密来论证,一个复杂的雇佣劳动经济既不承认工人原始的土地权利,也不对他们当下的劳动给予公正的报酬。这就比潘恩走得更远,力求使劳工能分享利润。潘恩在《论人权》中主张重新分配现行税负,还只是出于要求公平的直觉。但是,他在《地权正义论》(1797)中开始支持赛华尔的建议:给所有失去天然土地权利的无财产者以金钱补偿。两人还主张,无财产者对私有财产(不是个人的,而是“社会的效益”)——土地或其他财产——所产生的增值财富也有一份权利(Claeys 1989b, ch. 8; Hampsher-Monk 1991; Philip 1989, pp. 84ff)。

就在赛华尔和潘恩试图使激进的自然法适应新经济之时,苏格兰斯密学派和市民社会学派也有一些激进的探讨。当政治经济学的总体关注焦点与激进的自然法理论发生冲突时,其中的市民社会因素还是会促使学者关注社会经济

变革对个人道德和性情影响，这集中体现为亚当·斯密就愈益细密的劳动分工对人的伤害作用所表示的担忧。劳德戴尔勋爵和杜格尔德·斯图尔特都主张，以机器取代人将能减轻这种后果，把“更高贵的需要勤奋和才能的部门”留给人来做。但是，正如劳德戴尔指出的，机器生产的运用依赖于对分配后果十分敏感的需求，从而引出贫困问题以及对具有再分配性质的税收的需求（Hont 1983, pp. 310ff）。

约翰·米勒坚定地从市民社会学派出发来考察这些问题。他的《等级差别的起源》(1771)试图对家庭活动、国民经济和政治做出一种综合理解，以回答有关私人方式与公法之间互动的市民社会问题。作为格拉斯哥大学法律教授和致力于改革的“人民之友协会”会员，米勒对国家机器的发展（似乎与商业经济的发展相伴随）一直保持着公民关注。在四处弥漫的契约关系中，他发现了一种新的“独立”意识以及初看起来属于政治方面的主张。尽管最初对汉诺威王朝的政治状况颇感骄傲，但皮特在与下院对抗中的崛起、1784 年选举时的“金库影响”、战时经济所助长的腐败等，促使米勒重新审视斯密和休谟对法治与政治自由二者差别的漠视，并提议对选举权做重大的扩展。但是米勒始终对改革持悲观态度，在传播“独立”意识的市场交换的普遍氛围中，他看到有一种机制，正在将算计的个人主义散播进家庭——家庭本是政治生活所仰仗的那种无私美德的重要储存室（Ignatief 1983a, pp. 336ff）。后来在回顾 18 世纪的道德哲学和政治哲学时，柯勒律治与黑兹利特等许多人都表达了这种对算计理性对情感的影响的担心（Mackintosh 1851）。对政治经济学解决社会困扰方式的长期怀疑导致了一种保守浪漫主义的兴起（Deane1988，第 3—4 章；Morrow 1990，第 2 章）。

686

但是，类似的分析会沿着不同的方向展开。《克里托信札》可能出自米勒的学生、也是米勒传记的作者约翰·克雷格之手。该书力求对劳德戴尔对需求不足的担心和米勒对个人不平等的政治后果的担心做出回答，并确认了在具有再分配性质的遗产税基础上建立一种激进辉格派政治经济学的可能性。克雷格使用休谟的联想原则来说明财产权的地位，旨在强调它们在遗产继承这一点上的脆弱，并极力主张这种税收对财产稳定和期望稳定不会造成伤害（“Sidney”[Craig] 1796, esp. letters 9—15）。

这里所讨论的人物都是公认的政治思想家，但18世纪90年代政治思想的种种表达形式修正了把“政治论文”看作是某种系统的论证结构所特有的文体的通行观念（Epstein 1994）。丹尼尔·伊顿（在其喧嚣的杂志《猪食》上）以及“公民李”都兴高采烈地胡乱引用古今学者的话当作激进的“语录”，完全不顾理论的逻辑或作者的原意。通过破坏辉格党的正统理论来支持激进的平民政治要求，这样的做法暗示着这些要求是被包容在主流政治价值体系中的，但嘲弄讽刺、反解辞书、对柏克赋予他们的猪猡身份的热烈欢迎，所有这一切都带有起哄胡闹的意谓，暗示着一种反文化开始卷土重来。现在有一些学者使用“修修补补”的概念来描述这些努力（McCalman 1988; Paulson 1983）。至少在一个个案里，亦即在布莱克的那种深奥的激进主义里，有一种有意“从外面”另建理论的尝试，旨在打破传统的和“霸权的”话语（Mee 1992, p.8）。“我要么创造一个体系，要么被别人的体系所奴役/我无须推理和比较：我的事情就是创造”（Blake 1927, p.564）。但是布莱克的反动诉求是个人化的，确实是预言式的，其政治意义是有争议的（Pocock 1987, p.21）。 687

相反，被隆重推出的诸如伦敦通讯协会等平民组织的“汇编”、“记录”和“通信”则属于一种具有新的意谓和不可否认的公民性质的文体（Thale 1983）。这种“电子”通讯（用一个流行新词）的存在和便利，能够将迄今尚未政治化的、分散的民众联合起来，因此受到广泛的注意。激进派亲身或通过文字聚在一起，把国家政治当作完全受制于广泛的“公共舆论”的事物来辩论。正是在这种行为中，激进派既定义了自己，也改变了自己以往的忠诚反对派立场。

688

第二十四章　观念学与社会科学的起源

罗伯特·沃克勒

一、现代民族国家的发明

18世纪晚期的美国革命和法国大革命都有关于宪政原则的高调辩论作为先导并一路伴随。迫在眉睫的立法工作使得实现哲学理想具有了紧迫性。自然状态和社会契约的概念早就被贬斥为甚至不能解释最原始联合体的错误观念，但是在这两个远隔重洋的大陆上原有的政府形式被推翻时，美国和法国的现代共和主义立法者们使这类抽象概念显得可以信赖，仿佛通过他们的努力就可以重获一个人间天堂，自古罗马共和国寿终正寝以来才出现的大型持久的共和国的第一批获得自由的公民能够追求真正的自治了。与17世纪40年代内战时期的英国相似，在1787年前10年的美国和1789年后的法国都出现了一批经典著作，有些是由政治领袖或重要公众人物撰写的，每一部作品都力图为有待诞生的公民制度规划一条新路。它们包括潘恩的《常识》(1776)、汉密尔顿、麦迪逊和杰伊的《联邦党人文集》(1787—1788)和法国西哀耶斯的《第三等级是什么?》(1789)、孔多塞的《人类精神进步史表纲要》(1795)。当这些文本展望未来和阐释所面对的险恶环境时，它们也借重稍早启蒙运动的作品。这些革命时期的小册子和论文常常汲取启蒙作品创造的术语或关于法律与正义的论述。新大陆的第一个共和国通过授权批准确立了联邦宪法；法国创建了新的社会秩序，不仅摧毁了政府而且摧毁了整个旧制度。这两次革命都在启蒙运动最核心的学说中特别选择了孟德斯鸠的民主共和国观念和卢梭的人民主权理想。689 对于以最令人瞩目的形态流行至今的现代国家的形成来说，尽管还有其他方面

的借鉴和资源，但上述学说所启示的公民意象以及实践它们所必需的制度是最核心的。

当然，与现代国家相关的制度和核心观念并非完全缘于18世纪晚期的政治大革命。它们在很大程度上要归因于以前和以后的历史发展——以前包括15、16世纪status（状态）和civitas（城邦）的语言向état（法语：国家）或state（英语：国家）的现代术语的转变（Skinner 1989）以及16世纪在限定疆域内被称作"国家理性"（raison d'état）的霸权统治的确定（Foucault 1991）；以后则包括19世纪意大利和德意志追求统一的民族主义运动、影响英国和美国公共政策方向的金融和工业进展以及世界各地政党和政党执政的发展。在说明现代国家的理论起源时，谁也不能忽视16世纪晚期博丹和17世纪中期霍布斯所阐述的主权观念以及霍布斯对代表制的说明。但是，自18世纪末，现代国家还需要至少一个在这些先行学说中没有的建构原则。除了要建立对自己臣民的统一统治外，真正的现代国家还独特地、即便不是绝对普遍地，进一步要求所有受其管辖的人们应自己团结起来，他们应该用一种共同的身份认同组成一个在道义上休戚与共的民族。霍布斯在他对国家的拟制人格的描述中曾经设想需要一个统一的主权者，但是他没有设想过委托那个权力的臣民大众可以具有一种自身的集体性格。除了他在《利维坦》（1651）第16章勾勒的代表者的统一这一观念外，现代国家一般还要求，被代表者应该也是一个道德人格，与国家的政治统一同步的应该是所有臣民的团结，因此在现代主权的架构上应覆盖一个古代中世纪通用的"法人人格"概念，体现为由一个共同目标联系起来的公民们的"国家状态"（status rei publicœ）。虽然现代国家继承绝对主义君主制的方式，只用一个声音说话，但它很少遵循博丹或霍布斯设定的路线采用君主"城邦"的形式。相反，它在观念上是启蒙时代的发明，在政治上是美国革命和法国革命的创造。众所周知，在潘恩所采用的孟德斯鸠的语言中，自18世纪晚期起，现代国家就其主要面貌而言是一个民主共和国——潘恩曾借用这种语言将美国描述为放大了的雅典。现代国家带有用黑格尔表述"国家"（der Staat）概念的语言来表达的赫尔德的"民族"（das Volk）观念的基本属性。 690

就法国以及欧洲和拉美的诸多共和国而言——世界许多地方也纷纷追随，由此观之，这个世界的政治话语是在18世纪形成关键架构——现代民主国家

本质上就是民族国家，民族性被定义为政治上的国籍，政权被认为应表达民族的意志。这种成就在很大程度上应归因于拉法耶特起草的《人权宣言》的第三条。按照这一条的规定，民族（国民）是全部主权的来源。但这种成就或许更多地应归功于西哀耶斯神父的努力。他在 1789 年 6 月 17 日成功地引导了把三级会议变成国民议会的决议，两个多月后《宣言》对此予以背书。人民代表把自己从奉国王命令而召集在一起的代表集体改造成了一个由代表国民意志的代理人组成的一院制政治体系。即便法国国王还待在王位上，代表整个民族的人民代表已开始行使主权。由此，法国大革命时期的民族国家——在很大程度上是西哀耶斯的发明——以一种与启蒙运动的世界主义相悖的精神，把人权与国民主权结合起来，通过把人权界定为只有国家才能实行、只有国家的成员才能享有，从而为现代民族主义大开绿灯。正如汉娜·阿伦特在《极权主义的起源》中指出的，自法国大革命起，民族国家的一个特点就是人权与公民权的合而为一（Arendt 1958, pp. 230—231；参见 Hont 1994a；Wokler 2000a）。

二、法国大革命期间社会科学的创生

如果说《第三等级是什么？》可视为现代民族国家的主要蓝图，那么这一著作也预告了一门新社会科学的发展。按照 1793—1794 年恐怖时期结束后一些人的解释，这门社会科学将会诋毁自国民议会的建立起以法国人民的名义展开的政治运动。迄今尚未查到在 1789 年 1 月这本小册子发表之前有使用“社会科学”这个术语的记录，但是西哀耶斯在使用这个新术语时似乎对他在这部政治论著中所做出的这种概念创新毫不在意。“社会科学”（la science sociale）这个措辞只是出现在《第三等级是什么？》的第一版中，西哀耶斯其实不觉得他的这个新词有什么了不起，在以后几个版本中用“社会秩序的科学”替换了它（Sieyès 1970, p.151；参见 Head 1982）。他要表达的意思似乎不仅对于他自己而且对于读者都很明白，因此不论他用哪个词都没有引起读者的评论，因为他们显然正确地把握了他的意思，无非就是法国第三等级要摆脱所有的特殊利益或派别利益、代表整个民族来付诸实践的社会秩序原则。在《第三等级是什么？》发表几个月后，西哀耶斯在与艾蒂安·迪蒙交谈时回顾了自己在这本著作

中的目标和成就。他表示，政治学是一门他确信已经由他完成的科学(Bénétruy 1962, p. 399)。他本应该对社会科学说同样的话，因为他曾经设想，在他的鼓励下，法国的政治体系将能够把他本人在理论上开创的社会科学付诸实践。他已经阐述了社会科学的基本原理以确保它能公开实施，从而变成现实。

接下来可以查到的是，"社会科学"这个词出现在1791年皮埃尔·路易·拉克雷泰勒的《人文知识的创立》、同年12月多米尼克·约瑟夫·加拉致孔多塞的小册子以及孔多塞本人1792年1月提交的《关于普通国民教育组织法令的报告与方案》。"社会科学"这个词很可能是在1789年到1792年政治文献涌现时期开始在某种范围流行；这些年尚未发现其他使用这个术语的例子。但是，就上面已查明的最早例子而言，有两点特别值得强调。首先，以上确认的作者都是短命的"1789年协会"的成员。该俱乐部是为纪念法国大革命爆发和确保法国社会重建的成功而组建的，1791年俱乐部因内部分裂成代表各种不同国民利益的派别集团而解散。而这种分裂正是西哀耶斯曾极力防止的。其次，这个术语最初的使用者在说到"社会科学"时有点与其他人文科学混为一谈，例如，在拉克雷泰勒的用语中与"道德科学"或"政治科学"混用，在孔多塞的语言中甚至与"社会艺术"混用。孔多塞在他草拟的1789年协会发起书中表示，这种科学的目的是基于流行的"道德和政治科学"、通过宪法改革来促进政治稳定(参见 Baker 1964; Iggers 1959; Senn 1958)。 692

加拉假设，孟德斯鸠的分权概念和卢梭的人民主权观念等政治原则若被开明国家付诸实践就将会变成社会科学的构成原则。孔多塞则认为，社会科学是被包括在"道德和政治科学"以及一般的人文科学里面的，旨在以物理科学为模式来加以推进，进而把在法国宪制巨变所创造的政治条件下的这种社会变革和教育改革变成真正科学的改革。在现代国家建立之初的政治大爆炸时期，"社会科学"在最初的文字表达中是作为大体等同于一般政治学的术语出现的，并无另起炉灶之意。到19世纪初，当这个词在法国已经相当流行，在英国也即将变得时髦时，德斯蒂·德·特拉西在《孟德斯鸠〈论法的精神〉的评注》中写道，在法国大革命初期建立新秩序的过程中，社会科学就意味着新政治学(Dustutt de Tracy 1819, p. vii)。

在经历了雅各宾派的兴衰及恐怖统治之后，“社会科学”这个新术语将要在1795年经历一次米歇尔·福柯从整个人文科学的角度所宣称的认识型断裂。1795年被福柯称作概念断头台之年，标志着古典时代向现代的转变，仿佛人们只有在掉了脑袋以后思想才能转变（参见Foucault 1966, pp.238, 263）。福柯开辟了近年对18世纪90年代观念学派的研究，而且特别关注民主派、革命者、恐怖分子以及观念学等词汇涌入欧洲政治话语的那十年，但他的主要论点总体上缺乏说服力，至少是因为他引用的例子往往与他所谓的转折之年有数十年之遥。如果他能集中考察“社会科学”的实践与术语，那么他对法国大革命进程中相对突然的认识型变化的说明会有更大的可信度。

693

1795年夏秋之际，国民公会做了规划，11月由督政府设立了国家科学与艺术学院，由此开创了一个塔列朗在1792年就提议的科学院。甚至更早在孔狄亚克的科学整合设想中就对此有所预示，孔多塞的教育纲领也有同样的设计。该学院内设立了包括6个组的“道德与政治科学部”，其中第三组称作“社会科学与立法”。这个名称规定了社会科学与立法结合，而且西哀耶斯和加拉入选其他组，后来拉克雷泰勒入选其他部，这些情况似乎应该使福柯的认识转型概念就“社会科学”而言变得失色不少，因为至少那些已经熟知的人物中的幸存者已经做出清晰的表达。但是，1795年后，“社会科学”这个说法开始逐渐获得一种新的意义，因与政治学和立法脱离而非结合而变得越发具有爆炸性。自福柯所说的一般人文科学的“奇迹之年”起，这门社会科学就开始获得了保持至今的作为研究现代性的核心学科的意义。

法国大革命期间的几度尝试成为热月9日（1794年7月27日）政变后国家科学与艺术学院的创立的先声。那几次尝试都力图改革旧制度时期的科学院和推行全国公共教育方案，沿着40多年前狄德罗和达朗贝尔为《百科全书》设想的路线，把传播知识作为促进幸福、美德、进步和繁荣的核心手段。孔多塞在青年时代是达朗贝尔的门徒。正如他的导师（达朗贝尔）在法兰西学院担任常务秘书一样，他也担任了法兰西科学院的常务秘书。1774年，他设计了一个把法国各省科学院与巴黎的相关中心联系起来的方案，希望借助这种网络促进科学交流、合作研究，进而最终振兴整个国家的公民生活与文化。孔多塞对这个目标的追求，不仅来自《百科全书》的启发，也受到孔狄亚克著述的鼓舞。孔狄

亚克在《体系论》(1749)等著作中努力制定一个涵盖所有科学的统一纲要。18世纪90年代初期，与法国大革命的其他任何人物相比，秉持这些启蒙理想衣钵的首推孔多塞。米拉波侯爵在1791年去世前也曾鼓吹将科学院改革作为类似的促进教育方案的一部分，同年9月塔列朗也曾设想，作为更宏大的公共教育计划的一部分，建立一所“国家学院”，在全法国征募教授来充当继承《百科全书》事业的第二代“哲人”。 694

塔列朗曾经对孔多塞1790—1791年发表在期刊《公共人类图书馆》上的教育改革备忘录做了细致的笔记，但是由于1792年春法国对奥、普宣战，对两个方案的审议被推迟了。由于1792年秋季立法议会终结和国民公会取而代之，1793年8月国民公会取缔了巴黎所有的学院，这就使审议继续推延，而且变得复杂。只是到了热月之后，这些方案才再次受到政治审查；到1795年夏季，孔多塞所建议的新型多学科科学院结构，尽管以塔列朗的名义提出，才非常具体地落实，包括成立有6个组的道德与政治科学部。1798年，第三组的一个成员，后来曾任拿破仑·波拿巴的第二执政的康巴塞雷斯，发表了文章《论社会科学》。这可能是第一篇公开发表的在题目中含有“社会科学”这个词的文献。按照他的设想，这个学科将包括一门利益科学，即政治经济学，一门权力科学或立法科学，以及一门情感科学，即伦理学。

但是，把“社会科学”这个说法变成一个新概念，并非孔多塞或康巴塞雷斯所完成的。使之成为可能的，是在“道德与政治科学部”内占据了知识优势的第一组。第一组致力于感觉与观念的分析，即由德斯蒂·德·特拉西和卡巴尼斯领导的所谓观念学派(*idéologues*)的特定领域。他们的优势地位结束于1803年，当时第一执政拿破仑解散了这个部，从而展示了一种更坚决的推行知识变革的方式。观念学派的集体力量及其科学活动的一致性在很大程度上得益于赞助体系。他们基本上是在他们的主要庇护者和开创者西哀耶斯神父的庇护下被挑选出来的。与乔治·居维叶男爵通过任命、甚至操纵任命自己偏爱的人选进入该学院的数学和物理科学第一部相似，西哀耶斯也通过支持观念学派和他在巴黎郊区奥泰尔村主持的社交圈子的一些人成为第二部的候选人，即便不是完全控制，至少能够决定法国社会科学在起步阶段的方向。 695

作为现代民族国家的主要设计师和“社会科学”这个说法的发明者，西哀耶

斯通过对国家科学与艺术学院人选的提拔或支持，也成为观念学的教父。观念学派进入第二部后，在西哀耶斯的支持下，立即试图规划一门研究人性的新科学。这门科学将更深地植根于研究人的精神的心理学和研究人的身体的生理学，而不是出自把"社会科学"视为曾经有过的政治技艺的概念。德斯蒂·德·特拉西在共和4年花月2日(1796年4月21日)向道德与政治科学部提交的有关这门研究观念如何形成的科学的备忘录。该文发明了观念学(Ideology)这个词。这个词也是按照类似的模式创造的。德斯蒂·德·特拉西声称，这个源于希腊文eidos的观念学是真正研究思想的科学，而且，它准确地表述了他们小组对观念和感觉进行分析的宗旨。因此它不同于思辨知识，正如天文学不同于占星术。它的目标是清除在我们的道德科学和政治科学中多少世纪积累的偏见。后来马克思主义者把它(此处在中文译为"意识形态"——译注)描述成伪科学的"虚假意识"，把偏见界定为"意识形态"这个术语的指谓，从而颠倒了德斯蒂·德·特拉西的本意。托马斯·杰斐逊在1816年致约翰·亚当斯的一封信中坦诚相告，他觉得德斯蒂·德·特拉西的《观念学原理》空洞无物。杰斐逊热烈赞扬他后来那本《〈论法的精神〉评注》，其原因之一是杰斐逊认定作者在这本书里支持他的政治偏好和教育哲学(Jefferson 1999, pp. 295—296)。但是，杰斐逊没有注意到，德斯蒂·德·特拉西的主要兴趣在于把观念学作为适合后雅各宾时代的唯一社会科学来推销。

三、观念学派及其对政治的不信任

观念学派深知恐怖统治的可怕教训。而且，在1793年宪法之后，他们不太愿意像前辈那样伸张危险的平等主义的自然权利学说，而更愿意捍卫人类只能在社会中享受的权利。他们对"1789年协会"追求的那些革命纲领的批判性质不以为然。他们确信，革命本身造成的社会动乱问题与有抱负的国民议会代表眼中的旧制度的专制主义一样触目惊心。全盘的宪制改革被证明与其要治疗的疾病一样有害，因为它是治标不治本的猛药，只是引发了政治暴力，却没有导致社会变革。在他们的身上以自由主义气质为主，他们的世界观与他们前辈的反教权主义一样基本上是世俗的，但他们持有的新的社会科学概念更重视历

696

史，更保守，也自认为更坚实地置身于真实经验的具体世界。

与观念学派中的多数人一样，德斯蒂·德·特拉西本人倾向于共和主义，但他对革命暴力的后果忧心忡忡，胜过他对宪法原则的偏爱。1798 年，在撰文参加学院以灌输道德为题的有奖竞赛时，他鼓吹用强硬的、甚至压迫性的警察力量来阻止公众舆论的堕落，最终恢复传统价值观。观念学可能是一门真正的科学，但无论对它的需求，还是推行它的手段，都使它显得像一种宗教的世俗替代品。实际情况正如德斯蒂·德·特拉西所愿：道德与政治科学部逐渐认识到自己不仅应承担教学责任，还应承担政治咨询责任，例如对政府的济贫和扶养孤儿政策提供咨询，从而用社会科学来达到与数学和物理科学部相媲美的成就——后者颁布了以米为单位的度量制度，并成功地获得政府认可。观念学派可能感到挫败的是，他们发现，通过物理学家的努力而非社会学家的努力，孔狄亚克的语言和符号哲学能够产生更大的社会影响，因为物理学家依据这种理论促成将旗语信号手段用于跨海峡通讯。但是当督政府内政部启动中学课程改革时，只在国家科学与艺术学院挑选个别人员参与，而不请教它的各种委员会，对此观念学派不应感到惊异。社会科学专家和有抱负的咨询顾问遭到冷落，这不是第一次，也不是最后一次。有一些人试图避免在制定公共政策时被边缘化——当他们组成一个知识阶层时边缘化会被视为理所当然——因此表现出对拿破仑在 1799 年 11 月政变的支持，然后开始为新政权服务并得到新政权的赏识。

在从事历史研究的第五组，聚集了第二部政治上最保守的几个人，其中包括德利勒·德·萨勒、夏尔·莱韦克和德·拉·布勒纳莱利。在德利勒·德·萨勒身上，保王主义胜过共和主义。他在革命后号召恢复宗教批准程序来支持民法的权威性。当时他对学院内的观念学派颇多怀疑，因为他认为他们是无神论者。他与莱韦克一起质疑那些认为第三等级在法国历史上具有持久重要性的民粹主义论述。布勒纳莱利则竭力证明，凡是热烈拥抱无套裤汉或整个平民阶层（无论这个乌合之众是否能被界定）的议会都不曾表达过国民的公意。据莱韦克说，18 世纪法国的共和主义不仅很难找到中世纪的渊源，其实也没有可信的古代先例，因为斯巴达的政制实际上是贵族统治，而不是平等主义制度，而雅典的民主制表明本身并不稳定，而且很容易滑向僭主制（Staum 1996，

697

pp. 145—149)。

这些历史学家不愿意接受甚至不能理解观念学派的一些哲学和心理学预设,但是他们在政治上与主宰着道德与政治科学部第一组的那些明星有明显的相似之处。他们对抽象的人民概念的敌视不亚于观念学派对形而上学理想的敌视。他们持反乌托邦立场,对平等和民主的幻想冷眼相对,对先例论也像观念学派对第一原理的错觉那样持怀疑态度。他们确信,革命之所以沦为无政府状态,乃是缘于哲学对法国历史真实情况的误解。他们对被他们视为伏尔泰和卢梭的武断思想毫无敬意。他们认为,伏尔泰和卢梭一起给法国大革命的阴谋家们提供了许多启示,从而促成了其中一些最恶劣的过激行动,这不仅指革命中的暴力,而且也指革命中对人权的宣示。观念学派及其在该学院的战友觉察到自己实际上疏远了他们所熟悉的启蒙时代所有杰出的政治理论,特别是那些用所谓自由、主权以及其他与国家相联的乌托邦价值的抽象语言所表达的理论。

或许,最重要的是,观念学派力求通过追溯物理根源来科学地解释精神和698 道德现象。这项任务特别适合他们之中受过统计地理学专业训练的那些人,例如康斯坦丁·弗朗索瓦·沃尔内。他是道德与政治科学部第一组的创始成员。他在那里地位突出,不仅因为他是观念学派和奥泰尔圈子的成员,而且因为他在政治上曾是督政府的候选人之一,后来还担任拿破仑的统计局局长。稍早时,国民公会内政部资助出版他的《自然法——法国公民问答》(1793)。他在书中描述伦理学时没有使用旧的宗教语言,也没有用表达新获得的自由的语言,而是把它说成“一门物理的和几何的科学”。他偶尔提到每个人拥有自我保存的“平等权利”,但他坚持说,一般而言,权利不是来自社会契约,而只能出自“人类组织固有的物理属性”(Staum 1996, pp. 121, 174)。皮埃尔·路易·勒德雷尔是科班出身的律师,但也和西哀耶斯、塔列朗一起被选入研究政治经济学的第四组。他在文字作品和公共演讲中都坚持认为,政治学和伦理学应像数学和自然科学那样能够归纳出可以证明的法则。

在强调物理属性的社会意义时,沃尔内试图说明它们对文化制度,包括政治制度和宗教信仰的影响。他认为,这些制度的特点在很大程度是由不同的居民所在的自然地理状况决定的。在评点美国土著的生存方式时,他受到约瑟

夫·弗朗索瓦·拉菲托的著作《美洲野蛮人的风俗》(1723)的一些启发,还从威廉·罗伯逊的《美洲史》(1777)中摘引了一些资料,并利用与罗伯逊的人类发展阶段论相似的理论来批评卢梭的自然人纯真论和科尔内留斯·德·波夫的相反论述。德·波夫的流行著作《对美洲人的哲学研究》(1768—1769)追随布丰的榜样,描述美洲人身体退化特征。罗伯逊的著作中包含着可能是第一份社会科学的问卷。沃尔内无疑从中受到鼓舞,在1795年制订了自己的调查计划,旨在确定各地居民的风俗与地方特点在地形、气候等方面的自然根源。他的《历史教程》(1795年担任高等师范学院教授时的讲稿,1799年出版)采用一种总体历史研究方法。这种方法早在18世纪末就已经在法国流行,20世纪中后期的法国社会史研究者还在仿效。 699

此外,卡巴尼斯的《论肉体与道德的关系》(1802)最初是作为一组资料提交给道德与政治科学部的。该书阐述了一种关于人类科学的学说,即把人类科学设想为生理学、道德以及观念科学的综合体系——这部著作或许比观念学派的其他著作都更明确地为他们心目中的社会科学确定了物理主义、活力主义和感觉主义的基础。卡巴尼斯特别关注人的气质与情感的生理根源,力图证明医学和生理学能够给伦理学提供从天然气质引申出来的原则,认为医生行业应该是一种由卫生官员组成的神职队伍,他们通过祛除疾病来监控公共道德。奥泰尔圈子和道德与政治科学部的所有观念学派成员都与卡巴尼斯志同道合、过从甚密。他们实际上都接受卡巴尼斯把道德与人世的物质维度紧密联系在一起的基本观点。他们对社会因素以及历史变迁重大潮流的理解,使他们倾向于强调物质文化的意义,而贬低被他们视为虚无缥缈的哲学理念王国(参见Staum 1980a, 1996)。假如他们是在20世纪著书立说,他们会被当作现代法国年鉴学派的同路人而受到热烈接待;在18世纪他们已经从事一种研究心态的社会科学。与孔多塞和西哀耶斯不同,他们绝不会将科学的本质与政治的技艺混为一谈。

无疑,观念学派之所以明显地不像那个更具批判性质的"社会科学"观念的发明者们那样富于煽动性,除了他们对政治和立法的不信任外,还有其他因素起作用。道德与政治科学部被基思·贝克描述为孔多塞的社会科学院之梦的实现,而观念学派作为该部成员的身份甚至就使这个学科具有比他们的守护神(孔多塞)所设想的更保守的性格,其原因仅仅在于它是借助另一种庇护才得以

在一种科学院的架构里制度化(Baker 1975, pp. 371—372, 388—390)。不管怎样,由于他们采用了不同于孔多塞和西哀耶斯观念的整体方法来解释社会,他们就与自己的观念学先驱分道扬镳,甚至显得与一些对整个法国大革命持根本反对立场的批评者殊途同归。这些反动的批评者,诸如博纳德、夏多布里昂和德·迈斯特等人也认为,甚至强调说,政治上的操控使得法国社会四分五裂。在1795年以后的法国,一种真正的"社会科学"(science de la société)——博纳德有时使用的词——的概念既可以被进步的自由派或社会主义者挪用,同样也可以被浪漫的保守派挪用。但是,不论哪种情况,它都排斥天真狂热的立法者和玄学家在政治上的胡来,此时那些人与被启蒙哲人所痛斥的教士和暴君一样,被置于同一个流氓肖像画廊里。西哀耶斯最初设想的社会科学未能预防住雅各宾派打碎1789年的成就,怀疑派的修订版则更关注法国政治实体的病理及其失序的系统性,由此使他们对这门新科学有一种全新的理解,并且集中精力研究社会的组织、基础结构以及内部功能。

700

为了确保秩序与稳定,社会科学从此不再要求立法者修改宪法,而是要求行政官员和工程师更好地管理。1798年6月拿破仑进军埃及时,他邀请德斯蒂·德·特拉西以准将身份加入他的远征军。尽管德斯蒂·德·特拉西没有接受邀请,甚至怀疑那种荣誉,但当这位法国征服者于1799年10月16日凯旋归来时,以德斯蒂·德·特拉西和孔多塞夫人为中心的奥泰尔圈子中的多数人都竭力为拿破仑服务,或争取拿破仑对他们各自方案的支持。与第一批社会科学家以公共利益的名义谋求政治权力不同,经过知识变形后,由德斯蒂·德·特拉西、观念学派和奥泰尔圈子所设想的新社会科学将竭力推动社会卫生的发展。它不是致力于实现所有公民的公民权,而是旨在实现亚历山大·蒲柏在《论人》中对句的预言(Pope 1733):

> 政府的形式留给蠢人们去争吵;
> 治理最好的就是最好的。

观念学派把注意力转向塑造人性的根本因素,而不去关注应该用什么原则来统治。他们自以为比法国大革命前的大多数启蒙哲人更明确地致力于对人

的行为进行深层结构解释。他们暗示,那些启蒙哲人出于实用主义的考虑,提倡全盘的政治经济改革,试图以此来避免腐败的旧制度迫在眉睫的大灾变。观念学派反对神学的态度不亚于启蒙哲学家,他们多数人的政治观念依然基本上是自由主义的,因此绝不应把他们看作是反对启蒙运动的反动批评家。他们的主要对手不仅仅是那些从公开不相信任何宇宙秩序原则退而支持启蒙运动自然神论的狂热者,而且还有神学上和政治上的保守派。至少在关注观念学派的共和主义立场而非他们的社会科学概念时,这些保守派认为,观念学派在颠覆教会和国家的权威方面,本质上是启蒙哲人的信徒。他们的认识论——经验主义、观念联想论和功利主义——与爱尔维修的唯物主义,特别是与孔狄亚克的心理学有极其明显的相似之处,同样反对笛卡儿二元论及天赋观念学说。不过,尽管他们像 18 世纪中叶的前辈那样反对形而上学的抽象概念,进而同样怀疑达朗贝尔在区分上个世纪流行的体系癖(spirit of system)和自己时代的体系精神(systematic spirit)时所斥责的 17 世纪的著名宇宙论,但是在推翻了雅各宾暴政之后,他们的批判焦点则显然不同。 701

由于国民公会时期的法国革命政府具有破坏的狂热,并实行过度的中央集权,因此它给这个患病的国家实施的是生硬的、实际上也是无法忍受的治疗。它以公民宗教的名义主持法国最后的圣礼,在强求人民精神纯正方面不亚于基督教通过废除南特敕令等措施(路易十四以此废除对胡格诺派教徒的宽容)来清洗法国人的灵魂。宪法改革过快,警察权力过大,不能保护法国公民的权利,这种情况似乎败坏了 1789—1794 年间法国议员中那些启蒙哲人信徒的政治科学的声誉,以至于在法兰西第一共和国取代君主制后,革命的失误甚至被看作标志着激进启蒙运动的傲慢抱负的终结。观念学派基本上对他们所谓的启蒙哲人的政治科学嗤之以鼻,理由是实践证明它太危险。在用深层结构的社会科学研究取代充满改革狂热的政治科学时,他们变成了维护全国秩序的杰出技师和调节员。他们力求通过细心诊断而循序渐进地改善这个国家,反对大动乱和宪法清洗的方式。

四、社会科学在英国的起源 702

英国的社会科学从术语到实践都借鉴自法国的先行者,但没有法国在热月

后要求用渐进改良取代全盘政治变革而产生的那种保守含义(Burns 1959; Claeys 1986b, 1982a; Collini *et al*. 1983; Goldman 1983)。葛德文在《政治正义论》(1793)中继续以 1789 年法国国民议会中革命狂热分子的方式强调政治理想和政治制度的重要性。他认为,这些革命者持有与他相同的信念:政治完全出自矫正不义或压迫的需要。但是他也引导读者关注他本人在海峡对岸的哲学先驱,尤其是卢梭和爱尔维修。他猜想,他们与他一样认为政治制度在根本上关系到个人及其社会组织的幸福与道德。葛德文把政治与社会的联系看得更为关键,因为他以为,与启蒙哲人相比,洛克或阿尔杰农·西德尼等前一时代的激进派忽视这种联系,而过分强调个人自由、安全和财产的价值。这些 17 世纪的思想家缺乏"社会体系各个部分紧密联系的意识"(第 1 卷,第 1 章)。

19 世纪初,罗伯特·欧文常常用"社会体系"这一说法来描述所谓的将自爱与社会慈善结合起来的需求,而那种合作的社会体系的理念支持了欧文对不合理的竞争或据说被 18 世纪政治经济学所确定的"个人体系"的批判。迄今我们能追溯到的最早使用"社会科学"这一说法的英语文献是("爱尔兰人")威廉·汤普森的《最能促进人类幸福的财富分配原理的研究》(1824,见该书 pp. viii—ix)。从这部著作以及其后的著述中可以看到,汤普森考虑的是他所谓的"社会幸福艺术"的应用。指导这种"艺术"的功利原则,要求研究政治经济的科学不仅应促进财富的积累,而且应促成人的满足感。在引进社会科学来矫正个人主义政治经济学时,汤普森显然不仅赞同葛德文提出的、欧文提倡的"社会体系"理念,而且拥护边沁的功利主义。

703 对于 18 世纪末和 19 世纪初那些后来被说成社会主义者的英国思想家来说,"社会体系"以及稍后的"社会科学"这两个术语基本是与旨在对制造业体系下的商业关系进行矫正的那些哲学相联系。由于这个制造业体系缺少一个合作架构,注定会亏待大多数成员。与法国的情况相反,社会科学在英国主要不是针对某个政治体系的革命暴行,而是针对一种经济体系的缺点,因此没有那么迅速地失去政治性质或激进热情。法国 1795 年后的社会科学似乎是在一个新的科学院里产生并制度化。该学院成员基本上赞同黑格尔式的法国大革命解释,认为革命从绝对自由沉沦到恐怖。他们通过颁布去政治化、去激进化的人文科学大纲,坚决走上以稳定为目标的新道路。在法国,政治科学与社会科

学之间的认识型断裂也是针对 1789—1794 年整个时期的动乱和宪法变革的热月反动的一个标记。英国就没有这种断裂，因为一个世纪前的革命恢复了君主制和新教君主继承权，因此，按照其国内批评者的看法，似乎很清楚，此时需要用社会科学来治疗的，是英国的经济而非政治。

福柯认为，1795 年前后的知识波动产生了现代形式的诸人文学科。但是，他对知识波动的认识也涉及稍后英国的发展，涉及与法国政治革命不同的更长时段的英国工业革命。最初的英国社会科学所试图解释的发生在英国的恐怖，不是出自国家，而是出自世界最先进的制造业体系。社会科学的发展是为了应对政治经济学的弊病而非雅各宾专政的弊病。其早期的信徒可能会接受有助于共产主义治理理想实现的政治纲领。由于边沁通信集的编辑出版，我们现在得知，边沁在私人信件中使用"社会科学"这个术语比汤普森第一次在出版物中使用这个术语早 10 年。但是汤普森最初可能是通过孔多塞的圈子，甚至可能是通过孔多塞本人注意到这个说法的。他在《财富分配原理的研究》中引用过孔多塞的观点。到 19 世纪 30 年代，当约翰・斯图尔特・穆勒也在《论经济学与社会》中使用这个术语时，汤普森的"社会科学"定义，即一种更强调合作的政治经济学，实际上已经变得十分流行了（参见 Claeys 1986b, 1989a）。 704

五、圣西门与启蒙政治思想的遗产

在思考启蒙政治思想遗产时，至少有两个明显的悖论需要注意。首先，18 世纪晚期启蒙哲人对所谓理论与实践的统一的信念使他们中许多人都设想了政治改革纲领，旨在避免一场大革命的动乱。他们中有些人预见到这种革命，但实际上没有人鼓吹它。他们认为，它作为一种治疗方法比疾病还坏。但是，当革命在启蒙运动的薄暮中降临法国时，无论鼓吹者还是批评者都很快意识到，它是按照启蒙哲人的学说设计的模子铸造出来的，是在他们对国家及其宪法和行政架构的各种想像中已经预示了的。卢梭作为政治思想家的声誉，自 1789 年以来尤其一直深深地受制于这类对他的影响的判断。正如斯塔尔夫人在 19 世纪初指出的："他没有发现任何东西，但他点燃了一切"——激情、感觉，乃至恐怖（Staël 1800, II, 33）。

经过雅各宾专政和波拿巴主义专政之后，卢梭的《社会契约论》(1762)、《关于波兰政府的思考》(1772)等著作所表达的集体主义训导，逐渐从启蒙时代的各种学说中脱颖而出，被认定为极权主义民主的源头。现代自由主义的政治哲学是在19世纪初由那些提倡者设计出来的，主要是为了矫正用卢梭语言表达的革命主张及其印象，即人民主权是确保所有公民的自由的唯一手段。经过从自由跌落到恐怖和专政，1789年的希望破灭了，就像1989年苏东共产主义垮台的预期一样，仿佛完全重演了人类从纯真到罪恶的原始堕落。当然，卢梭在《论人类不平等的起源和基础》中就用类似的语言在更大的背景下将文明的历史描述成人类经过一天的漫长跋涉走进黑夜。但是，他的历史哲学与广泛流行的宣扬进步、人类脱离野蛮的启蒙观念背道而驰，因此在法国大革命后逐渐被人们认为不如他的政治哲学重要，而后者被多数评论者认定是一个虚假黎明的预言。《社会契约论》的原理被他的革命崇拜者奉为法兰西共和国的十诫，也应对法国的四分五裂负责。他所呼唤的古代公民自由和道德自由的理想被判定根本不能保障个人自由。个人自由所要求的不是他规定的公民的政治参与，而是保护个人不受国家侵犯。在发端之际，大部分现代自由主义实际上是以法国大革命为中介，对启蒙运动的共和主义、主要是对卢梭的共和主义的否定。

705

第二个关于法国大革命所生成的启蒙政治哲学的悖论是从第一个悖论派生出来的，缘于这样一个事实：1789年后各种模式的现代国家，因明显地滥用权力，似乎一直在败坏主张立法和宪政改革的启蒙纲领的声誉，不管启蒙哲人们的政治影响可能是多么间接。1795年前后的那些现代社会科学的开辟者当然也借鉴了18世纪另外一些思想家和思想传统，即不以政府原理为中心，甚至根本没有考虑政治改革议题的思想流派。如果说西哀耶斯认为孔狄亚克的感觉论是扭曲的，因为它把心智描述成被动的、没有目标方向，因此能够被一种积极的判断能力所摆布，那么，他所扶持的观念学派的所有成员——他们对社会科学这个术语的使用其实就有别于他——实际上都被孔狄亚克的感觉主义哲学，尤其是孔狄亚克在《体系论》和《感觉论》(1754)中关于统一的人性科学的纲要所吸引，因为后者摆脱了与17世纪的灵魂观念相联系的形而上学抽象。通过孔狄亚克，他们还深受洛克的认识论的影响；此外，他们赞同与孔狄亚克同时代的莫佩尔蒂、拉美特利和霍尔巴赫的观点：人性的道德属性完全可以用人的

体质来解释；他们也赞同爱尔维修的观点：教育体系的中心任务乃是塑造人性。观念学派的生理学社会科学观借鉴了泰奥菲勒·德·博尔德和保罗·约瑟夫·巴尔泰兹，也许甚至间接借鉴了阿尔布雷希特·冯·哈勒，还特别借鉴了蒙彼利埃生理学学派这方面的特殊要素。蒙彼利埃生理学学派曾激发了狄德罗的有关著述，后来又主要通过马里·弗朗索瓦·比沙和让·比尔丹而引起圣西门的注意。

或许，观念学派首先是孟德斯鸠《论法的精神》的精神后裔，主要不是继承他的宪政主义和共和主义，而是继承了他对人的行为的深层结构解释的探讨，即从习惯、风俗甚至宗教的角度，通过反映了气候等外界因素对人体神经的影响的心理素质来解释法律。现在的社会科学史研究者不时受到格拉迪斯·布赖森、乔治·戴维、邓肯·福布斯及其后继者有关苏格兰启蒙运动的创新研究的启发，常常会把这个学科的起源追溯到哈奇森、休谟、斯密、亚当·弗格森、约翰·米勒和杜格尔德·斯图尔特的著述（Bryson 1945；Davie 1961；Forbes 1975）。对现代社会科学的来源进行谱系研究时绝不能忽视这个大潮流。18 世纪中后期，它在苏格兰的城市和大学洪波涌起，然后四处流溢，注入德意志、法国、美国以及其他地方的支流。但是，在发明这个术语和雅各宾恐怖统治这二者之后的概念革命中，现代社会科学的先驱们在很大程度上是通过一个法国源头（指孟德斯鸠）而获得苏格兰先驱的启发，正是这个人深刻地影响了苏格兰启蒙运动的发展和轨迹。 706

从某种基本意义上看，福柯所谓人文科学滥觞于 1795 年前后的说法是错误的。因为他追溯到欧洲思想史上那个时期的认识转型，实际上有一个比他所说的认识型断裂更长的贯穿整个 18 世纪的孕育时期。就其唯物主义哲学而言，确实可以说，它穿越了启蒙运动，源于 17 世纪笛卡儿的科学本身的一些核心因素，最终则可溯源到德谟克利特，尤其是卢克莱修。但是，不管我们如何解释它的性质和谱系，人文科学在 1795 年前后的转型，或更准确地说是它们被发明出来，依然如福柯所描述的，其标志是将政治从对人性的科学考察中排除出去，将立法和政治行动领域从社会科学中排除出去，并转而将这些领域描述成抽象的、空想的、形而上学的，乃至在恐怖结束后将它们说成是危险的知识。在整个 18 世纪后半期，启蒙政治思想被设想成一门能够促进人类幸福的立法科

学。没有什么比真正现代的社会科学的诞生(通过对旧社会实施摘除政治部分的剖腹手术)更能摧毁启蒙政治思想那个核心特征了。1795 年前后兴起的那些新学科的提倡者远远不像他们的前辈那样热心于改造世界。他们力求通过解释其内在功能来维护这个世界。

707

当"社会科学"这个说法在英国继法国之后开始流行时,尽管原因不同,尽管在这两个国家的拥护者都承认对神学教条怀有敌意,但它似乎在这两个国家都呼唤深沉的宗教信念和价值观,包括有关法团认同和集体信仰的神秘观念。这些东西完全不同于推崇政治理性的指导方针和非人格化的市场交换规则。法国的批评者借助法国大革命的经验来观察 18 世纪鼓吹进步的思想家,指责他们煽动暴力,英国的反对者则依据工业革命的经验指责他们一味提倡竞争。他们似乎要么破除了社会凝聚的盟约,要么抛弃了宗教信仰的团结纽带。在破除基督教的神秘性、进而颠覆那些被教士阶层和封建制度用以控制轻信教徒的种种迷信时,启蒙哲人及其"人类党"显然使社会失去了共同的灵魂。为了使社会能够自愈,他们解剖了政治实体,打开了其核心骨架,但没有探究其骨髓。浪漫主义可以说是一种反启蒙哲学,它正是作为这种反动觉醒的呼声在 18 世纪最后二三十年兴起。19 世纪初法、英两国的现代社会科学同样是出于一种反抗情绪,针对的是启蒙时代那种对没有任何宗教包袱的世界的狂热追求,此外只是在某些例子中还针对一种爱国热情。社会主义同样将在 19 世纪开始表达宗教民粹主义和中世纪法团主义对那些关于一个纯真的世俗时代的预想和目标的反攻倒算。

革命后第一个伟大的社会科学体系是圣西门在 19 世纪初的几部著作中阐释的,是在《19 世纪科学著述导论》(1807—1808)和《人类科学备忘录》(1813)中完成的,在很大程度上模仿了观念学派对一门新的社会科学进行规划的尝试。当圣西门自认为是启蒙运动的信徒,以启蒙的批判精神、对科学的提倡和《百科全书》来激励自己的革命热忱时,他也开始论证一门旨在将费利克斯·维克-达扎尔的解剖学、比沙的生理学、卡巴尼斯的心理学和孔多塞的哲学史综合起来的研究人性和社会的实证科学。这门"社会组织的科学"——他有时如此称呼它——引导他以一种新的方式来考察社会实体的内部构造和形态。他的视角不同于他所赞赏的那些启蒙哲人,甚至包括孟德斯鸠,尽管孟德斯鸠在 18 世

708

纪的重要思想家中最接近他的社会科学观念。

圣西门相信，18世纪批判和革命的哲学历经成功与失败后，应该在19世纪被一种重建的科学或应用型组织哲学所取代。他以生理学为主要视角，因而重视社会共同体内部结构的粘合，而不是去寻求主导原则。这也有助于说明为什么这位社会主义的先驱与他之前的观念学派一样，有时会发现自己和对启蒙和革命持批判态度的保守派殊途同归，都抗议18世纪哲学的抽象概念和使之反受其害的政治暴行。这一视角也影响了圣西门的宗教观，使之与他所说的"百科全书派的反神学"迥然有别。孔多塞和其他18世纪启蒙哲人假设，中世纪标志着人类精神的发展中的一大退步。圣西门认为这种假设是荒谬的。相反，他声称，中世纪的世界既见证了阿拉伯人统治下的科学知识进步，也见证了社会组织的发展——甚至欧洲社会本身的建立——通过查理曼与罗马一起建立的教会纽带。启蒙时代的许多主要学说对神学教条和迷信怀有敌意，常常把宗教与野蛮蒙昧连在一起。随着启蒙时代的结束，这种敌意普遍地让位于带有神学气息的共同体观念以及对欧洲"黑暗时代"的同情之理解。

当圣西门从生理学的角度来说明社会的内部组织时，也与道德与政治科学部的观念学派一样，不相信可以用立法和政治方法解决失序与狂乱的社会问题。与柏克和前一代其他法国大革命的反对者一样，他对律师和法学家在法国政府中的巨大影响感到遗憾，这在罗伯斯庇尔和救国委员会执政期间以及在拿破仑统治时期被证明是灾难性的。拿破仑的专制在一夜之间就把共和派的律师们变成了他的最高权威的归顺者。他支持工业家，即由办企业的科学家、工程师和商人组成的阶级的事业，感叹他们在革命中没有扮演积极的角色；他们实际上属于主要的受害者之列，法国社会也因此受害。在组织和重建的时代，仲裁式统治将逐渐让位于完全预防式的管理，对人的统治将实际让位于对物的管理。通过圣西门的大弟子奥古斯特·孔德的影响，这门新的实证社会科学——不久就以孔德发明的术语"社会学"而闻名——将成为研究现代性本身的显学，而政治经济学——这个18世纪晚期以来商业或资本主义社会的自然神论注定要在后启蒙时代变成"阴郁的科学"——经过看不见的手，即操纵非人格化市场的权力的作用而变成膜拜现代性的新宗教（参见 Gouhier 1933—1941；Wokler 1987b）。

709

社会体系这一观念在法国大革命进程中促成了关于社会科学这一学科的最早的学术表述。通过19世纪实证主义的阐释，这种观念进而指称既是被组织起来的又是有机的社会模式。无论在哪个意义上这些社会模式都是从内部形成错综复杂的结构，人民自身甚至政治家都无法调控，只有专业的社会工程师能够调控。一个握有适当的技术知识和精神权力的新知识阶层将会兴起，取代在启蒙时代已经声名扫地的掌握旧神学的教士阶层。此外，如果说备受珍重的"人权和公民权利革命宣言"将被供奉在欧洲第一个真正的民族国家的宪法中，那么接下来无论是自然权利还是公民权利都不会成为19世纪社会科学令人瞩目的中心指导原则。此后的社会科学家即便不是实证主义者，对人权的兴趣也没有其启蒙运动的前辈那么大。其中，许多社会主义者最终会追随弗里德里希·恩格斯，鼓吹废除国家或宣扬国家的消亡。

人物传略

下面这些人物是许多18世纪政治作家的传略。后文"参考书目"的"原始资料"中详细列出了他们主要著作的现代版本。绝大多数词条末尾都附有学术文献指引，这些文献的详情可以在"二手资料"中找到。（有十来个著名作者，我们只提及他们的著作，更多的相关文献也可以在"参考书目"中找到。）我们这里使用了反比原理：重要人物的词条篇幅并非必然就比次要人物长一些，因为人们更容易在一些标准参考书中找到他们。外文书名除了英语读者能够轻易理解的之外，都被译成英文。更多的传记信息能够通过"一般性著作"所列举的参考作品查到。

译者按：为便于检索，词条以英文姓名中的姓排序；为便于查考及避免误译，大多数书名附上原文及出版年代。

阿巴迪，雅克（Abbadie，Jacques，约1654—1727）

法国胡格诺派反抗理论家。出生于波城附近的纳伊，在索米尔和色当接受教育，大约1680年，他逃离法国，成为柏林的一名牧师。1688年奥兰治的威廉入主英国以及1689—1690年间绍姆贝格元帅（Marshal Schomberg）在爱尔兰的军事行动，他都追随左右。1690—1699年间，他成为伦敦一名国教牧师，1699—1727年间，成为爱尔兰基拉卢的主教。他的神学著作以基督教理性主义和乐观主义来缓和加尔文主义。他的主要政治著作是对光荣革命的辩护：《为英国民族辩护》（*Défense de la nation britannique*，1692；部分重印于1775年）。他认为政治权力的基础在于契约和保护自然权利。

阿亨瓦尔，戈特弗里德（Achenwall，Gottfried，1719—1772）

德意志法理学家。出生于埃尔平，哥廷根大学法学教授，比较政治学学者，游历过英国和荷兰。1749年，他出版的一部作品对当时欧洲主要君主国和共和国的政治做了概述。他主要的法律著作是《自然法》（1750）。18世纪中期，他负责编写了哥廷根大学几部重要的法学和伦理学教材，这些教材大致以托马斯主义来解释法律责任。

Hruschka 1986.

阿什莱，罗杰（Acherley，Roger，大约1665—1740）

英国律师。出生于希洛普郡的斯托蒂斯登，1691年获律师资格。他坚决支持汉诺威家族的王位继承权，但并没有因此获得奖赏，尽管他对莱布尼茨进行了游说。在他诸多的政治、法律和宪政著作中，最重要的是《英国宪政》（*The Britannic Constitution*，1727，1741年和1759年重印）。它赞美古代体制，否定威廉一世征服了英国，把大宪章概括成"原始契约

的一次复兴”。它得到亚当·斯密和杰斐逊的称赞,并且被美洲殖民地各图书馆收藏。

Colbourn 1965.

712 亚当斯,阿比盖尔(Adams, Abigail, 1744—1818)

美国革命家。出生于马萨诸塞的韦默斯,原名阿比盖尔·史密斯(Abigail Smith),1764年与约翰·亚当斯结婚,成为总统的妻子,后来他们的儿子也当选为总统。她没有受过正式教育,但是学习过拉丁文。她的朋友包括杰斐逊和默茜·奥蒂斯·沃伦。她在与丈夫以及其他人的长期通信中表达了自己的政治思想。她因1776年致约翰·亚当斯的一封信中的评论而获得了巨大荣誉:“女士们,记住……不要将不受约束的权力交到丈夫手中,记住,只要有可能,所有男人都会成为暴君。如果女士们没有受到特别的照顾和关注,我们决定煽动一场反叛,并且我们也不会让自己受到我们没有发言权或没有代表的法律的约束。”

Gelles 1992; Keller 1994.

亚当斯,约翰(Adams, John, 1735—1826)

美国革命家。生于马萨诸塞的布伦特里(今天的昆西),就读于哈佛大学,在波士顿从事法律行业。他任职于1774—1777年的大陆会议,帮助起草了1776年的《独立宣言》,并且起草了1779年马萨诸塞宪法。1785—1788年间,任美国驻英大使,1789—1797年间,在华盛顿政府中担任第一副总统,1797—1801年间成为第二任总统。他的著作包括:《论教会法与封建法》(*A Dissertation on the Canon and Feudal Law*, 1765),此著作收集了他在《波士顿公报》上发表的反对印花税法案的文章;《政府论》(*Thoughts on Government*, 1776);《合众国政府宪法的辩护》(*A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*, 1787—1788);以及《论达维拉》(*Discourses on Davila*, 1791),该作品声称君主制和贵族制政府适合法国。

Howe 1966; McCullough 2001; Wood 1969; Zvesper 1977.

亚当斯,塞缪尔(Adams, Samuel, 1722—1803)

美国革命家。生于马萨诸塞的波士顿,约翰·亚当斯的堂兄,经商失败,后来从事律师行业,并且成为反对英国统治的报人和小册子作家。1773年,他协助成立了波士顿茶党,1774年,主张起来反抗;他在1776年的《独立宣言》上签了字。1794—1797年间,成为马萨诸塞的州长。他18世纪60年代的报刊文章利用了各种资源,其中包括英国共和主义传统、洛克以及瓦泰尔。

Colbourn 1965; Schlesinger 1958.

艾迪生,约瑟夫(Addison, Joseph, 1672—1719)

英国道德散文家、诗人、古典学者和政治家。生于威尔特郡的艾姆斯伯里,就读于牛津大学,1699—1703年间进行了遍游欧洲大陆的教育旅行(Grand Tour)。1709—1719年间,他是议会议员,1717—1718年间,是辉格派国务秘书。与斯蒂尔一样,他也为《闲谈者》(*Tatler*, 1709—1711)、《旁观者》(*Spectator*, 1711—1712, 1714)以及《卫报》(*Guardian*, 1713)等报纸写文章。他也创作了《小业主》(*Free-holder*, 1715—1716)和《老派辉格党人》(*Old Whig*, 1719)。他的文章很有影响力,界定了18世纪英国的“绅士”文化,以及为商业

社会的市民们确定了美德典范。他的悲剧《加图》(1713)在伦敦舞台上获得了巨大成功,该剧作大力颂扬这位罗马共和派爱国者。

Bloom and Bloom 1971; Bloom, Bloom, and Leites 1984; Walker 2003.

达朗贝尔,让·巴蒂斯特·勒朗(Alembert, Jean Baptiste le Rond d', 1717—1783)

法国哲学家和数学家。生于巴黎,在耶稣会学校和索邦神学院接受教育。他在数学和力学方面著述甚丰,1741 年入选法兰西科学院,并且成为科学院终生秘书,1754 年入选法兰西学院。1746—1758 年间,他与狄德罗一起编辑《百科全书》,为这一著作撰写了《绪论》(1751),宣扬经验主义是人类进步的基础。他写了许多文章,绝大多数论述数学主题,不过也有一些论述日内瓦。他拒绝腓特烈二世向他提供的柏林科学院院长一职。他的小册子之一是《论耶稣会士的毁灭》(*Sur la destruction des Jésuites*, 1765)。 713

Grimsley 1963; Hankins 1970; Lough 1968; Pappas 1962; Paty 1977; Van Treese 1974.

阿尔菲耶里,维托利奥(Alfieri, Vittorio, 1749—1803)

意大利诗人和剧作家,自称暴政的敌人,他的作品影响了复兴运动(Risorgimento,即 19 世纪统一运动)。生于皮埃蒙特的阿斯蒂,在都灵接受教育,游历甚广,著述颇丰,其中最著名的是 19 部悲剧(1775—1789)。他与觊觎英国王位的斯图亚特家族小僭主之妻有着长久的风流韵事,18 世纪 80 年代与她在巴黎同居。阿尔菲耶里赞同美国革命(《自由的美国》,*L'America libera*, 1781—1783)和法国大革命(他写了一首颂歌赞美巴士底狱的陷落),1792 年从法国逃往意大利。孟德斯鸠对英国自由的赞美对他产生了影响。他的悲剧颂扬英雄(如布鲁图斯),抨击暴君(如西班牙的腓力二世)。政治论文包括《论暴政》(*Della tirannide*, 1789)和《论君主和文学》(*Del principe e delle lettre*, 1786),后者为文学自由辩护。

Santato 1988.

阿莫,安东·威廉(Amo, Anton Wilhelm, 约 1703—1756)

加纳法理学家,第一位接受欧式教育的非洲哲学家。在哈勒、维滕堡以及耶拿大学接受教育,受到莱布尼茨和沃尔夫的影响。在哈勒大学的时候,写了一篇文章,论述罗马奴隶法与欧洲的非洲人之地位这两者之间的关系。他论述的主题很广泛,涉及国际法、心理学和形而上学。

Abraham 1964.

阿巴斯诺特,约翰(Arbuthnot, John, 1667—1735)

苏格兰报人和讽刺作家。生于金卡丁郡的阿布斯诺特,就读于阿伯丁大学和圣安德鲁斯大学,医生和数学家,定居伦敦,1704 年被选为皇家学会会员,1705 年被任命为女王的医生。他出版了一些论述统计学、钱币学和医学的作品,也写一些讽刺作品来嘲讽当时科学思考比较荒谬的方面。他与蒲柏和斯威夫特共同创作了《马丁·斯克里布勒鲁斯传略》(*Memoires of Martin Scriblerus*, 1741)。他的哲理诗《认识你自己》(*Know Your Self*, 1734)以一种基督徒的无奈思考堕落的人类。主要的政治著作是讽刺诗《约翰牛传》(*The History of John Bull*, 1712)。

Aitken 1892; Condren 2000; Levine 1977.

达尔让松侯爵,勒内·路易·德·瓦耶(Argenson, René Louis de Voyer Marquis d', 1649—1757)

法国政治家和作家。生于巴黎,夹层俱乐部(Club de l'Entresol)成员,该俱乐部是一个文学沙龙,伏尔泰也是其成员之一。他是一位公务员,担任过高官,但只是昙花一现,奥地利王位继承战争期间(1744—1747年)担任外交部长。主要著作是《论法国古代和现代政府》(*Considérations sur le government ancient et présent de la France*,写于1739年,但直到1764年才出版)。此著作推崇君主政体和人人平等主义,它对经济和社会不公正的批评,影响了后来论述财产的理论家。

Henry 1968; Israel 2001; Johnston 1928; Ogle 1893.

阿斯特尔,玛丽(Astell, Mary, 1666—1731)

有时候被称为"英国第一位女权主义者"。生于泰恩河畔的纽卡斯尔,定居在伦敦附近的714 切尔西,后来致力于著述。主要的作品是《给女士们的一个忠告》(*A Serious Proposal to the Ladies*, 1694),它是对家长制的挑战,主张建立一种世俗的女修道院来提供智力、道德和虔诚教育。她广为人们引用的话出现在《论婚姻》(*Some Reflections upon Marriage*, 1700)第三版序言中:"如果所有男子生而自由,为何所有女子生而为奴隶?"阿斯特尔是保守派和国教高教会派教徒,她后来的小册子,如《公平对待非国教徒的方式》(*A Fair Way with the Dissenters*, 1704)以及《反叛之原因的公正探究》(*An Impartial Enquiry into the Causes of Rebellion*, 1704),是对辉格派和非国教徒的抨击。她也出版了一部很有影响的哲理性神学著作,即《基督宗教》(*The Christian Religion*, 1705),以此挑战洛克的朋友达玛丽斯·马沙姆(Damaris Masham)。

Kinnaird 1979; McCrystal 1993; Pateman 1988; Perry 1986, 1990; Springborg 1995.

阿特伯里,弗朗西斯(Atterbury Francis, 1662—1732)

英国托利派教士。生于白金汉郡的米尔顿,就读于牛津大学。1687年成为一名神职人员,威廉国王和玛丽女王的牧师,1713年晋升为罗彻斯特主教。汉诺威家族继承王位之后,转向詹姆斯党人的学说,1722年的阴谋以阿特伯里密谋著称。以叛国罪被剥夺财产和公民权,1723年被剥夺主教职位并且被放逐。后来死于巴黎。17世纪90年代,他发动了一场捍卫国教反对国教敌人的文学运动。他主要的小册子包括:《致教士会议召集人的信》(*A Letter to a Convocation Man*, 1697)、《英国宗教会议的权利、权力和特权》(*The Rights, Powers and Privileges of an English Convocation*, 1700)、《主教法冠与王冠》(*The Mitre and the Crown*, 1711)以及《宗教的状况》(*A Representation of the State of Religion*, 1711)。

Bennett 1975.

阿特伍德,威廉(Atwood, William, 约1661—约1705)

英国辉格派律师和宪法理论家。1701年成为纽约首席法官,1702年,因受到腐败指控而被停职,随后返回英国。在《英国两面神的新面孔》(*New Face of the English Janus*, 1680)以及《英国法律史》(*English Law from the Beginning*, 1681)中,抨击罗伯特·布雷迪(Robert

Brady)的理论(即议会起源于中世纪的君主制),坚持议会的萨克逊起源说以及立法机关高于王权。在《英国政府的基本体制》(*The Fundamental Constitution of the English Government*, 1690)中,他对1688年革命做出了辉格派解释(尽管他不同意洛克的《政府论》),坚持认为政府取决于议会而不是整个共同体。后来,他捍卫英国议会对爱尔兰和苏格兰的主权,反对莫利纽克斯和苏格兰爱国者。

Franklin 1978; Ludington 2000; Pocock 1987; R.J.Smith 1987.

巴贝夫,弗朗索瓦·诺埃尔(Babeuf, François Noël, 1760—1797)

法国共产主义者和革命家。生于圣康坦一个贫寒之家,最初是职员,法国大革命期间,作为一名犀利的报人而声名鹊起。1794年,罗伯斯庇尔垮台后,他在自己创办的报纸《人民论坛报》(*Tribune of the People*)上抨击政府。在第35期上,发表了《平民宣言》(*Manifesto of the Plebeians*)。他策划了"平等派密谋",1796年以叛国罪被逮捕。在被处死前自杀未遂。

Advielle 1884; Rose 1978; Thamer 1973.

巴克斯,艾萨克(Backus, Isaac, 1724—1806)

美国宗教宽容和政教分离的捍卫者。生于康涅狄格的诺威奇,受到的正式教育很少。在1741年大觉醒期间,他经历了信仰的改变,修建了一座新光明教堂(New Light Church),1751年加入浸礼会,成为马萨诸塞州米德尔伯勒的一名牧师。1744年,向大陆会议呈递了一份请愿书,支持完全的宗教自由。主要著作有:《为良知自由做出合乎时宜的呼吁》(*A Seasonable Plea for Liberty of Conscience*, 1770)、《恳请公众支持宗教自由》(*An Appeal to the Public for Religious Liberty*, 1773)以及《论政府与自由以及教会的暴政》(*Government and Liberty Described, and Ecclesiastical Tyranny Exposed*, 1778)。

715

Maston 1962.

巴贝拉克,让·德(Barbeyrac, Jean de, 1674—1744)

法国法理学家和自然法哲学家。生于贝齐埃尔一个新教家庭,1686年逃亡瑞士,在瑞士学习法律。1697—1710年间在瑞士和德意志任教,1717年成为荷兰格罗宁根大学法学教授。作为格劳秀斯和坎伯兰的著作以及(尤其)普芬道夫的《论自然法与万民法》(*De jure naturae et gentium*, 1706)的译者和编者而出名,《论自然法与万民法》的注释大量引用洛克。该著英译本1717年问世。

Bruhlmeier 1995; Goyard-Fabre 1996a; Hochstrasser 1993, 1995; Korkman 2002; Mautner 1996; Merk 1937; Othmer 1970; Saunders 2003.

巴克,简(Barker, Jane, 1652—1732)

英国詹姆斯党人、诗人和小说家。生于北安普敦的布拉瑟维克,1685年皈依天主教,随后进入伦敦文学圈。《诗意的反思》(*Poetical Reflections*, 1688)反映了她的精神和思想关怀。光荣革命之后,出逃法国并且与法国詹姆斯党人的宫廷比邻而居。她把《时代之诗》(*Poems Referring to the Times*, 1701)献给詹姆斯家族的威尔士亲王。1704年返回英国后,她的一系列小说,尤其是《博斯维尔与格拉西亚的恋情》(*Amours of Bosvil and Gelasia*, 1713)、《流亡或被放逐的罗马人》(*Exilius: or The Banish'd Roman*, 1714)以及《献给女士

们的拼花帘子》(*A Patch Work Screen for the Ladies*, 1723),戏剧性地表达了詹姆斯党人的忠诚。《基督徒的朝圣》(*The Christian Pilgrimage*, 1718)是对费奈隆的斋戒沉思的翻译。

King 2000.

巴洛,乔尔(Barlow, Joel, 1754—1812)

美国律师、外交家、诗人和作家。生于康涅狄格的雷丁,在达特默斯和耶鲁大学接受教育,独立战争期间参加过民兵。他做过随军牧师,后来又成为律师。他是《美国周刊》(*The American Weekly*, 1784—1785)的编辑。他的民族史诗《哥伦布的梦想》(*The Vision of Columbus*, 1787)为他赢得了声誉。1788—1805 年间居住在欧洲,并且加入伦敦的潘恩圈子和筹备出版潘恩的《理性时代》。他的《给欧洲几个国家特权阶层的忠告》(*Advice to the Privileged Orders in the Several States of Europe, Resulting from the Necessity and Propriety of a General Revolution in the Principle of Government*, 1792)是对柏克的回应。《致法国国民公会的信》(*Letter to the National Convention of France*, 1792)使他获得法国公民身份,成为国民议会的代表。他鼓励皮埃蒙特人起来反叛,并且在美国和法国之间进行外交斡旋。1805 年返回美国,1811 年成为美国驻法大使,死于拿破仑从莫斯科败退之际。

Ball 1967; Cantor 1958; Durden 1951; Woodress 1958.

巴纳夫,安托万·皮埃尔·约瑟夫·马里(Barnave, Antoine Pierre Joseph Marie, 1761—1793)

法国革命家。生于格勒诺布尔,是一位新教徒,律师,1789 年当选三级会议代表,后来成为国民议会的主席。他为了法国殖民利益而捍卫奴隶制的立场遭到布里索的反对,后来逐渐脱离雅各宾派。他捍卫立宪君主制,恐怖统治期间被送上断头台。1792 年在狱中的时候,他创作了《法兰西革命导论》(*Introduction à la Révolution Française*),此著作出版于 1843 年。它是对大革命的社会史或"哲学史"的出色探究,指出社会正在向资产阶级的霸权发展。

Webster 1993.

716 巴林顿子爵一世,约翰·舒特(Barrington, John Shute, First Viscount, 1678—1734)

英国律师和宗教宽容理论家。生于哈福德郡的西奥波尔斯,在一所非国教学院和乌特勒支大学接受教育。1704 年与洛克结交。他被派往爱丁堡,帮助游说苏格兰人同意与英格兰的合并。1708 年被任命为海关关长,这一职务使得他成为担任最高公职的非国教徒。在 1715 年和 1722 年两度被选举为议会成员,1720 年成为爱尔兰贵族。他与卡拉米是 18 世纪早期维护非国教徒利益、捍卫宗教宽容的主要人物,两人都利用了洛克的《论宗教宽容》。他出版的作品包括:《论英格兰的利益》(*An Essay upon the Interest of England*, 1701)、《新教徒的权利》(*The Rights of Protestant Dissenters*, 1704—1705)、《詹姆斯党人的劝诫》(*A Dissuasive from Jacobitism*, 1713)以及《革命与反革命的原则及其比较》(*The Revolution and Anti-Revolution Principles Stated and Compared*, 1714)。

Hunt 1961.

巴纳热,雅克(Basnage, Jacques, 1653—1723)

法国胡格诺派牧师和宗教宽容理论家。生于鲁昂,在索米尔、日内瓦和色当接受教育。

在《南特敕令废止令》颁布之后，定居荷兰共和国，1685—1709年间，担任鹿特丹教会的牧师，1710—1723年间，担任海牙教会的牧师。他是鹿特丹培尔圈子的一位主要成员。他创作了具有创新精神的《犹太人的历史》(*Histoire des Juifs*, 1706)，写过关于法国归正教会的历史著作，也是宗教宽容的辩护词，即《论良知》(*Traité de la conscience*, 1696)。他的兄弟亨利是一位报人，创作了《论宗教宽容》(*Tolérance des religions*, 1684)。

Adams 1991; Cerny 1987; Mailher 1880.

博多神父，尼古拉(Baudeau, Abbé Nicolas, 1730—1792)

法国政治经济学家。生于安布瓦斯，他成为僧侣并且教授神学，18世纪60年代，巴黎大主教把他召到巴黎，让他挑战重农学派，他在1765年创办的杂志《公民星历》中就这么做了。然而，他后来改变主意，成为一位颇有成就的重农主义辩护者，他的这种立场在他的《经济哲学导论》(*Premiére introduction à la philosophie économique*, 1771)中体现得尤其明显。

Hensmann 1976.

培尔，皮埃尔(Bayle, Pierre, 1647—1706)

法国新教百科全书编纂者和宗教宽容辩护者。生于比利牛斯的勒卡尔拉，就读于图卢兹大学，后来前往日内瓦任教，1675年成为色当胡格诺派学院的哲学教授。1681年，学院被路易十四关闭，培尔随后定居鹿特丹，任教于那里的胡格诺派学院。最早的论文是《论彗星》(*Lettre sur la comète*, 1682)和《曼堡的加尔文学说史批判》(*Critique générale de l' Histoire du Calvinisme de M. Maimbourg*, 1682)。他于1684年创办的《文人共和国新闻》(1684—1687)杂志成为评论期刊的先驱。在《哲学评论》(*Commentaire philosophique*, 1686)中，他为宽容辩护，并且与朱里厄进行论战。主要的著作是《历史批判词典》(*Dictionnaire historique et critique*, 1697，英译本出版于1710年)，这是一部关于历史和当时哲学观点的很有影响的百科全书，带有一种独具特色的怀疑论。

Jenkinson 2000; Kilcullen 1988; Labrousse 1963—1964, 1983; Mason 1963; Retat 1971; Rex 1965; Schneewind 1997; Simonutti 1996.

博马舍，皮埃尔·奥古斯丁·加农·德(Beaumarchais, Pierre Augustin Caron de, 1732—1799)

法国戏剧家。生于巴黎。先后作过钟表匠、宫廷官员和音乐教师。他卷入许许多多冒险、阴谋和宫廷事件当中。他发表作品为伏尔泰做宣传。以两部讽刺喜剧闻名于世，即《塞维利亚的理发师》(*Le Barbier de Séville*, 1775)和《费加罗的婚礼》(*Le Mariage de Figaro*, 1784)，这两部剧作包含大量社会评论，尤其抨击了贵族。 717

贝卡里亚，切萨雷·博尼萨纳(Beccaria, Cesare Bonesana, 1738—1794)

意大利法律理论家，生于米兰，就读于帕多瓦大学。与彼得罗·韦里和亚历山德罗·韦里(Alessandro Verri)兄弟一起组织了米兰的一家沙龙，他接受启蒙理想，创办《咖啡馆》(*The Coffee-House*, 1764—1766)杂志。1768年担任米兰官房学的教席，从1771年开始，成为米兰政府的成员，主张法律和货币改革。主要作品是《论犯罪与刑罚》(1764；莫雷莱的法译本问世于1766年；英译本问世于1767年)。它首次阐明社会的目的在于确保最大多数人

的最大幸福，在此基础上，它主张以明确的法律准则来减少犯罪和惩罚。它敦促废除酷刑和死刑。该作品影响甚广，边沁是它的一个主要敬慕者。贝卡里亚在 1769—1770 年间的演讲稿《公共经济学原理》(*Elementi di economia pubblica*)出版于 1894 年。

Draper 2000；Maestro 1942，1973；Venturi 1969—1990，1971，1972.

贝歇尔，约翰·约阿希姆(Becher，Johann Joachim，1635—1682)

德意志官房学家和化学家。生于施佩耶尔，基本上是自学成才，年轻时遍游北欧和斯堪的纳维亚。从 1660 年开始，他成为美因茨的宫廷医生，并在那里皈依天主教，与菲利普·冯·霍尔尼克(Philip von Hörnigk，1640—1714)的妹妹结婚，霍尔尼克是官房学早期论文《奥地利高于一切》(*Austria Above All*，1677)的作者。1664 年，贝歇尔进入巴伐利亚政府部门，并且在慕尼黑创作了其主要作品：《教学方法》(*Methodus didactica*，1668)、《政治讨论》(*Politische Discurs*，1669)以及《地下物理学》(*Physica subterranea*，1669)。1670 年，他返回维也纳，成为利奥波德一世的炼金术和经济顾问。他在低地国家和英格兰度过最后岁月。

Fruhsorge and Strasser 1993.

边沁，杰里米(Bentham，Jeremy，1748—1832)

英国法理学家、刑法改革家和哲学家。生于伦敦，在牛津大学和伦敦律师学院(the Inns of Court)接受教育，但是并没有从事律师行业。1792 年，成为谢尔本(Shelburne)伯爵的同事，1785—1788 年间出访俄国，1792 年成为法国的荣誉公民。在《政府片论》(*A Fragment on Government*，1776)中，他通过抨击布莱克斯通的《英国法释义》来批评习惯法的陈词滥调，捍卫系统的法规汇编。他抨击自然法和社会契约思想。他的《道德与立法原理导论》(*Introduction to the Principles of Morals and Legislation*，1789)奠定了功利主义的哲学基础，在感觉主义心理学的基础上建立了一种道德和刑法理论。他的惩罚理论基于震慑和改造，而不是报复。他后来致力于监狱改革，并且以他提出的"全景式"(Panopticon)监狱著称。在晚年提倡民主的选举权。他启发了 19 世纪 30 年代和 40 年代的"哲学激进派"，这一派别的思想在 1824 年创办的《威斯敏斯特评论》上得到宣扬。

Baumgardt 1952；Bonner 1995；Dinwiddy 1989；Hal´evy 1928；Harrison 1983；Hart 1982；Hume 1981；Kelly 1990；Long 1977；Lyons 1973；Mack 1962；Manning 1968；Parekh 1974；Postema 1986；Rosen 1983，1992；Rosenblum 1978；Semple 1993；Steintrager 1977.

贝林顿，约瑟夫(Berington，Joseph，1746—1827)

英国天主教宗教宽容倡导者。生于希洛普郡，在法国圣奥梅尔的耶稣会学院接受教育，

718 并且被任命为牧师。1786 年返回英国，先后在斯坦福德郡和柏克郡从事神职工作。他是英国天主教启蒙运动的主要人物之一，与新教非国教徒关系密切，也是坚定的"教皇权力限制主义者"和反教皇主义者。他因自由神学而受到天主教当局的谴责。他的《唯物主义书简》(*Letters on Materialism*，1776)反对哈特利和普里斯特利。他在一系列作品中为宽容和天主教徒以及非国教徒的公民自由辩护，这些作品包括《英国天主教徒的状况和行为》(*The*

State and Behaviour of the English Catholics, 1780)、《面向新教非国教徒的演讲》(*An Address to the Protestant Dissenters*, 1787)以及《从国教角度论述非国教徒、首先是英国天主教徒的权利》(*The Rights of Dissenters from the Established Church, in Relation, Principally, to English Catholics*, 1789)。

Chinnici 1980.

贝克莱,乔治(Berkeley, George, 1685—1753)

爱尔兰哲学家和政治作家。生于基尔肯尼的托马斯镇,在都柏林三一学院接受教育。他在18世纪前十年游历了许多地方。1710年被任命为牧师,1724年成为伦敦德里的教长,1734年成为克罗因地区的主教。1713年,贝克莱在伦敦认识了艾迪生、斯蒂尔、斯威夫特以及蒲柏等人,并且为斯蒂尔的《卫报》撰稿,抨击哲学唯物主义。他论述的主题涉及认识论、数学、天文学、光学、政治以及神学。他在《人类知识原理》(*Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, 1710)中提出一种哲学唯心主义。在《海拉斯和斐洛诺斯的三篇对话》(*Three Dialogues between Hylas and Philonous*, 1713)中,他抨击宗教怀疑论者和自然神论者。早年的政治作品是《论消极服从》(*Passive Obedience*, 1712)。后来,他计划在百慕大创办学院,1728—1731年间访问新英格兰。其他的主要作品有:《视觉新论》(*Essay towards a New Theory of Vision*, 1709)、《艾西弗伦》(*Alciphron, or, the Minute Philosopher*, 1732)、《分析家》(*Analyst*, 1734)、《问难》(*The Querist*, 1736)。

Berman 1986; Gausted 1979; Olscamp 1970; Pappas 2000; Rozbicki 2001; Warnock 1986.

圣皮埃尔,雅克·亨利·贝尔纳丹·德(Bernardin de Saint-Pierre, Jacques Henri, 1737—1814)

法国乌托邦主义者。生于勒阿弗尔,去过很多地方,如马提尼克岛、荷兰、俄国以及毛里求斯,他在七年战争期间(1756—1763)担任工程师职务。他的小说《保罗和维吉尼》(*Paul et Virginie*, 1788)是论述自然宗教以及人类与自然和谐一致的田园诗,在马提尼克岛很受欢迎。剧本《昂普萨尔与佐莱德》(*Empsael et Zoraide*, 大约1789—1792年)以反教权主义和反奴隶制为主题。1792年,他被选入国民公会,后来支持拿破仑。

Davies 1994.

俾约-瓦伦,雅克·尼古拉(Billaud-Varenne, Jacques Nicolas, 1756—1819)

法国革命家。生于拉罗歇尔,在巴黎和普瓦蒂埃接受教育,是律师和小册子作家。大革命期间加入雅各宾派,1792年,他力主建立共和国。他带头抨击吉伦特派,是公安委员会成员之一,也是1793—1794年间恐怖统治的制造者之一,尽管他也促成了罗伯斯庇尔的垮台。他力图让大革命实现无套裤汉的主张。他的《共和主义原理》(*Eléments du républicanisme*, 1793)宣扬埃贝尔的充分就业和重新分配财富的思想。1795年,他被流放到西印度群岛,后来死于海地。其他作品包括:《法国大臣的专制》(*Despotisme des ministres de France*, 1789)以及《联邦政府》(*Acephocracy, or Federative Government*, 1791)。

Guilaine 1969.

布莱克本，弗朗西斯(Blackburne, Francis , 1705—1787)

英国自由派牧师。生于约克郡的里士满，就读于剑桥大学，1739—1787年间成为里士满的教区长，写了许多神学作品。他的主要政治作品是《告解室》(*The Confesssional, or, A* 719 *Full and Free Inquiry into the Right, Utility, Edification, and Success of Establishing Systematical Confessions of Faith nd Doctrine in Protestant Churches*, 1766)，它拒绝屈从于英国国教学说，成为争取更广泛的宗教宽容运动中的一部重要著作。在《托马斯·霍利斯传记》(*Memoirs of Thomas Hollis*, 1780)中，他颂扬"共和的"政治传统。

Barlow 1962; Clark 1985; Fitzpatrick 1993; Gascoigne 1986.

布莱克斯通爵士，威廉(Blackstone, Sir William, 1723—1780)

英国法理学家和习惯法阐释者。生于牛津郡的瓦林福德，在牛津大学和伦敦律师学院接受教育，1746年获准当律师。1761年成为议会中保守派成员，1763年成为女王的首席法律顾问，1770年成为法官。1753年首次在大学就英国法做演讲，1758—1766年间，成为牛津大学首位瓦伊纳(Vinerian)英国法教授。主要作品(其基础是演讲稿)是《英国法释义》(*Commentaries on the Laws of England*, 1765—1769)，被翻译成法文、德文、俄文和意大利文。它成为标准教材，以系统的方式确定了习惯法的原则。尽管布莱克斯通认为习惯法是自然法的地方化，但是，他还是使自然法和实证法之间的关系显得模棱两可，尤其因为他坚决主张议会具有不受限制的权威。此书成为边沁《政府片论》抨击的对象。

Cairns 1985; Cross 1976; Lieberman 1988, 1989; Lobban 1987; Milsom 1981; Raeff 1974; Willman 1983.

布兰德，理查德(Bland, Richard, 1710—1776)

美国革命家。生于弗吉尼亚，就读于威廉和玛丽学院。他是一位农场主、学者和政治家，1742—1775年间，他是弗吉尼亚州议会的重要人物。他在《陆军上校》(*The Colonel Dismounted*, 1764)中反对对殖民地征税，指控他的敌人是"菲尔默的信徒"。独立战争期间，他在1774年当选大陆会议代表。他的主要作品是《论英国殖民地的权利》(*An Enquiry into the Rights of the British Colonies*, 1766)，它驳斥"实质上的"代表权这一主张，否认帝国议会能够代表美国人。它声称美国人是已经生活在一个"明确国家"的"确定民族"：早期殖民者在离开英格兰之后就"放弃了"英国政体，并且创建了新的政体。

Bailyn 1967; Rossiter 1953.

布瓦吉贝尔，皮埃尔·勒珀桑(Boisguilbert, Pierre le Pesant, 1646—1714)

法国政治经济学家。生于鲁昂，1689年以后在那里担任官职。为了避免政府破产，他主张改革财政体制。他主要的小册子是《法兰西详情》(*Le détail de la France*, 1695)和《法国的状况》(*Le factum de la France*, 1707)。1707年，他被短暂放逐。

Roberts 1935.

博林布鲁克子爵，亨利·圣约翰(Bolingbroke, Viscount Henry St John, 1678—1751)

英国托利派政治家、理论家和史学家。生于威尔特郡。1698—1700年间进行了遍游欧洲大陆的教育旅行。1701—1712年间，成为议会成员，后来上升为贵族，1710—1714年间出

任外交大臣。1713 年签订的《乌特勒支和约》很大程度上是他的功劳：它结束了与法国的战争，不过引起汉诺威王朝和辉格派的怒火。汉诺威家族继承王位之后，他受到詹姆斯党人叛国罪的指控，被剥夺公民和财产权，只得逃往法国。1723 年，在拒绝詹姆斯党主张之后，他被允许返回英国，不过由于被排挤出上议院，他被迫通过著述活动带领“乡村派”反对首相沃波尔。他领导着一个卓越的圈子，其中包括普尔特尼、斯威夫特、蒲柏以及盖伊，也款待了 720 1729—1731 年间造访英国的孟德斯鸠。他为《匠人》撰写的文章利用“共和”传统联合保守派和持异议的辉格派，抨击腐败和自负的行政机构。1734 年，他又回到法国。《论政党》（*The Dissertation upon Parties*，1733—1734）和《英格兰史评论》（*Remarks on the History of England*，1743）汇编了 18 世纪 30 年代发表在《匠人》上的文章。《论爱国君主》（*The Idea of a Patriot King*，1749）吹捧热爱自由的君主，认为君主应当超越党派之争。尽管他赞成托利主义，不过，他的《历史研究及其用途》（*Letters on the Study and Use of History*，1752）把“辉格派”史学理论解释为议会争取自由的斗争。

Armitage 1997; Barrell 1988; Burns 1962; Cottret 1995; Dickinson 1970; Hart 1965; Kramnick 1968; Mansfield 1965; Rogers 1970; Shackleton 1949; Skinner 1974; Varey 1984.

博纳尔子爵，路易·加布里埃尔·安布鲁瓦兹（Bonald, Louis Gabriel Ambroise Vicomte de, 1754—1840）

法国反革命者，哲学家和批评家。生于米约，在巴黎学习，从过军，后来成为米约市长。1791 年在德意志加入流亡者的军队。他发表一系列作品谴责启蒙运动和革命原则，尤其谴责个人主义的各种假设。这些作品包括：《市民社会中政治和宗教权理论》（*Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*，1796）、《论社会秩序的自然法则》（*Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*，1800）以及《原始立法》（*Législation primitive*，1802）。与夏多布里昂和迈斯特一样，他也是贵族和保皇派反动的主要思想家之一。19 世纪 20 年代，他担任复辟王朝的部长。

Godechot 1972; McMahon 2001; Spaemann 1959.

波舒哀，雅克·贝尼涅（Bossuet, Jacques Bénigne, 1627—1704）

法国天主教演说家、神学家和绝对主义哲学家。生于第戎，在索邦神学院接受教育，1669 年成为孔东主教，1681 年成为莫城主教，1670—1681 年成为法国皇太子的老师。波舒哀雄辩的葬礼演说为他赢得了声望。在宗教观上，他是教皇权力限制主义者，但他的神学是正统的。他为 1682 年的“四点原则”（Four Articles）辩护，这些条款维护法国教会以及教会普教会议的权利，反对教皇。他赞成 1685 年颁布的、加速迫害胡格诺派教徒的《南特敕令废止令》。他的《论天主教信仰》（*Exposition de la foi catholique*，1671）与詹森派清教主义有某种共同之处。他的作品还包括《世界史讲演录》（*Discours sur l'histoire universelle*，1681），它对历史做出了一种天启式叙述。他主要的政治作品《根据圣言论政治》（*Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte*）创作于 1677 年，出版于 1709 年。它利用了斯多葛学派的、奥古斯丁教义的以及霍布斯的悲观主义，宣扬绝对君主制的必要性。

Calvet 1968; Martimort 1953; Meyer 1993; Ranum 1976; Rébelliau 1900; Riley 1990.

鲍彻,乔纳森(Boucher, Jonathan, 1738—1804)

英裔美国保守派。美国革命最坚定的反对者之一。生于坎伯兰的布罗姆菲尔德,酒馆老板的儿子,1759 年移居美国。1770 年被任命为国教牧师,管理安纳波利斯的一个教区,并且购买了一个烟草种植园。他反对美国革命,1775 年逃往英国,1785 年成为萨里郡埃普索姆的教区牧师。他的讲道文和评论,包括《论公民自由、消极服从和不抵抗》,收集在《论美国革命的原因及其影响》(*A View of the Causes and Consequences of the American Revolution*, 1797)中,该著作的注释大量引用了柏克的作品。他的《一位美国效忠派的回忆》(*Reminiscences of an American Loyalist*)出版于 1925 年。

Bailyn 1967; Benton 1969; Nelson 1961; Zimmer 1978.

721

布兰维利耶伯爵,亨利(Boulainvillers, Comte de Henri, 1658—1722)

法国史学家和贵族政治的辩护者。生于诺曼底的圣塞尔,在奥拉托利会(Oratorian order)接受教育,从过军,后来致力于创作。他论述的领域涉及历史、古代习俗和圣经,最后一个领域的创作受斯宾诺莎和理查德·西蒙(Richard Simon)的影响。他的主要政治作品《法兰西古代政府史》(*Histoire de l'ancien gouvernement de France*, 1727)为法国贵族政治辩护,反对绝对君主制。《法兰西国家》(*Etat de la France*, 1727)以及《论法兰西贵族》(1732)同样如此。这些作品驳斥了迪博的绝对君权论。布兰维利耶声称,法兰克人的酋长(现代法国贵族的祖先)征服了罗马人的高卢并且选出了自己的国王。与此相反,迪博认为法兰克人是罗马人的继承者,继承了罗马的各种制度,尤其是凯撒的绝对权(imperium)。孟德斯鸠在他们两人之间寻找一种折中方案。

Ellis 1988; Keohane 1980.

布里索,雅克·皮埃尔(Brissot, Jacques Pierre, 1754—1793)

法国革命家。生于沙特尔,他研习法律,18 世纪 80 年代成为报人。1784 年因撰文攻击宫廷而被关进巴士底狱,1787 年逃往伦敦。他到过美国,主张废除那里的奴隶贸易。作品包括:《刑法理论》(*Théorie des lois criminelles*, 1781)和《法国与美国》(*De la France et des Etats Unis*, 1787)。在法国大革命期间,他返回法国,以他为首的派别被称为吉伦特派。他是《法兰西爱国者》(*Le Patriote Français*)的编辑,并且是国民公会成员。他在《致所有法国共和派人士》(*A tous les républicains de France*, 1792)中抨击雅各宾党人,后来被雅各宾党人击败,恐怖统治期间被送上断头台。

Darnton 1982; Whatmore 2000a。

布鲁克,亨利(Brooke, Henry, 1703—1783)

爱尔兰作家。生于卡万郡,在都柏林三一学院和伦敦律师学院接受教育。他发表过诗歌、戏剧、小说以及报刊文章。在伦敦的时候,加入威尔士亲王弗雷德里克的圈子。他最著名的作品是反沃波尔的悲剧《古斯塔夫·瓦萨:国家的救星》(*Gustavus Vasa, Deliverer of his Country*, 1739),此剧在伦敦被禁演,但在都柏林得到上演。大约 1740 年,他定居都柏林。詹姆斯党人叛乱时,他出版了反天主教的小册子《一位农夫致爱尔兰新教徒的信》(*A Farmer's Letters to the Protestants of Ireland*, 1745),不过,他后来又撰文主张对天主教徒

实施宽容，其中最著名的是《对罗马天主教徒的审判》(*The Tryal of the Roman Catholicks*, 1761)。

布朗，约翰(Brown, John, 1715—1766)

英国道德家。生于诺森伯兰的罗斯伯里，就读于剑桥大学。1756年，他被任命为牧师，成为埃塞克斯一个教区的教区长，1761年成为纽卡斯尔的教区长。他发表过颂诗、史诗、散文、讲道文，其中一些文章论述了沙夫茨伯里的道德哲学(1751)。他以《论时代的风俗和原则》(*An Estimate of the Manners and Principles of the Times*, 1757)一书闻名，它叹息民族的奢华、腐败和堕落。他后来又发表了《论公民自由》(*Thoughts on Civil Liberty*, 1765)。最后自杀身亡。

Roberts 1996.

布鲁克，约翰·雅各布(Brucker, Johann Jakob, 1696—1770)

德意志哲学史家。生于奥格斯堡，就读于耶拿大学，1731年被任命为牧师。他的主要著作《哲学批评史》(*Historia critica philosophiae*, 1742—1744)被《百科全书》大量引用。它勾勒出了人类的思想史，称赞培根、笛卡儿、洛克以及牛顿取得的成就，认为这些成就为人们充分理解上帝的自然秩序和上帝创造社会世界的意图奠定了基础。 722

Schmidt-Biggemann and Stammen 1998.

布丰伯爵，乔治·路易·勒克莱尔(Buffon, Comte de Georges Louis Leclerc, 1707—1788)

法国自然史家。生于蒙巴尔，先学习法律，后来转向科学。1739—1788年间，作为巴黎皇家植物园园长，他规划了一种综合的“自然史”。他最有影响力的著作《自然史》(1749—1766)讨论地球的历史，对自然世界进行分门别类，并且提出了一种关于人和动物的人类学。他随后又创作了《鸟类自然史》(*Histoire naturelle des oiseaux*, 1770—1783)和《矿物自然史》(*Histoire naturelle des minéraux*, 1783—1788)。

伯格，詹姆斯(Burgh, James, 1714—1775)

苏格兰道德家和政治改革家。伯格是长老会牧师，生于珀斯，就读于圣安德鲁斯大学，于1747年创建斯托克纽因顿(Stoke Newington)学院，也是一位阿里乌斯派教徒。他擅长用哀伤的故事讲述民族腐败，著名的有《人性的尊严》(*The Dignity of Human Nature*, 1754)、《演讲技巧》(*The Art of Speaking*, 1761)以及发表在《综合晚邮报》(*General Evening Post*)上的一些文章。他因为对乔治三世感到失望而变得激进，由此创作了乌托邦作品《论南美塞萨尔人的第一块殖民地、法律、政府形式和治安》(*Account of the First Settlement, Laws, Form of Government, and Police, of the Cessares, a People of South America*, 1764)以及《克里托》(*Crito*, 1766)一文，参与宪法改革运动，支持威尔克斯和美洲。他的《政治论集》(*Political Disquisitions*, 1774—1775)是各种激进观点的汇集，影响巨大。作为有产者阶层的坚定“成员”和鼓动家，他召集了自由英国人全国协会(National Association of Free Britons)来恢复宪法。

Handlin 1961; Hay 1979a, 1979b, 1982; Kramnick 1990; Robbins 1959; Zebrowski 1991.

柏克，埃德蒙（Burke，Edmund，1729—1797）

盎格鲁－爱尔兰政治哲学家和政治家。生于都柏林一个英国－爱尔兰家庭（父亲是新教徒，母亲是天主教徒），在都柏林大学三一学院以及伦敦律师学院接受教育。早年写了一篇论美学心理学的文章，即《关于崇高美和秀丽美概念起源的哲学探讨》（*A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful*，1757），以及一篇讽刺文章《自然社会的论证》（*Vindication of Natural Society*，1756）。1765年，他成为罗金厄姆勋爵的秘书，也是辉格派小册子作家和演讲撰稿人，写作了《论国家的最近状况》（*Observations ... on a Late State of the Nation*，1769）以及《论当前不满的原因》（*Thoughts on the Cause of the Present Discontents*，1770）。1765—1794年间，他成为议会成员，也是查尔斯·詹姆斯·福克斯的亲密同事。他寻求英国与美洲殖民地的和解，著有《论美洲的税收》（*Speech on American Taxation*，1775）以及《论与殖民地的和解》（*Speech... on... Conciliation with the Colonies*，1775）。1780年，他倡导国家财政改革；1782年被任命为邮政大臣；为爱尔兰的商业权利和天主教徒的公民权辩护《致赫尔克里士·兰格里什爵士的信》（*Letter to Sir Hercules Langrishe*，1792）；并且指责沃伦·黑斯廷斯对印度的剥削。他在《反思法国大革命》（*Reflections on the Revolution in France*，1790）中对革命法国的抨击，与他作为锐意革新的辉格派成员的一生声望形成鲜明对照，此著作反对政治理性主义，为偏见和习俗辩护，由此塑造了现代保守主义。他随后又创作了《一位新辉格党人向老辉格党人的呼吁》（*An Appeal from the New to the Old Whigs*，1791）。《反思法国大革命》激起了强烈反应，其中包括潘恩的《论人权》和沃斯通克拉夫特的《人权辩护》（*Vindication of the Rights of Men*）。柏克在《与法国执政府和解的建议》（*Two Letters... On the Proposals for Peace with the Regicide Directory of France*，1796）中，依然讨论法国问题。

Boulton 1963；Butler 1984；Cameron 1973；Canavan 1995；Chapman 1967；Cone 1957—1964；Courtney 1975；Crowe 1997；Dreyer 1979；Fennessy 1963；Freeman 1980；Kramnick 1977；Lock 1985，1999；Macpherson 1980；Mansfield 1965；O'Brien 1992；O'Gorman 1973；Parkin 1956；Whale 2000；White 1994；Wilkins 1967.

723

布拉马基，让·雅克（Burlamaqui，Jean Jacques，1694—1748）

瑞士法理学家和自然法哲学家。生于日内瓦，并且在那里教授法律，他游历过欧洲许多地区。1740年，成为日内瓦政务会成员。他的主要作品是：《自然法原理》（*Principes du droit naturel*，1747）和《政治法原理》（*Principes du droit politique*，1751）。他受到巴贝拉克所翻译的格劳秀斯和普芬道夫之著作的影响，反过来，他的著作有助于欧洲读者熟悉这两人的思想。卢梭、汉密尔顿以及其他美国革命家都阅读他的作品。

Bruhlmeier 1995；Gagnebin 1944；Harvey 1937；Zurbuchen 1991.

伯内特，吉尔伯特（Burnet，Gilbert，1643—1715）

苏格兰-英国辉格派，光荣革命的主要思想家之一。生于阿伯丁郡，在阿伯丁大学接受教育，被任命为苏格兰圣公会的牧师。他是一位杰出的传道者，足迹遍及西欧，也是一位政治阴谋家，1673年来到伦敦，与辉格派重要人物关系密切。1685年，他认为出国是明智的选择，1688年，作为奥兰治的威廉的随军教士返回英国，1689年被任命为索尔兹伯里的主教。

他以《宗教改革史》(*History of the Reformation*, 1679—1714)和《自己时代的历史》(*History of his Own Time*, 1724—1734)这两部著作而闻名。1688—1689 年间的一系列小册子和讲道文阐发了“革命原则”,致使 18 世纪的评论家把他与洛克、西德尼、霍德利和萨默斯等辉格派作家并列。他主要的小册子是《论屈从的衡量标准》(*An Enquiry into the Measures of Submission*, 1688)。

Claydon 1996.

伯内特,詹姆斯(Burnett, James)

参见:蒙博多(Monboddo)

卡巴尼斯,皮埃尔·让(Cabanis, Pierre Jean, 1757—1808)

法国观念学家。生于利穆赞的布里夫,在兰斯从医,发表了几篇医学论文。1797 年成为元老院议员。他参与了促使拿破仑上台的雾月政变。他以孔狄亚克的理论为基础,在《论人的肉体和道德》(*On the Physical and Moral Aspects of Man*, 1802)中尝试阐述一种关于人的科学。

Staum 1980a;另见特拉西伯爵(Destutte de Tracy)条目内容。

卡拉米,埃德蒙(Calamy, Edmund, 1671—1732)

英国非国教徒牧师和宗教宽容的辩护者。生于伦敦,在非国教徒学院和乌特勒支大学接受教育。从 1692 年到去世,一直是长老会牧师,并且继理查德·巴克斯特之后成为英国长老会的领袖。他对清教牧师(他们在 1662 年被驱逐出国教)的叙述,成为标准的非国教徒殉教史。他的《为温和的非国教徒辩护》(*Defence of Moderate Nonconformity*, 1704)标志着长老会派最终放弃了建立全国性加尔文教的抱负,捍卫宗派地位,并且利用洛克的《论宗教宽容》(*Letter concerning Toleration*)为非国教徒的自由辩护。

坎波马内斯伯爵,彼得罗·罗德里格斯(Campomanes, Conde de Pedro Rodríguez, 1723—1803)

西班牙政治家、改革家和政治经济学家。生于圣欧拉莉亚,查理三世时期成为大臣,1783 年成为卡斯提尔政务会主席,1789 年成为国会(Cortes)主席。他在镇压耶稣会士的活动中扮演了重要角色,耶稣会士在 1767 年被驱逐出西班牙。在重农学派影响下,他撰写文章论述经济改革,敦促自由贸易,1774 年之后,创办西班牙经济之友协会。他的《论促进大众工业》(*Discurso sobre el fomento de la industria popular*, 1774)以及《论工匠的大众教育》(*Discurso sobre la educacion popular de los artesanos*, 1775)的主题就是让懒汉工作,在乡村发展制造业,创造独立于贵族的工匠阶级,让牧师成为实际的教育者而变得有用。《论皇家特权分期偿还》(*Tratado de la regalía de amortización*, 1765)主张限制世俗的地产流失到教会手中:他的“教皇权力限制主义”观点受到费布罗纽斯(Febronius)和范·埃斯彭的影响。他建议通过适当审查出版《百科全书》部分内容。1790 年下台。 724

Castro 1996; Diaz 1975; Herr 1958, 1989.

坎蒂隆,理查德(Cantillon, Richard, 1680—1734)

爱尔兰裔法国政治经济学家。生于克里郡,在伦敦和巴黎经商,并且协助约翰·劳。主

要的作品是《商业性质概论》(*Essai sur la nature du commerce en général*, 1755, 该作品1759年被译成英文,题名为 *The Analysis of Trade, Commerce, Coin, Bullion, Banks, and Foreign Exchanges*)。后来被自己的厨子谋杀。

Murphy, 1986.

卡迈克尔,格肖姆(Carmichael, Gershom, 1672—1729)

苏格兰法理学家。生于伦敦,在爱丁堡大学接受教育,在圣安德鲁斯大学任教,1694年担任格拉斯哥大学哲学教授。1727年,在哈奇森、斯密以及里德之前,他成为格拉斯哥大学第一位道德哲学教授。从1694年开始,卡迈克尔把格劳秀斯、普芬道夫以及洛克的自然法学派纳入自己的演讲中。他主要的工作是编辑普芬道夫的《人和公民的义务》(*De officio hominis et civis*, 1718)。他也就神学和逻辑学进行著述。

Mautner 1996; Moore and Silverthrone 1983, 1984.

卡特莱特上校,约翰(Cartwrigh, 'Major' John, 1740—1824)

英国政治改革家。生于诺丁汉郡的马恩汉姆,14岁时辍学,当过海军和民兵。他是一位作家和行动主义者,他的观点与撒克逊古代宪制的各种概念联系在一起,在这种宪制中,他认为作为不动产拥有者的民兵(freeholder-militiamen)在这种宪制中扮演了一种关键角色,也提倡男子的普选权。《自己选择》(*Take your choice*! 1776)多次重印:提倡年度议会、普遍选举以及无记名投票。他为美国独立辩护,1780年成为宪法知识协会(Society for Constitutional Information)成员,1792年成为人民之友协会(Society of Friends of the People)成员。他的小册子包括《致柏克的一封信》(*A Letter to Edmund Burke, Controverting the Principles of American Government*, 1775)和《归还我们的权利》(*Give us our Rights*!, 1782)。他想进入议会,但没有成功。1812年,创建汉普顿俱乐部(Hampden Club),1819年因密谋而受到审判。最后一部作品是《创造和证明英国宪政》(*The English Constitution Produced and Illustrated*, 1823)。他为之奋斗的事业还包括废除奴隶制以及解放希腊和西班牙。

Bonwick 1977; Osborne 1972.

卡索侯爵,夏尔(Casaux, Marquis de Charles, 1727—1796)

法国政治经济学家和革命家。生于昂古莱姆,他是格林纳达岛一个蔗糖种植园园主,在1759年该岛被英国人占领时,成为一名英国臣民。1777年返回欧洲,发表关于蔗糖种植的演讲,1780年成为皇家学会成员。他的《协会机制散论》(*Considérations sur quelques parties du méchanisme des sociétés*, 1785)驳斥魁奈的税收思想。至1780年,这位自封的侯爵在巴黎发表了一系列小册子;他很快就与米拉波以及革命家走到一起。米拉波很赞赏他的《论宪政》(*Simplicité de l'idée d'une constitution*, 1789)。1792年,他返回伦敦,并发表了他的《论两种不同征税形式下的收税效果》(*Considérations sur les effets de l'impôt dans les differents modes de taxation*, 1794)。

725

叶卡捷琳娜二世,俄国女皇(Catherine II, Empress of Russia, 1729—1796)

生于普鲁士的什切青,安哈尔特-策尔普斯特(Anhalt-Zerbst)的公主,嫁给后来的沙皇彼得三世,彼得三世在短暂统治之后,1762年被她及其支持者废黜。她通过阅读法国启蒙运

动的著作,尤其孟德斯鸠的作品,来拓宽自己的知识。继位之后,她邀请启蒙哲人去俄国,其中包括达朗贝尔(他拒绝前往)、勒梅西耶、狄德罗、边沁以及格里姆。她对这些作家的兴趣、对他们的宽容大度,再加上她与伏尔泰的通信,以及她的《训令》(*Nakaz*, 1767)的出版,提高了她在西方的声望。她颁布了许多反教权的、教育的和人道主义的法案。在法国大革命的冲击下,她晚年与启蒙哲人分道扬镳。

Dukes 1977; Gleason 1981; Lortholary; 1951; Madariaga 1981; Raeff 1974; Sacke 1931; Venturi 1979.

沙里埃,伊莎贝尔·德(Charrière, Isabelle de, 1740—1805)

荷兰小说家和书信体评论家。生于乌特勒支附近,1771 年定居于瑞士的纳沙特尔附近。从 1787 年到 1795 年,她一直与年轻的贡斯当有书信往来。她发表了一系列小说,著名的有《卡利斯特》(*Caliste*, 1786)。她的《雪地信札》(*Lettres trouvées sous la neige*, 1794)批判了不平等和贵族特权,体现了狄德罗和卢梭的影响。

Courtney 1993a; Trousson 1994.

沙特吕侯爵,弗朗索瓦·让(Chastellux, Marquis de François Jean, 1734—1788)

法国军事冒险家和美洲问题评论家。生于巴黎,14 岁从军,在当兵的同时,也从事戏剧和政治作品的创作,著名的有《论公共幸福》(*De la félicité publique*, 1772),1755 年入选法兰西学院。美国独立战争期间,在北美服务。1780—1782 年间,他广泛游历了新英格兰,会见杰斐逊和华盛顿,并且记录了一些关于新共和国之历史和特征的笔记。这些笔记最终集结为《美国游记》(*Voyages dans l' Amérique*, 1788)。

夏多布里昂子爵,弗朗索瓦·勒内(Chateaubriand, Vicomte de François René, 1768—1848)

法国反启蒙运动道德家、政治家和小说家。生于圣马洛,1788 年来到巴黎,1791 年游历北美,1793 年加入到流亡英国的法国人队伍中。他出版过《古代和现代革命的历史、政治和道德分析》(*Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes*, 1797),不过主要以《基督教的真谛》(*Génie du christianisme*, 1802)一书著称,这本书著于流亡英国期间,成为保守的天主教复兴的基础之一。1822—1824 年,他担任法国驻伦敦大使。

Bénichou 1973, 1977; McMahon 2001; Painter 1977.

克拉维埃,艾蒂安(Clavière, Etienne, 1735—1793)

瑞士财政家和政治经济学家。生于日内瓦,1782 年因政治骚动被驱逐出日内瓦。他先后成为瑞士和巴黎的银行家,操纵股市。与布里索、米拉波以及迪蒙关系密切。他的经济思想包含在《一位国家债权人对某些重要金融问题的看法》(*Opinions d' un créancier de l' éètat sur quelques matières de finance importantes*, 1789)。与布里索合著《法国与美国,或美国革命对于法国幸福的重要性》(*De la France et des Etats-Unis, ou l' importance de la Révolution de l' Amérique pour le bonheur de la France*, 1787),并且创办革命杂志《法兰西爱国者》。1792 年,短暂担任过吉伦特派财政大臣。后来被雅各宾派逮捕,在被送上断头台之前选择了自杀。

726

Bénétruy 1962; Whatmore 2000a.

克洛茨男爵,让·巴蒂斯特·杜·瓦尔-德-格拉斯(Cloots, Baron Jean Baptiste du Val-de-Grace, 1755—1794)

法国革命无神论者。一名巡回的德意志贵族,生于克莱弗附近的纳登塔尔,大革命期间定居巴黎,成为一名雅各宾派报人,国民公会成员。1790年,他采用自己的希腊文名字。主张对欧洲战争,以便向外输送革命。他不但钦佩法国思想家,也钦佩国外的自由理论家,如边沁、潘恩、普里斯特利、席勒以及华盛顿。作为一名激进的无神论者,他创作抨击基督教的作品,也是理性崇拜的主要缔造者之一。最后被送上断头台。作品包括:《人类演说家》(*L'Orateur du genre humain*, 1791)、《世界共和国》(*La République universelle, ou addresses aux tyrannicides*, 1792)以及《人类共和国的宪政基础》(*Bases constitutionelles de la république du genre humain*, 1793)。

科克采伊,海因里希·冯(Cocceji, Heinrich von, 1644—1719)

德意志法理学家。生于不来梅。他接替普芬道夫在海德堡大学的教席,1690年成为奥德河畔法兰克福大学教授。他是自然法和公共法领域的著名学者,主要作品是《公共法理学》(*Iuris publici prudentia*, 1695)、《万民法绪论》(*Prodromus juris gentium*, 1719),与他儿子合著《论格劳秀斯》(*Grotius illustratus*, 1744—1748)。

科克采伊,塞缪尔·冯(Cocceji, Samuel von, 1679—1755)

德意志法理学家。生于海德堡,海因里希·冯·科克采伊的儿子。他追随自己的父亲,博士论文《论自然法的唯一的、真实的以及充分的根源》(*Disputatio de principio juris naturalis unico, vero, et adaequato*, 1699)阐述了自然法是上帝之意志的观点。他是奥德河畔法兰克福大学教授。后来,在腓特烈一世和二世时期致力于普鲁士司法活动和各种改革。主要的作品是:《论万民法》(*Tractatus juris gentium*, 1702)、《自然正义和罗马正义的诸要素》(*Elementa justitiae naturalis et Romanae*, 1740)以及《腓特烈时代的法典方案》(*Project des Corporis juris fridericinis*, 1749)。

Haakonssen 1996a, ch.4; Weill 1961.

科林斯,安东尼(Collins, Anthony, 1676—1729)

英国自然神论者。生于米德尔塞克斯郡的赫斯顿,就读于剑桥大学。1703—1704年间,与洛克过往甚密,并且接受洛克提出的"思维物质"(thinking matter)理论的唯物主义含义。他的《论理性的使用》(*Essay concerning the Use of Reason*, 1707)抨击在"违背"理性的事物和"超越"理性的事物之间做出区分。《完美的教士权术》(*Priestcraft in Perfection*, 1710)抨击教会权威。他的名望主要取决于《论自由思考》(*Discourse of Free-thinking*, 1713),这部著作推广了"自由思考"这一术语。《关于人类自由的哲学探究》(*Philosophical Inquiry concerning Human Liberty*, 1717)为决定论辩护。《论基督宗教的基础和理由》(*Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion*, 1724)质疑圣经的真实性。1711年和1713年,他两度访问荷兰。

Berman 1975; Jacob 1981; O'Higgins 1970.

孔狄亚克，艾蒂安·博诺·德(Condillac, Étienne Bonnot de, 1715—1780)

法国哲学家、逻辑学家和经济学家。生于格勒诺布尔，1741 年被任命为牧师。从 1758 年到 1767 年，担任帕尔马王子的老师。他的文章在法国传播了洛克的思想，并且倡导感觉论(即认为知识完全来自感觉经验)。主要作品是：《人类知识起源论》(*Essai sur l' origine des connaissances humaines*, 1746)、《体系论》(*Traité des systèmes*, 1749)、《论动物》(*Traité des animaux*, 1755)以及《感觉论》(*Traité des sensations*, 1754)。这些作品影响了卢梭、赫尔德和观念学派。 727

Aarsleff 1982; Knight 1968.

孔多塞侯爵，马里·让·安托万·尼古拉·德·卡拉塔(Condorcet, Marquis de Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, 1743—1794)

法国哲学家、数学家和女权主义者。生于皮卡迪的尼翁，在纳瓦拉的耶稣会学院接受教育，他是一位数学家，1774 年被任命为造币局总监，1785 年成为法兰西科学院的常务秘书。他与伏尔泰、达朗贝尔以及杜尔哥是朋友。法国大革命爆发之后，他被选入国民议会。由于反对雅各宾派，1793 年被迫逃亡，后来被捕，死于狱中。他的《人类精神进步史表纲要》(*Esquisse d' un tableau historique des progrès de l' esprit humain*, 1795)叙述了人类的发展，也是对进步和完善可能性观念的经典叙述。在《为妇女公民权辩护》(*Essai sur l' admission des femmes au droit de cité*, 1790)中捍卫妇女的权利。

Badinter and Badinter 1988; Baker 1975; Duchet 1971; Manuel 1962; Popkin 1987b, 1989; Rothschild 1996, 2001; Schandeler 2000.

库珀，安东尼·阿什利(Cooper, Anthony Ashley)

参见：沙夫茨伯里(Shaftesbury)。

考克斯，坦奇(Coxe, Tench, 1755—1824)

美国政治经济学家。生于费城，在费城大学接受教育，然后随父亲经商。独立战争期间，一开始保持中立，后来赞成独立战争，1787 年成为制宪会议成员。《美利坚合众国宪法之考察》(*An Examination of the Constitution for the United States of America*, 1788)从联邦主义角度为宪法辩护。18 世纪 90 年代和 19 世纪早期，考克斯担任公职。主要的经济作品是《论美利坚合众国商业经济体制的应有原则》(*An Enquiry into the Principles on Which a Commercial Economic System for the United States of America should be Found*, 1787)。他支持制造业(尤其棉纺织业)的发展，赞成针对英国商品的关税，也主张美国船只垄断进口贸易和沿海贸易。

Cook 1978; Nelson 1987.

克雷弗克，米歇尔·纪尧姆·让·德(Crèvecoeur, Michel Guillaume Jean de, 1735—1813)

法裔美国作家、土地测量员和外交家。生于诺曼底的卡昂，七年战争期间(1756—1763)移居美国，成为纽约的土地测量员和农场主。独立战争期间保持中立，后来逃往英国。他的《一位美国农场主的来信》(*Letters from an American Farmer*, 1782)属于孟德斯鸠《波斯人

信札》那种类型的哲学游记。克雷弗克赞美具有政治和宗教平等的美国农业乌托邦——与欧洲的专制和封建主义形成对照，不过，他也预测了战争、奴隶制以及商业奢华带来的衰落。

Allen and Asselineau 1987.

坎伯兰，理查德（Cumberland，Richard，1631—1718）

英国自然法哲学家。生于伦敦，1656 年成为剑桥大学麦格达伦学院研究员，塞缪尔·佩皮斯（Samuel Pepys）和奥兰多·布里奇曼（Orlando Bridgeman）爵士的朋友，他把自己论述728 自然法理学的书籍题献给了他们。1691 年，被任命为彼得伯勒的主教。《论自然法》（*De legibus naturae*，1672；英译本：*A Treatise of the Laws of Nature*，1727）对 18 世纪的道德理论和法理学产生了巨大影响。从广义上说，坎伯兰是一位“神学功利主义者”，尽管他批评霍布斯，不过也赞同后者的许多假设。

Haakonssen 2000；Kirk 1987；Parkin 1999.

达尔林普尔爵士，约翰（Dalrymple，Sir John，1726—1810）

苏格兰律师、历史学家。生于爱丁堡附近的克兰斯敦，就读于爱丁堡大学和剑桥大学，1776 年被提升为财务法院（Exchequer court）法官。曾发明用鲱鱼制造肥皂的技术。政治作品包括受到休谟称赞的《大不列颠封建财产历史概要》（*An Essay towards a General History of Feudal Property in Great Britain*，1757），以及《英国针对北美的声明而要求拥有的权利》（*The Rights of Great Britain Asserted against the Claims of America*，1776）。他的《英国和爱尔兰实录》（*Memoirs of Great Britain and Ireland*，1771）是一部早期辉格党的重要历史著作。

达列斯，约阿希姆·乔治（Daries，Joachim Georg，1714—1791）

德意志法学家，1744 年任耶拿大学道德和政治哲学教授，1763 年去了奥德河畔法兰克福。他发表了大量形而上学、伦理学、法律和政治著作，最著名的是《普通法理学原理》（*Institutiones jurisprudentiae universalis*，1740）。

戴夫南特，查尔斯（Davenant，Charles，1656—1714）

英国政治经济学家，生于伦敦，诗人威廉·戴夫南特爵士之子，就读于牛津大学，并取得民法律师的资格。戴夫南特于 1685、1698 和 1700 年任托利党议员。他于 1678—1689 年间担任税务官，并于 1703—1714 年间担任进出口检察长，为他研究财政问题提供了丰富的经验。他发表了一系列论经济问题的论文：《论东印度贸易》（*Essay on the East-India Trade*，1696），《论方式和方法》（*An Essay upon Ways and Means*，1695），《论一个民族在贸易平衡中获利的可能方式》（*An Essay on the Probable Methods of Making a People Gainers in the Ballance of Trade*，1699）、《论权力制衡》（*Essays upon the Balance of Power*，1701），以及《论国内和平与国外战争》（*Essays Upon Peace at Home，and War Abroad*，1704）。更犀利的作品《一位现代辉格党人的真实写照》（*The True Picture of a Modern Whig*，1701）严厉批评宫廷辉格党人违背他们在二十年前创建时所支持的“乡村派”原则。

Multamäki 1999.

笛福，丹尼尔(Defoe, Daniel, 1661—1731)

英国新闻工作者，政治著作家和小说家。屠户之子，生于伦敦，他就读于一所非国教派学院。经商失败后，改行写作，发表了《论常备军……与自由政府的一致性》(*An Argument Shewing that a Standing Army... is not Inconsistent with a Free Government*, 1698)，并以大受欢迎的《纪念古罗马军团》(*Legion's Memorial*, 1701)而成名。接下来他又发表了《英格兰民族集团的原初权力》(*Original Power of the Collective Body of the People of England*, 1701)，该书阐述的主题也体现在诗歌《纯正的英国人》(*The True-Born Englishman*, 1701)和《神授权利》(*Jure divino*, 1706)中。他的许多作品为宗教宽容和贸易辩护，另外还有一系列小说，包括《鲁滨逊漂流记》(*Robinson Crusoe*, 1719)、《摩尔·弗兰德斯》(*Moll Flanders*, 1722)和《罗克沙那》(*Roxana*, 1724)。他办的杂志《评论》(*The Review*, 1704—1713)攻击托利党政治，并宣传自然状态和原初契约的思想。其他作品包括《疫年日记》(*A Journal of the Plague Year*, 1722)，以及《大不列颠岛游记》(*A Tour through the Whole Island of Great Britain*, 1724—1726)。

Backscheider 1988, 1989; Penovich 1995; Schonhorn 1991.

德洛姆，让·路易斯(Delolme, Jean Louis, 1741—1806)

瑞士政治理论家，在日内瓦出生并受教育，大约于1769年到英格兰，并靠写作过着不稳定的生活，发表了一系列政治和历史作品。他先是与伦敦文人友善，后来失和。他的代表作 729 是《英国宪制》(*La Constitution d'Angleterre*, 1771;英文版 *The Constitution of England*, 1775)，在二十年时间内它出版了七个英文版和八个法文版。它对所论述的问题作了令人钦佩的分析，赞成自由与政府力量的结合，支持用代议制取代民众大会，赞美权力制衡。伊萨克·迪斯雷利称德洛姆为"英国的孟德斯鸠"。他大约在1800年回到日内瓦，并成为日内瓦政务会的成员。

Machelon 1969.

德尚，莱热·马里(Deschamps, Léger Marie, 1716—1774)

法国空想共产主义者，生于雷恩，圣摩日的本笃会修士。他的主要作品匿名出版，并且具有鲜明的形而上学特征，包括《论时代精神》(*Lettres sur l'esprit du siècle*, 1769)与《理性之声》(*La Voix de la raison contre la raison du temps et particulièrement contre celle de l'auteur du 'Système de la nature'*, 1770)，后者攻击霍尔巴赫的唯物主义体系，并提供了一种泛神论的替代方案。德尚提倡一种彻底废除法律、财产和权威的社会和道德革命；他将当时存在的腐败的"法治状态"与"道德状态"相对照。狄德罗推崇他的作品。

Puisais 2001.

德穆兰，露西·卡米耶·森普利斯(Desmoulins, Lucie Camille Simplice, 1760—1794)

法国革命家。生于吉兹，他是罗伯斯庇尔的校友，并与罗伯斯庇尔一样成为一名律师。在革命中，他是一名街头鼓动者，号召摧毁巴士底狱。在《法兰西民族哲学》(*La Philosophie du peuple francais*, 1788)和《自由法兰西》(*La France libre*, 1789)中，他为民众起事和诉诸武力行为辩护。他主办的报纸《法国和布拉邦特的革命》(*Les Révolutions de France et de

Brabant)为雅各宾派服务。他被选为国民公会成员并投票赞成处死国王。从 1793 年底开始,他主办的报纸《老科特利埃》(*Le Vieus Cordelier*)——以丹东和德穆兰创办他们俱乐部时所在的圣方济会修道院命名——企图缓和恐怖统治。后来他被送上断头台。

Hammersley 2004.

特拉西伯爵,安托万·路易·克劳德·德斯蒂·德(Destutt De Tracy, Comte Antoine Louis Claude, 1754—1836)

法国观念学家。生于波旁奈依,曾在法国军队服役。在革命中,他抛弃贵族头衔,并被选为三级会议代表。他在恐怖时期被投入监狱,但幸免于难。拿破仑统治时期,他任参议员,复辟时期又被封为贵族,他在 1796 年创造了"观念学"(*idéologie*)一词来表达他关于思想观念的学问,这个词借用了孔狄亚克的感觉论。他主要的作品是《观念学原理》(*Eléments d'idéologie*, 1801—1815)。他著有《孟德斯鸠〈论法的精神〉评注》(*Commentaire sur 'L'Esprit des lois' de Montesquieu*, 1808)一书,并与杰斐逊通信,后者于 1811 年将这部著作翻译成英文。

Baker 1973; Challamel 1895; Goetz 1993; Gusdorf 1978; Head 1985; Kennedy 1978; Picavet 1891; Simon 1885; Staum 1996; Welch 1984.

迪金森,约翰(Dickinson, John, 1732—1808)

美国革命家。生于马里兰,并在费城做律师。他写过两本很有影响力的小册子反对英国统治:《一位宾夕法尼亚农民致英属殖民地居民的信》(*Letters from a Farmer in Pennsylvania to the Inhabitants of the British Colonies*, 1769,收集了在《宾夕法尼亚纪事》上发表的文章,并且于 1767—1768 年间在多家报纸上刊载)和《论大不列颠对北美殖民地的宪法权力》(*An Essay on the Constitutional Power of Great Britain over the Colonies in America*, 730 1774)。他拒绝签署《独立宣言》,但在革命军队中服务,并代表特拉华州参加了 1787 年制宪会议。他的政治作品集于 1801 年出版。

狄德罗,丹尼斯(Diderot, Denis, 1713—1784)

法国百科全书派学者,一位多产的作家。生于香槟的朗格勒城,就读于耶稣会学校和索邦神学院。大约于 1728 年定居巴黎,并以写作为生。1745 年,他与达朗贝尔一起开始编纂《百科全书》,这项工作耗费了他二十年时间;1751 年出版了第一卷,1765 年出版了最后一卷。1749 年,他因为写了《盲人书简》(*Lettre sur les aveugles*)而短期入狱。1773—1774 年间,他受叶卡捷琳娜二世之邀访问了俄国。除了为《百科全书》做出巨大贡献外,他还进行科学和哲学以及戏剧和小说方面的创作。他的立场由自然神论转向无神论,并为唯物主义决定论辩护。他的《布干维尔游记增补》(*Supplément au voyage de Bougainville*, 1772 年,出版于 1796 年)使用了路易·安东尼·德·布干维尔在太平洋远航的游记素材,赞美了塔希提人纯朴的美德和性自由,并与基督教道德对比。狄德罗为雷纳尔的《两印度史》(*Histoire des deux Indes*, 1770)撰稿,该书抨击了殖民主义和奴隶贸易。其他重要作品有《达朗贝尔的梦》(*Le Rêve de d'Alembert*, 1769 年,1782 年出版)以及死后出版的《拉摩的侄儿》(*Le Neveu de Rameau*, 1805,大约于 1762 年开始创作)和《宿命论者雅克》(*Jacques le Fataliste*, 1796)。

Flower 1983.

迪特马尔，尤斯图斯·克里斯托弗(Dithmar，Justus Christoph，1678—1737)

德意志官房学学者。生于富尔达的罗腾堡，他在马堡大学学习历史和法律，之后在莱顿大学待了几年。1709年，他在奥德河畔法兰克福大学获得历史学教授职位。他出了一本评论塔西佗的《日耳曼尼亚志》的书(1724)。1727年，他获得新开设的“官房学、家庭经济学与治安学”教席，他担任此职直至去世。

多布斯，弗朗西斯(Dobbs，Francis，1750—1811)

爱尔兰爱国者，生于都柏林郡，就读于三一学院，1773年进入爱尔兰律师界。1774年出版剧作《爱国的国王，或爱尔兰的领袖：一部悲剧》(*The Patriot King，or Irish Chief：A Tragedy*，1774)。18世纪80年代，他在《对义勇军的思考》(*Thoughts on Volunteers*，1781)等小册子中，热情支持爱尔兰议会自治和义勇军运动。18世纪90年代，他激烈反对爱尔兰和英国合并。1799年，他被选为最后一届爱尔兰议会议员，在议会中谴责《合并法案》违反了《圣经》。

多里亚，保罗·马蒂亚(Doria，Paolo Mattia，1662—1746)

意大利哲学家。生于热那亚，他的大部分学术生涯在那不勒斯度过。最伟大的政治作品是《公民生活》(*Vita civile*，1709)，勒克莱尔将其与格劳秀斯和普芬道夫的作品相提并论。该书运用马基雅维里的观点描绘社会的起源和变化，讨论国家的分权问题，对共和制和君主制提出了许多敏锐的观点。他未发表的作品《格言》(*Massime*)严厉批评西班牙哈布斯堡王朝在意大利南部的统治。多里亚在他的自然哲学作品中反对伽利略、洛克、笛卡儿和牛顿的创新。他和朋友维柯是奥齐奥西学会的核心人物，该学会是为了反对前述几人的哲学观点而建立起来的。多里亚最后一部主要政治学作品《论完美共和国》(*Idea di una republica perfetta*)完全转向了共和主义。它从未付诸印刷，并且被当局焚毁，没有幸存下来。

Ferrone 1995；Ricuperati 1987.

德雷顿，威廉(Drayton，William，1742—1779)　731

美国革命家。生于南卡罗来纳的圣安德鲁斯。他是一位种植园主的儿子，就读于牛津大学。最初他是一名效忠派，为南卡罗来纳《公报》写文章，这些文章收录在《自由人信札》(*The Letters of a Freeman*，1771)中，但英国政府并没有赏识他，这令他很沮丧，他加入到革命者队伍，在《自由人的一封信》(*A Letter from a Freeman*，1774)和《暴政的实质精神》(*The Genuine Spirit of Tyranny*，1778)中谴责英国的“专制权力”。德雷顿是1778年大陆会议成员，南卡罗来纳首席法官，协助制定了该州的新宪法。

Dabney and Dargon 1962.

德雷南，威廉(Drennan，William，1754—1820)

爱尔兰爱国者和诗人。生于贝尔法斯特，他是一位长老派牧师的儿子，就读于格拉斯哥大学(在那里成为杜格尔德·斯图尔特的学生)和爱丁堡大学。他大约在1778年回到爱尔兰。《爱尔兰奴隶奥雷利亚纳信札》(*Letters of Orellana，an Irish Helot*，1784)用寓言方式

展示了爱尔兰的苦难。1791 年,他与其他人创建"爱尔兰人联合协会",并且为该组织起草了几篇早期宣言。1794 年受到扰乱治安罪的审判,此后重新开始诗歌创作。

Dickson *et al*. 1993.

迪博神父,让·巴蒂斯特(Dubos, Abbé Jean Baptiste, 1670—1742)

法国历史学家、外交家。生于博韦,就读于索邦大学。他几次承担法国的外交使命。并与洛克和培尔保持书信来往,1720 年成为法兰西学院的秘书。他在《法国君主制高卢起源考证史》(*Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules*, 1734)中为法国绝对君主制大力辩护,这种立场遭到布兰维利耶的反驳。

Ford 1953; Mackrell 1973.

杜拉尼,丹尼尔(Dulaney, Daniel, 1685—1753)

爱尔兰裔美国人,殖民地人民权利的辩护者。生于女王郡,就读于都柏林三一学院。1703 年,他以契约奴身份移居马里兰。18 世纪 20 年代,他成为安纳波利斯一名很有前景的律师,同时成为一位富有的土地投机商和奴隶贩子。他在 1720—1725 年间以及 1734—1744 年间任总检察长,并在 1722—1744 年间成为州议员,1742 年成为殖民地自治委员会成员。18 世纪 20 年代,他领导"乡村派"(或反业主党)反对巴尔的摩勋爵的权力。《马里兰居民的权利事关英国法律的利益》(*The Right of the Inhabitants of Maryland to the Benefit of the English Laws*, 1728)利用了《大宪章》、《权利请愿书》以及柯克、洛克、格劳秀斯、普芬道夫和特伦查德等人的思想。1732 年,杜拉尼在巴尔的摩勋爵手下任职,此后效忠于这位殖民地业主。

迪马赛,塞萨尔·谢诺(Dumarsais, César Chesneau, 1676—1756)

法国哲学家和语法学家。生于马赛,在奥拉托利会受教育,他从事法律工作的努力失败。后来成为贵族的家庭教师,支持财政家约翰·劳。他反对教皇权力的作品有一定影响,但是他的文学声誉基于他的语法作品,在这方面,他为《百科全书》写过几个词条。他被认为是一个无神论者,被年轻的启蒙哲人视为勇敢的先驱。他可能是《哲人》(*Le Philosophe*, 1743)的作者,狄德罗根据该作品为《百科全书》编写了"哲人"词条。迪马赛死后,达朗贝尔在《百科全书》第七卷开头为他写了一篇悼词。《论成见》(*Essai sur les préjugés*, 1770)一文令腓特烈二世感到十分恼怒,有时被认为出自他之手(但现在通常认为是霍尔巴赫所写),其他一些批评宗教的作品也被认为是他写的。

732

Diaz 1962; Dieckmann 1948; Douay-Soublin 1988; Fairbairn 1972; Wade 1938.

杜邦·德·内穆尔,皮埃尔·萨米埃尔(Dupont de Nemours, Pierre Samuel, 1739—1817)

法国重农主义者,生于巴黎。他是杜尔哥的顾问。杜尔哥委派他担任重农主义刊物《公民年鉴》(*Les Ephémérides du citoyen*)的编辑。法国革命时期,他成为三级会议的代表。创办了《爱国通讯》杂志(*Correspondance patriotique*, 1790—1792)。他在恐怖时期被捕,但大难不死,并于 1799 年前往美国,拿破仑时期回到法国,1815 年又定居美国,在特拉华的威尔明顿去世。他为杰斐逊起草了一份教育计划。他的主要作品是《政治经济学原理的分析方

案》(*Tableau raisonnée des principes de l' économie politique*, 1773)。其他作品有《重农主义,或人类最先进政府的自然宪章》(*Physiocratie, ou Constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain*, 1767—1768)以及《论立法和行政权》(*Du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif*, 1795),他编辑了魁奈的作品,并命名为《重农主义》(*Physiocratie*),还整理了杜尔哥的作品。

Bouloiseau 1972; Joly 1956; Schelle 1888.

伊顿,丹尼尔·艾萨克(Eaton, Daniel Isaac, 死于 1814 年)

英国民主主义者。书商,曾因出售潘恩的《论人权》(1791—1792)而被起诉。他写过一本很受欢迎的小册子:《人民的政治:或猪食》(*Politics for the People: Or, a Salmagundy for Swine*, 1793),这是参照柏克对"猪一般的群众"的评论而写的。在受到几次起诉后,他逃到美国,1796 年被宣布不受法律保护。他翻译了爱尔维修的《自然体系》(*System of Nature*, 1810),显然也致力于创作《看! 那个人》(*Ecce Homo*, 1813),不过这部作品是对霍尔巴赫著作的翻译。他因为这些和其他一些出版物而屡受起诉。

埃登爵士,弗雷德里克·莫顿(Eden, Sir Frederick Morton, 1766—1809)

论述穷人问题的作家。就读于牛津大学。他是下面所提到的威廉·埃登爵士的侄子,并成为一家保险公司的经理。他利用亚当·斯密的原理来研究穷人的状况。他的最重要作品《贫困状况,或英格兰工人阶级史》(*The State of the Poor, Or an History of the Labouring Classes of England*, 1797)得到马克思的赞赏。

奥克兰勋爵,威廉·埃登(Eden, William, Lord Auckland, 1744—1814)

英国刑法改革家,政治家和外交家。生于达勒姆郡,就读于牛津大学,并成为一名律师,1774 年被选为议员。1776 年被任命为贸易委员会成员,并创建了爱尔兰国民银行。1789 年受封为奥克兰男爵,法国大革命期间,担任驻尼德兰大使,1806—1807 年间为内阁成员。他的主要作品是《刑法原理》(*Principles of Penal Law*, 1771)。

Draper 2001.

艾布尔,约瑟夫·瓦伦丁(Eybel, Joseph Valentin, 1741—1805)

奥地利教会法学者。生于维也纳,在耶稣会接受教育,1765 年之前,他都是耶稣会成员。1773—1179 年,他在维也纳任教会法教授之职。他是费布罗纽斯的追随者。有关教会法的教科书《天主教教会法导论》(*Introductio in jus ecclesiasticum Catholicorum*, 1777)为约瑟夫二世改革政教关系提供了帮助,该作品于 1784 年受到罗马教皇的谴责。它在西班牙和欧洲其他天主教地区教皇权力限制主义者中间产生了影响。1781 年,在放宽了检查制度后,艾布尔发表了一系列具有强烈反罗马教宗倾向的小册子。其中最成功的是《什么是教皇?》(*Was ist der Papst?* 1782),该作品认为所有主教是平等的。 733

Bernard 1971.

福歇,弗朗索瓦·克劳德(Fauchet, François Claude, 1744—1793)

法国革命家。生于尼维奈省的佩里戈尔,他是一名神父。1789 年攻克巴士底狱时,他是

领导人之一。他是巴黎公社、立法议会和国民公会的成员，并在宪政派教会中任卡瓦多斯省的主教。他创办了很受欢迎的《铁嘴报》(La Bouche de fer，1790—1791)，撰文评论卢梭的《社会契约论》；罗兰、孔多塞和尼古拉·博纳维尔也是撰稿人。他支持吉伦特派，最后被送上断头台。

费布罗纽斯(Febronius)

参见：洪特海姆(Hontheim)

费若·y.蒙特内格罗，贝尼托·赫罗尼莫(Feijóo y Montenegro，Benito Jerónimo，1676—1764)

西班牙启蒙运动的鼓动者。生于加利西亚，就读于萨拉曼卡大学，并成为本笃会修士。在他职业生涯的大部分时间里，他在奥维耶多大学教授神学。在十四卷本的《戏剧通论》(*Teatro crítico universal*，1726—1739)和《博学的信件》(*Cartas eruditas*，1740—1742)——结合了文学、哲学、神学、科学、历史和政治学的作品——中，他向西班牙介绍笛卡儿、牛顿和洛克，并抨击迷信和愚昧。1750 年，西班牙国王禁止对他作品的攻击。

Delpy 1936；Herr 1958，1989.

费奈隆，弗朗索瓦·德·萨利尼亚克·德·拉·莫特(Fénelon，François de Salignac de La Mothe，1651—1715)

法国神学家和政治作家。生于佩里戈尔的费奈隆城堡，他是一位神父。曾担任路易十四孙子的家庭教师，1695 年任康布雷的大主教。他后来受到波舒哀的批评，并且因为给神秘的"寂静派"异端辩护而受到教皇指责。他在《论女孩的教育》(*Traité de l'éducation des filles*，1687)一文中为妇女受教育权辩护。他的代表作是极受欢迎的小说《忒勒玛科斯冒险记》(*Les Aventures de Télémaque*，1699)。在卢梭的《爱弥儿》中，此书是爱弥儿长大成人时他的家庭教师交给他的唯一一本书。费奈隆还写了《死者的对话，为王子的教育而作》(*Dialogues des morts，composés pour l'éducation d'un prince*，1712)，拉姆齐在《根据费奈隆的学说论公民政府》(*Essai sur le governement civil，selon les principes de Fénelon*，1723)中宣传了费奈隆的观点。

Carcassonne 1946；Davis 1979；Gilroy 1979；Gor´e 1957；Gouhier 1977；Keohane 1980；Riley 1994.

弗格森，亚当(Ferguson，Adam，1723—1816)

苏格兰社会理论家，生于珀斯郡的洛吉赖特，他是一位讲盖尔语的神职人员的儿子，就读于圣安德鲁斯大学，1745—1754 年间，他是苏格兰高地警卫团(Black Watch regiment)的专职教士(并与他们一同作战)。1754—1756 年间，他在格罗宁根和莱比锡做家庭教师。1757 年，他接替休谟担任律师图书馆(Advocates Library)的管理员，并担任比特勋爵之子以及切特斯菲尔德伯爵的家庭教师。1759 年，他获得爱丁堡大学自然哲学的教授职位，1764 年又获道德哲学教授职位，1785 年获数学教授职位。他积极主张建立苏格兰国民军。1778 年，他担任英国与北美殖民地谈判代表团的秘书。1775 年，他在费尔奈会见了伏尔泰，1793—1794 年游历了普鲁士。他重要的作品有《对民兵制度的预想》(*Reflections Previous*

to the Establishment of a Militia, 1756)、《文明社会史论》(*Essay on the History of Civil Society*, 1767)、《道德哲学原理》(*Institutes of Moral Philosophy*, 1769)、《历史的进步和罗马共和国的终结》(*History of the Progress and Termination of the Roman Republic*, 1783),以及《道德和政治科学原理》(*Principles of Moral and Political Science*, 1792, 以他在爱丁堡大学的讲义为基础),弗格森大致勾勒了人类社会从野蛮状态发展到商业社会的"推测史"。 734

Berry 1997; Forbes 1966; Hill 1997; Kettler 1965, 1977; Lehmann 1930; Mason 1988; Oz-Salzberger 1995; Robertson 1985; Sher 1985; Small 1864.

费希特,约翰·戈特利布(Fichte, Johann Gottlieb, 1762—1814)

德意志哲学家,生于卢萨提亚的拉梅诺,就读于耶拿大学,并在苏黎世大学、莱比锡大学和耶拿大学教学,最后任教于柏林大学。1811年他成为柏林大学校长,他是康德的早期追随者,并因《试评一切天启》(*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, 1792)而声名鹊起。费希特极大地影响了随之而来的德意志浪漫派。他是一名共和主义者,支持法国大革命,反对拿破仑。早期作品包括《关于向欧洲君主们索回思想自由的檄文》(*Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas*, 1793)、《自然法权基础》(*Grundlage des Naturrechts*, 1796)和《封闭型商业国家》(*Der geschlossene Handelstaat*, 1800)。在普鲁士被拿破仑击败后,他发表了爱国作品《致德意志民族的演讲》(*Reden an die deutsche Nation*, 1807—1808)。

Adamson 1881; Baumanns 1990; Beiser 1987.

菲尔丁,亨利(Fielding, Henry, 1707—1754)

英国小说家,政治记者,生于威尔特郡的格拉斯通堡,就读于莱顿大学。他的讽刺戏剧,特别是《帕斯金》(*Pasquin*, 1736)激怒了首相沃波尔,后者于1737年对戏剧实施审查。菲尔丁站在大众托利主义的立场,在《斗士》(*The Champion*, 1739—1743)、《真正的爱国者》(*The True Patriot*, 1745—1746)、《詹姆斯党人报》(*The Jacobite's Journal*, 1747—1748)、《柯芬园报》(*The Covent-Garden Journal*, 1752—1753)等刊物上发表一系列文章反对政府。他以小说家著称,著名的小说有《约瑟夫·安德鲁斯》(*Joseph Andrews*, 1742)、《乔纳森·怀尔德》(*Jonathan Wild*, 1743)和《汤姆·琼斯》(*Tom Jones*, 1749)。

Cleary 1984; Rogers 1979.

菲兰杰里,加埃塔诺(Filangieri, Gaetano, 1752—1788)

意大利政治经济学家。生于那不勒斯,他以律师为业,并于1787年成为财政委员会成员。他的《政治的沉思》(*Riflessioni politiche*, 1774)详细叙述了法制改革,而《立法的科学》(*Scienza della legislazione*, 1780—1785)提倡经济、刑法和教会改革。他受惠于自然法传统和孟德斯鸠,主张将立法活动建立在科学基础之上,普遍原则必须与具体状况相联系。他试图找到增加和平等分配国民财富的方法。其他作品包括《建立在自然和社会基础上的君主的道德》(*Morale de' principi fondata sulla natura e sull'ordine sociale*, 1771)。

Venturi 1972.

弗莱彻,安德鲁(Fletcher, Andrew, 1655—1716)

苏格兰爱国者和共和主义者。生于东洛锡安的萨尔托恩。1685年,他参加了蒙茅斯的

暴动(因此以谋逆罪被剥夺公民权),他为匈牙利反抗土耳其人效力,参加了 1688 年奥兰治的威廉对英格兰的入侵。在 18 世纪早期的苏格兰议会中,他领导"爱国者"反对英国统治,不赞成 1707 年的合并。由于被怀疑参加詹姆斯党人密谋,他在 1708 年短期入狱。他游历过欧洲大陆许多地方。小册子主要有《论政府与国民军的关系》(*A Discourse of Government with Relation to Militias*, 1698)、《论西班牙事务》(*A Discourse concerning the Affairs of Spain*, 1698)、《苏格兰事务两论》(*Two Discourses concerning the Affairs of Scotland*, 1698)、《为了人类共同利益而正确监管政府的谈话》(*An Account of a Conversation concerning a Right Regulation of Governments for the Common Good of Mankind*, 1703),以及《关于一院制与两院制之间的争论》(*State of the Controversy Betwixt United and Separate Parliaments*, 1703)。

Mackenzie 1935; Omond 1897; Robertson 1987b; Rozbicki 2001; Scott 1992.

735

弗勒德,亨利(Flood, Henry, 1732—1791)

爱尔兰爱国者,生于都柏林,就读于三一学院、牛津大学和伦敦律师学院。从 1759 年开始,他就是爱尔兰议会的议员,拥护"乡村派"纲领。他为《自由人报》(*Freeman's Journal*)和《巴纳塔利亚纳》(*Baratariana*, 1772)撰稿,反对汤森政府。他被任命为枢密院顾问官,这种身份削弱了他的"乡村派"色彩,不过他继续为议会改革和宽容天主教徒(但不是天主教徒的代表权)奔走呼号。他和格拉顿(Grattan)一起促使爱尔兰议会于 1782 年实现自治。1783 年,他被选为英国议会议员,他于 1790 年向议会提交了一项扩大公民权的议案。

Kelly 1998.

丰塞卡·皮门塔尔,埃莉诺拉(Fonseca Pimental, Eleanora, 1752—1799)

那不勒斯共和主义记者。生于罗马一个葡萄牙贵族家庭,定居于那不勒斯。她受到庞巴尔和詹农的影响,支持 18 世纪 80 年代的改革运动,并推崇法国大革命的原则。她在 1794—1798 年间被监禁,1798—1799 年间在短命的那不勒斯共和国表现得很积极。共和国被推翻之后,她被处决。她编辑的《那不勒斯监督者 II》(*Il Monitore Napoletano*)讨论政治问题,包括平民与波旁君主制合谋击败共和国的倾向。

丰特奈尔,贝尔纳·勒·博维耶·德(Fontenelle, Bernard Le Bovier de, 1657—1757)

法国哲学家。他生于鲁昂,学习法律并以律师为业。他被选入法兰西学院并成为法兰西科学院的常务秘书。他是现代自然哲学的普及者;他批评迷信和神迹,反对教权主义,这些为他赢得了启蒙哲人的崇敬。在《死者的对话》(*Dialogues des morts*, 1683)和《论古人与今人》(*Digression sur les anciens et les modernes*, 1688)中,他捍卫现代人,批评对古典世界的崇拜。《论世界的多样性》(*Entretiens sur la pluralité des mondes*, 1686)解释了哥白尼的体系及其含义。《神谕的历史》(*Histoire des oracles*, 1686)和《寓言的历史》(*Histoire des fables*, 1724)认为古代神话和寓言是荒谬的梦幻。

Duchet 1971.

福尔勃奈,弗朗索瓦·韦龙·迪韦尔热·德(Forbonnais, François Véron Duverger de, 1722—1800)

法国政治经济学家。生于勒芒,求学于巴黎,并在他父亲的纺织企业工作。大约 1747

年,他定居巴黎,1752 年成为法国造币业总检察,并且开始从事写作。他的第一部主要作品是对《论法的精神》的批判性评论(1750),认为孟德斯鸠高估了英国宪制和夸大了英国的宗教宽容。他很快成为一名杰出的经济学家,特别是他的《论西班牙的财政》(*Considérations sur les finances d'Espagne*, 1753)以及《关于法国财政的思考和研究》(*Recherches et considérations sur les finances de la France*, 1758)证明了这一点。他的《商业要义》(*Eléments du commerce*, 1754)中的许多文章收入了《百科全书》。他赞赏魁奈,但是不同意重农主义者毫无根据地敌视制造业、谴责关税以及(在他看来)提倡刻板的财政政策。在几十年时间,包括大革命之后——法国革命时期,他担任三级会议的代表,尽管他在君主制被废除之前就退出了三级会议——他一直充当政府的顾问。

Airiau 1965; Fleury 1915.

福代斯,戴维(Fordyce, David, 1711—1751)

苏格兰哲学家。生于阿伯丁附近的布洛德福德,阿伯丁一位监狱看守的儿子。就读于马里斯克学院,1728 年获得硕士学位。从 1742 年到 1751 年,他是阿伯丁大学道德哲学教授,1751 年,他结束欧洲大陆之旅回国,在北海落水而亡。他著有《关于教育的对话》(*Dialogues concerning Education*, 1745—1748)和《道德哲学要义》(*Elements of Moral Philosophy*, 1754),到 1769 年止,后者出了四版,1757 年被译成德文。 736

福尔梅里,让·亨利·塞缪尔(Formey, Jean Henri Samuel, 1711—1797)

法裔德意志学者。生于柏林,他的父亲是胡格诺派教徒,定居在该城市。他成为柏林的法国教会的一名加尔文派牧师,但逐渐转向新闻工作和论战。他是法兰西学院教授和柏林科学院成员(最终成为科学院的秘书),并担任皇家翻译官。他推广和捍卫莱布尼茨和沃尔夫的思想,并为腓特烈一世和腓特烈二世写了大量辩解书和颂词。他为一本哲学辞典撰写的文章被卖给《百科全书》出版商,《百科全书》的许多词条就源自这些文章。他的文学作品数量巨大。一些作品批评了卢梭,其中包括《反爱弥儿》(*Anti-Emile*, 1763);他的《美人沃尔芬尼》(*La Belle Wolfienne*, 1741—1753)可能是伏尔泰的《老实人》的源头。

Marcu 1953; Velema 1993.

弗兰克,奥古斯特·赫尔曼(Franke, August Hermann, 1663—1727)

德意志虔信派教徒。生于卢卑克,在爱尔福特和基尔学习,1685 年任教于莱比锡。在斯彭内尔的影响下,他转向虔信主义。他是创建持虔信派立场的哈勒大学的教授之一。他既反对正统路德教,又反对沃尔夫的启蒙思想,他曾在 1723 年出力解雇了沃尔夫。

Beyreuther 1956.

富兰克林,本杰明(Franklin, Benjamin, 1706—1790)

美国出版商、科学家、外交家、发明家和道德学家。生于波士顿,他只受过很少的正规教育,但在费城建立了一家印刷企业并出版报纸。他的科学作品主要论述电和光。在 18 世纪 50 年代和 60 年代,他代表北美殖民地与英国和法国谈判。他是 1776 年《独立宣言》的签署者,1787 年制宪会议的成员。他创建了美国哲学协会。他将其文章收录在《政治、杂录和哲学文集》(*Political, Miscellaneous, and Philosophical Pieces*, 1779)中。《穷理查年鉴》(*Poor*

Richard's Almanack，1733—1758)是一本关于实用知识和道德格言的广受欢迎的概要作品。他信奉逐渐而切实的进步、自给自足和平等主义。他支持男子普选权和一院制议会，他的民主本能由于害怕派系斗争和暴民而有所缓和。

Conner 1965；Middlekauff 1996；Wood 2004；Wright 1986.

腓特烈二世(腓特烈大帝)，普鲁士国王(Frederick Ⅱ[The Great]，King of Prussia，1712—1786)

生于柏林，自学了启蒙哲学和音乐，尽管他那位信奉加尔文教的、要求严厉的父亲腓特烈一世更看重军事教育。在1740年即位之前，他和伏尔泰建立了持久的、不时中断的联系，这种联系一直持续到伏尔泰逝世。他的军事训练被证明是富有成效的。通过1740—1745年间和1756—1763年间两次战争，他从奥地利手中夺取西里西亚。1763年后，普鲁士被当作一个大国。腓特烈是不可知论者，轻视神学。他的统治不但以维持精良的军队著称，同样也以提倡宗教宽容、减轻刑罚、致力于教育改革以及鼓励法国思想文化的影响而闻名。他发表小册子和诗歌，包括《对欧洲国家当前状态的思考》(*Considérations sur l'état présent du corps politique de l'Europe*，1738)、《反马基雅维里》(*Anti-Machiavel*，1740)、《政治遗嘱》737 (*Testament Politique*，1752)、《我所处时代的历史》(*Histoire de mons temps*)和《政府形式和君主义务论》(*Essai sur les formes du gouvernement et sur les devoirs des souverains*，1777)。

Bazzoli 1986；Blanning 1990，1997；Hubatsch 1973；Ingrao 1987；Maestro 1973；Melton 1988；Mervaud 1985；Schieder 1983；Skalweit 1952；Spranger 1942；Van Treese 1974；Weill 1961.

弗诺，菲利浦(Furneaux，Philip，1726—1783)

英国宗教宽容的辩护者。生于德文郡的托内斯，就读于伦敦一所非国教学校，他是长老会神职人员，在伦敦或伦敦近郊担任牧师职务。他领导非国教徒反对服从英国国教教义和《宣誓条例》，该法案禁止非国教徒任公职。他的《致布莱克斯通法官的信》(*Letters to... Mr Justice Blackstone*，1770)批评布莱克斯通的《英国法释义》，认为1689年颁布的《宽容法案》只是搁置对不信奉国教者的刑罚，而不是相信不遵国教者没有罪。他的《论宽容》(*Essay on Toleration*，1773)反对以刑法干涉信仰。

Haakonssen 1996b.

加利亚尼，费迪南多(Galiani，Ferdinando，1728—1787)

意大利政治经济学家。那不勒斯人，在担任驻巴黎外交官的秘书时，他成了霍尔巴赫交际圈的密友，也是狄德罗和格里姆的朋友。他的主要作品是《关于谷物贸易的对话》(*Dialogues sur le commerce des blés*，1770)，该书反对自由出口谷物的政策。狄德罗为他的这种立场辩护，而莫雷莱和勒梅西耶提出了批评意见。他更早一部作品是《论货币》(*Della moneta*，1751)。

Davison 1985；Kaplan 1976；Venturi 1969—1990.

加尔弗，克里斯蒂安(Garve，Christian，1742—1798)

德意志文学评论家和道德哲学家，生于布雷斯劳。他曾在莱比锡大学短期任过哲学教

授。由于身体状况糟糕，他在故乡附近的庄园度过了一生的大部分时光。他以翻译西塞罗的《论义务》(*De officiis*, 1784)著称，他也是英国作家的著名评论家。加尔弗十分欣赏英国文学优雅的风格和多样化写作技巧，并鼓励德意志人加以仿效。他认为英语与社会进步的目的和公共教育非常合拍。他还翻译了亚当·斯密的《国富论》(1794—1796)。

Oz-Salzberger 1995; Van der Zande 1995; Van Dusen 1970.

杰诺韦西，安东尼奥(Genovesi, Antonio, 1713—1769)

意大利政治经济学家，那不勒斯人，生于伽斯奥内。1737 年，他成为神父。由于未能获得神学教席，他转向政治经济学，1754 年在那不勒斯大学成为该专业教授，这也是欧洲大学第一个政治经济学教授职位。他推崇英国和法国的思想和商业。他在《论艺术和科学的真正目的》(*Discourse on the True End of the Arts and Sciences*, 1753)和《商业课程讲义》(*Lezioni di commercio*, 1765)中提倡改革。其他作品包括《自然法原理》(*Principia theosophiae naturalis*, 1747—1752)和《论农业》(*Discorso sull' agricoltura*, 1764)。

Bellamy 1987; Robertson 1987a; Venturi 1972.

热尔迪，贾钦托·西吉斯蒙迪(Gerdil, Giacinto Sigismondi, 1718—1802)

意大利人，启蒙运动的批评者，故乡萨伏伊。1737 年成为马切拉塔大学哲学教授，1749 年又成为都灵大学教授。1777 年任枢机主教。1798 年，他因年事已高未能当选教皇。他是 738 马勒伯朗士的弟子，洛克的认识论和卢梭的《爱弥儿》的批评者。著作包括《驳洛克：论灵魂的无形性》(*L' Immatérialité de l' âme démontrée contre M. Locke*, 1747)、《反社会契约论》(*Anti-Contrat social*, 1764)和《对照卢梭学说反思教育理论和实践》(*Réflexions sur la théorie et la pratique de l' éducation, contre les principes de J. J. Rousseau*, 1764)。

詹农，彼得罗(Giannone, Pietro, 1676—1748)

意大利法学家和历史学家，生于伊斯基泰拉。他在那不勒斯学习法律，所写的《那不勒斯王国文明史》(*Dell' istoria civile del regno di Napoli*, 1723)详细叙述了那不勒斯历史上的政教冲突。1724 年被开除教籍，他逃到维也纳，后来定居威尼斯。他被诱骗到萨伏伊，然后被捕，并在都灵的监狱中度过了一生中最后十二年。他的作品得到孟德斯鸠、伏尔泰和吉本的推崇。

Ajello 1980; Carpanetto and Ricuperati 1987; Ricuperati 1970; Trevor Roper 1996.

吉本，爱德华(Gibbon, Edward, 1737—1794)

英国历史学家，生于伦敦。他一开始在牛津大学学习，1753 年改宗天主教后离开了牛津。为了挽救他，父亲将他送到洛桑一个加尔文教牧师那里，他在那里生活了五年(1753—1758)，奠定了他未来从事学术研究的基础。在 1764—1765 年间游历欧洲大陆的旅行中，他去了罗马，在那里构想了他的主要作品。1772 年，他定居伦敦，1774 年被选为托利党议员，但他放弃了议员资格，1783 年移居洛桑，在那里待了十年，去世前不久回到英格兰。六卷本《罗马帝国衰亡史》创作于 1776 至 1788 年间，获得了极大的称赞。它是一部用世俗的、哲学的态度写成的历史巨著，对早期基督教给予了自然主义的而不是天启式的解释。它的反教权主义震撼了正统思想。

Baridon 1977; Burrow1985; McKitterick and Quinault 1997; Momigliano 1966; O'Brien 1997; Pocock 1999—2003; Porter 1988; Womersley 1997.

葛德文,威廉(Godwin, William, 1756—1836)

英国激进的政治作家和小说家。生于剑桥郡韦斯贝克的一个非国教派家庭,接受了担任长老会派牧师职位的训练。1782年,他放弃基督教,离开了他的教会,转向著述和新闻工作。他因《政治正义论》(*Enquiry concerning Political Justice*, 1793)和哲理小说《凯勒伯·威廉斯》(*Caleb Williams*, 1794)而成名,这些作品影响了一代激进主义者。他认为,包括婚姻在内的所有制度是极端的行为功利主义的综合,也是个人判断的绝对神圣性的产物。他被视为现代无政府主义的奠基人之一。1797年,他与玛丽·沃斯通克拉夫特结婚,他们的孩子是玛丽·雪莱,即《弗兰肯斯坦》(*Frankenstein*)的作者。他直言不讳的《〈女权辩护〉作者实录》(*Memoirs of the Author of a Vindication of the Rights of Woman*, 1798)将性丑闻与革命政治联系起来,引起的反响使他们两人的名声受到损害。后来创作了包括小说、戏剧、论历史和教育以及(反对马尔萨斯的)论人口的作品。

Butler 1984; Claeys 1986a; Clark 1977; Locke 1980; Marshall 1984; Morrow 1991; Philp 1986; Stafford 1980.

戈盖,安托万·伊夫(Goguet, Antoine Yves, 1716—1758)

法国历史学家。皮卡第富有的律师之子,他在博韦、普雷西司和哈考特学习,成为一名成功的律师,并成为巴黎高等法院的大法官。他主要的作品是《法律、艺术和科学的起源,以及它们在最古老民族中的发展》(*De l'origine des loix, des arts, et des sciences, et de leurs progrés chez les ancien peuples*, 1758)。该书1976年出了一个英文版。

739 戈拉宁,朱塞佩(Gorani, Giuseppe, 1740—1819)

意大利政治作家,生于米兰。1757年他加入奥地利军队,七年战争期间成为普鲁士阶下囚,在那里度过四年时光。期间,他在柏林科学院成员的指导下学习,会见了康德,并成了腓特烈二世的崇拜者。在1767年回到伦巴第之前,他游历了欧洲大陆上几乎每一个国家,然后去了维也纳,并且被派往荷兰和英国。他很快丢掉了工作,并回到米兰。他在贝卡里亚的建议下,写了《真正的专制主义》(*Il vero dispotismo*, 1770),据说该书出版于伦敦,但实际上在维也纳出版。他希望由一位开明君主进行改革,这种愿望最终被约瑟夫二世的行为粉碎。他写了《政府科学研究》(*Ricerche sulla scienza dei governi*, 1790)。1790—1796年间,他身在法国并积极参与革命政治活动。他最轻松活泼的作品是死后出版的《回忆录》(*Memoirs*, 1794)。

Bazzoli 1986; Capra 1989; Venturi 1969—1990.

戈登,托马斯(Gordon, Thomas, 约1691—1750)

苏格兰"共和派人士",生于柯库布里。他于18世纪10年代发表反对高教会的小册子,从此开始了他的辩论生涯。他攻击托利主义、詹姆斯党人学说和宗教盲从。他与特伦查德合作发表了反教权主义的《独立的辉格党》(*Independent Whig*, 1720—1721)和《加图信札》(*Cato's Letters*, 1720—1723)。它们都出过几个版本,前者被霍尔巴赫译成法文。戈登呼

吁“乡村”辉格派限制政府腐败、证券交易、常备军和禄虫。后来他成为沃波尔首相的新闻顾问。《加图信札》赞成洛克的自然权利论，把这种理论与“新哈林顿主义者”对货币、信贷和商业影响的关注结合起来。他也写过《政府论》(*Essay on Government*，1747)，翻译过塔西佗和萨鲁斯特的作品。

Bailyn 1967；Dworetz 1990；Hamowy 1990；McMahon 1990；Pocock 1975；Zuckert 1994.

古热，玛丽·奥林普·德(Gouges，Marie Olympe De，1755—1793)

法国女权主义者。生于蒙托邦，她是一位屠夫的女儿，真名玛丽·古兹(Marie Gouze)。尽管她受的正式教育很少，不过前往巴黎以写作为生。她的第一部戏剧创作于1784年。随后又写了一系列戏剧、小说和政治小册子。她的观点包括济贫计划和废除奴隶制。主要作品是《妇女和女公民权利宣言》(*Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*，1791)。她宣称，既然一名妇女能被送上绞架，那么也有权“登上讲坛”。她捍卫国王，攻击雅各宾派，在《三个投票箱：或拯救祖国》(*Les Trois urnes，ou le salut de la patrie*)中主张通过公民投票来解决法国政府问题。最后被送上断头台。

Blanc 1989；Hesse 2001；Hunt 1992；Landes 1988；Roessler 1996；Scott 1996.

古尔奈，文森特·德(Gournay，Vincent de，1712—1758)

法国经济学家。早先是加德斯的一名商人，后来在1751—1758年间担任商务总管。他被认为是宣传口号“自由放任，自由通行”(*laissez-faire*，*laissez-passer*)的创造者，18世纪40年代，他负责并资助一系列英格兰和苏格兰政治经济学作品的法语翻译活动，其中包括约书亚·吉和乔赛亚·蔡尔德的作品，这项工作由莫雷莱神父和福尔勃奈合作完成，他自己则写了《论布列塔尼的农业、商业和艺术》(*Observations sur l'agriculture，le commerce et les arts de la Bretagne*，1757)。他是杜尔哥的导师，杜尔哥在一篇著名“颂词”中赞扬了他的成就。杜邦认为他和魁奈一起建立了“政治经济科学”。他不同于重农学派，主张所有商品的自由贸易，而不仅仅是土地上出产的产品，同时怀疑土地是唯一的生产部门。

Schelle 1897.

格拉顿，亨利(Grattan，Henry，1746—1820) 740

爱尔兰爱国者。生于都柏林，就读于三一学院和伦敦律师学院，他在《自由人报》(*Freeman's Journal*)上发表的文章为他在新闻界赢得名气，这些文章后来收集在《巴纳塔利亚纳》(1772)中。1775年被选入爱尔兰议会。他与弗勒德合作，力争爱尔兰议会摆脱伦敦当局的行政控制。他批评官僚以及帝国的税务和贸易制度。1782年议会以“格拉顿议会”著称。他极力主张选举权改革和天主教徒的解放。尽管激烈反对1800年的合并，他仍然于1805年成为威斯敏斯特联合议会的议员，继续为天主教的解放而斗争。他的演说集集中反映了18世纪70年代到80年代爱尔兰辉格派的爱国主义。

Boyce *et al*. 2001；McDowell 2001.

格拉维纳，吉安·温琴佐(Gravina，Gian Vincenzo，1664—1718)

意大利法学家。生于科森扎省的罗吉亚诺，在那不勒斯学习哲学、古典文学和法学。

1689 年来到罗马，并成为枢机主教皮尼亚泰利（Pignatelli）的秘书。在罗马，他于 1696 年被任命为民法学教授，1703 年成为教会法教授。他最重要的法学作品是《市民权利的起源》（*Originum juris civilis*，1708），后来该书被译为法文和德文，得到孟德斯鸠和吉本的称赞。他还出版了批评耶稣会士道德的作品，以及一些戏剧和诗歌作品。

格雷古瓦神父，亨利·巴蒂斯特（Grégoire，Abbé Henri Baptiste，1750—1831）

法国教皇权力限制主义者和革命家。生于洛林的吕内维尔附近一个农民家庭，他是一名詹森派牧师。在法国革命期间，他是三级会议和国民议会代表。他推动了教士和第三等级的联合，接受《教士民事组织法》，1791—1801 年间任卢瓦河－谢尔河地区主教。1793 年，他在国民公会中反对处决国王。他反对拿破仑，支持 1815 年波旁王朝复辟。其作品捍卫高卢主义，赞成在国家控制的天主教会领导下进行道德改革。1788 年，他写了一篇文章论述犹太人的解放。《教派史》（*Histoire des sectes*）出版于 1810 年。他在《黑人文学》（*De la littèrature des Nègres*，1808）中拥护种族平等。

格里马尔迪，弗朗切斯科·安东尼奥（Grimaldi，Francesco Antonio，1749—1784）

那不勒斯政治家、哲学家和历史学家。格里马尔迪获得那不勒斯大学法学学位。他的《对人类不平等的思考》（*Riflessioni sopra l' ineguaglianza tra gli uomini*，1779）受到维柯思想的强烈影响，反对卢梭，并试图证明不平等既是不可避免的，在道德上也是正当的。他后来写了《那不勒斯王国年鉴》（*Annali del regno di Napoli*），该书描述了南意大利文明的进程。1783 年，格里马尔迪成为那不勒斯王国战争部长。

格里姆，弗里德里希·梅尔希奥（Grimm，Friedrich Melchior，Baron Von，1723—1807）

德意志外交家、作家和批评家。生于雷根斯堡。他是一位路德教牧师的儿子，是几个国家驻巴黎的代表，后来成为奥尔良公爵的秘书。他与启蒙哲人关系友善，为《百科全书》撰写词条，并与许多人保持广泛的通信联系。法国作品通过他的介绍而为德意志地区所知。他的《文学通讯》（*Correspondence littéraire，philosophique et critique*）最初以抄本形式流传，该通讯于 1753—1769 年间编写，1813 年公开出版。

Lizé 1979.

741 贡德林，尼古劳斯·希罗尼穆斯（Gundling，Nicolaus Hieronymus，1671—1729）

德意志法学家。牧师之子，他早年学习神学，后在托马修斯的影响下转向法学研究，并成为哈勒大学自然法和国际法教授。他著述颇丰，其中包括《自然法与国家法》（*Jus naturae et gentium*，1715）。其历史哲学作品也值得注意。

Mulsow 1997.

古斯塔夫三世（Gustav Ⅲ，1746—1792）

1771—1792 年间瑞典国王。生于斯德哥尔摩。他是贝卡里亚、勒梅西耶、马蒙泰尔和伏尔泰的崇拜者。1772 年，他通过一场不流血的政变推翻“自由的时代”，并恢复了绝对主义的统治。他提倡农业、商业、艺术和科学，保证宗教宽容，并减少死刑数量。1789 年另一场政变

进一步加强了他的立法权，限制了贵族的权力，并使普通人有担任公职的机会。他在一场化装舞会上遇刺。

Barton 1986.

哈曼，约翰·乔治（Hammann，Johann Georg，1730—1788）

德意志人，启蒙运动的批评者，生于柯尼斯堡。他反对康德及其批判哲学，因为康德的哲学把理性与语言、经验和传统相分离。相反，他强调思想观念的历史、社会和文化背景。他是狂飙突进运动的发起者之一，其美学颂扬创造性天赋和艺术的力量。

Berlin 1993，2000；Merlan 1954.

汉密尔顿，亚历山大（Hamilton，Alexander，1757—1804）

美国革命家。生于西印度的内维斯岛，1772 年来到美国。他写的小册子《对大陆会议措施的完全辩护》（*A Full Vindication of the Measures of the Congress*，1774）和《驳"农夫"》（*The Farmer Refuted*，1775）捍卫殖民地的自治权，反对效忠分子西伯里。他担任过华盛顿的侍从武官。1782—1783 年间，他是大陆会议成员，也是 1787 年制宪会议成员。他与麦迪逊和杰伊合著了《联邦党人文集》（1787—1788），对联邦宪法做出了权威性辩护。在八十一篇文章中，有五十一篇是他所写，有三篇与麦迪逊合写。1789—1795 年间，任美国首任财政部长。他领导联邦党反对杰斐逊的民主共和党。他是强有力的中央政府的支持者，主张用一个庞大的、多样性但统一的共和国来削弱地方派系。在《关于制造业的报告》（*Report on Manufactures*，1791）中，他赞成发展工业的经济政策。他死于与杰斐逊的副总统亚伦·伯尔的决斗。

Kenyon 1958；McCoy 1980；McDonald 1979；Miller 1959；Mitchell 1957—1962；Nelson 1987；Read 2000；Rossiter 1964；Stourzh 1970.

海斯，玛丽（Hays，Mary，1760—1843）

英国女权主义者。生于伦敦一个非国教家庭，18 世纪 80 年代她加入了激进团体，该团体成员包括普里斯特利、潘恩、葛德文和沃斯通克拉夫特。她发表散文、诗歌和回忆录。她的女权主义作品包括《代表妇女向大不列颠男子的呼吁书》（*An Appeal to the Men of Great Britain in Behalf of Women*，1798）、《偏见的牺牲品》（*The Victim of Prejudice*，1799）和《妇女传记》（*Female Biography*，1803）。

Kelly 1993.

海贝格，彼得·安德列亚斯（Heiberg，Peter Andreas，1758—1841）

丹麦裔挪威政治批评家。生于丹麦的沃尔丁堡。他进行戏剧和歌曲创作。《六美元纸币的交易》（*Rigsdalersedlens Haendelser*，1789—1793）批评政治和宗教腐败，以及绝对君主制和贵族制。1798 年被驱逐出境。他定居巴黎并在那里去世。 742

海内克丘斯，约翰·戈特利布（Heineccius[Heinecke]，Johann Gottlieb，1681—1741）

德意志法学家，生于艾森贝格。他是哈勒大学和其他大学的法学教授。他的主要作品是《自然法和万民法基础》（*Elementa juris naturae et gentium*（1737，英译本题名为 *A Me-*

thodical System of Universal Law, 1741)、《关于格劳秀斯的〈战争与和平法〉的演讲》(*Praelectiones academicae in Hugonis Grotii de jurabelli ac pacis*, 1744)以及《关于普芬道夫的〈人和公民义务〉的演讲》(*Praelectiones academicaein S. Pufendorfi de officio hominis et civis*, 1748)。乔治·特恩布尔对海内克丘斯的观点进行了改造,从而促使他成为托马修斯在德意志之外最有影响的学生。他因为在德意志习惯法的研究中以高超的历史意识运用了自然法原则而受到称赞。

Bergfeld 1996; Haakonssen 1996a.

爱尔维修,克洛德·阿德里安(Helvétius, Claude Adrien, 1715—1771)

法国哲学家、公务员。生于巴黎,就读于路易大帝公学。1738—1751年间任包税官,后归隐乡村庄园。他的主要作品是《论精神》(*De lésprit*, 1758; 1759年被翻译成英文:*Essays on the Mind*),该书为情感主义、唯物主义和决定论辩护,他为此受到巴黎高等法院的谴责。他的《论人的理智能力和教育》(*De l' homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, 1772,英译本:*A Treatise on Man*, 1777)在死后出版。他认为人受到苦乐原则驱动,强调环境塑造人性,对教育充满信心,这些内容使其作品吸引了边沁、詹姆斯·穆勒和观念学派。爱尔维修对人性一致性的强调导致了一种强烈的平等主义,他进而要求分配土地,使每个家庭都能自给自足。

Andlau 1939; Cumming 1955; Horowitz 1954; Smith 1965.

赫尔德,约翰·戈特弗里德·冯(Herder, Johann Gottfried Von, 1744—1803)

德意志哲学家。东普鲁士莫伦根人,在柯尼斯堡接受康德的指导。从1764年起,他在里加教书,并被任命为牧师。1769年游历了法国。通过歌德介绍,他在1776—1803年间担任魏玛的宫廷牧师。他的文学和美学理论影响了浪派漫,并激励了德意志本土文学。《论语言的起源》(*Ursprung der Sprache*, 1772)强调文化的特殊性,反对启蒙运动的普遍主义。《另一种历史哲学》(*Auch eine Philosophie der Geschichte*, 1774)标志着与康德的进一步决裂。他主要的史学理论作品是《论人类的历史哲学》(*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit*, 1784—1791),该书强调一种历史目的论,认为每个国家会根据自己特殊的文化和地理环境来选择有机的发展模式。他被认为是现代民族主义和文化相对主义的源头之一。

Barnard 1965a, 1983, 1988a; Berlin 1976, 2000; Clark 1955; Pross 1987a, 1987b; Redekop 2000; Rouché 1940.

赫伦斯奇旺德,让·弗雷德里克(Herrenschwand, Jean Frédéric, 1728—1812)

生于瑞士,他可能参加了为法国服务的瑞士军团,关于他的一生,人们所知甚少。他最主要的作品《人类的政治和道德经济学》(*De l'économie politique et morale de l'espèce humaine*, 1796)是对重农学派的晚期辩护。

743

希佩尔,西奥多·戈特利布·冯(Hippel, Theodor Gottlieb Von, 1741—1796)

德意志法学家、小说家和女权主义者。生于柯尼斯堡,并在那里接受教育。他于1780—1796年间担任该市市长。他是康德、哈曼和赫尔德的密友。他在《论婚姻》(*Über die*

Ehe，1774）和《论妇女解放》（*Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*，1793）中提倡给予妇女平等地位。

Hull 1996；Kohnen 1987.

霍德利，本杰明（Hoadly，Benjamin，1676—1761）

英国宫廷派辉格党人。生于肯特郡的西汉姆，就读于剑桥大学，他因为捍卫"革命原则"而成名。他运用自然权利和社会契约理论反对莱斯利宣扬的秘密詹姆斯党人复兴君主政体的父权制和世袭权利的主张。霍德利忠心支持辉格党人，由此获得四个地方的主教之职：班戈、赫勒福德、索尔兹伯里和温彻斯特。他的《基督王国或基督教会的本质》（*Nature of the Kingdom*，*or Church of Christ*，1717）激起"班戈争议"，即一场有关政教关系的笔战。他瓦解了教会权威独立于世俗权力的一切主张。在沃波尔担任首相时期，霍德利定期为《伦敦报》（*The London Journal*，1721）撰稿。他的作品包括《论服从民政长官的标准》（*The Measures of Submission to the Civil Magistrate Considered*，1706）和《公民政府的起源和制度》（*The Original and Institution of Civil Government*，1710）。

霍尔巴赫，保罗·亨利·迪耶特里克（Holbach，Paul Henri Dietrich Baron d'，1723—1789）

法国无神论者、哲学家和政治评论家。生于巴拉丁的埃德森姆，他在巴黎和莱顿接受教育。1749 年成为法国公民，并定居巴黎，在 18 世纪 80 年代之前，他在巴黎主持了一个著名的启蒙哲人沙龙。他将科学作品译为法文，这些作品推动了法国化学的发展。他为《百科全书》写了几百个论科学、宗教和政治的词条。在"代表"这一词条中，他主张缩小王室权力，召开具有广泛代表性的国民会议。在论非基督宗教的词条中，他指责宗教的荒谬性。他最著名的作品是持唯物论和决定论观点的《自然体系》（*Système de la nature*，1770）。在 18 世纪 60 年代，他创作了更多无神论作品，包括《冒牌僧侣》（*De l' imposture sacerdotale*，1767）。《自然的政治》（*La Politique naturelle*，1773）、《社会体系》（*Système social*，1773）和《民族治理，或建立在道德之上的政府》（*L'Ethocratie*，*ou le gouvernement fondé sur la morale*，1776）捍卫受到土地所有者代表会议制约的君主制。

Kors 1976；Naville 1967；Topazio 1956；Wickwar 1935.

霍利斯，托马斯（Hollis，Thomas，1720—1774）

英国"共和派人士"，生于伦敦，就读于阿姆斯特丹大学。1748—1750 年间游历了欧洲大陆，这次经历增强了他的共和主义观念。他继承了一份地产，并且在林肯律师学院谋得职位，成了一个古董收藏者，藏书者和"共和"事业的推动者。他支持凯瑟林·麦考莱的历史书写，为美洲殖民地人民辩护，激烈反对天主教。他建立了宪法信息协会，并建议托马斯·哈代成立伦敦通信协会。他最著名的活动，乃是通过再版计划使得共和传统"神圣化"。他编辑出版（通常以自由思想加以修饰）托兰德的《弥尔顿传》（*Life of Milton*，1760）、西德尼的《论政府的演讲》（*Discourses concerning Government*，1763）、内维尔的《复活柏拉图》（*Plato Redivivus*，1763）、洛克的《政府论》（1764）与《论宗教宽容》（1765）。1772 年，霍利斯向瑞典人推荐了一些属于加尔文宗－辉格派革命传统的作家和作品：波内特、古德曼、《反暴君》

744 (*Vindiciae contra tyrannos*)、奥特芒、布坎南,弥尔顿、哈林顿、尼德汉姆的《自由政府的优点》(*Excellency of Free Government*)、莫尔斯沃思的《丹麦纪事》(*Account of Denmark*)以及特伦查德的《常备军简史》(*Short History of Standing Armies*)。他宣称自己的政治信仰体现在莫尔斯沃思给奥特芒的《法兰克高卢》(*Francogallia*, 1710)一书所写的序言中。

Bailyn 1967; Bond 1990; Bonwick 1977; Robbins 1950.

霍姆,亨利(Home, Henry)

参见:凯姆斯(Kames)

洪特海姆,约翰·尼古拉斯·冯(Hontheim, Johann Nikolaus Von, 1701—1790)

又名尤斯丁尼乌斯·费布罗纽斯(Febronius, Justinus)

德意志教会会议至上主义者。生于特里尔,在那里度过了一生大部分时光,1728年任牧师,1748年升为主教。他的主要作品《论教会和罗马教宗的合法权力》(*De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis*, 1765—1774)深受范·埃斯彭影响的,可以说是费布罗纽斯学说的主要文本。在此作品中,他批评教皇权威,捍卫高卢主义和教会会议至上主义的立场。1778年,他被迫正式收回他的观点。

胡克,纳撒尼尔(Hooke, Nathaniel, ? —1763)

爱尔兰詹姆斯党人,他是同名的"詹姆斯党人"胡克(1664—1738)的侄子。1702年进入伦敦律师学院学习。他是蒲柏的朋友,费奈隆的信徒。他将拉姆齐的《居鲁士游记》(*Voyages de Cyrus*, 1739)译为英文。他的主要作品是《罗马史》(*Roman History*, 1738—1771)。该书的民主信念揭示了从"詹姆斯党人"到雅各宾主义的诡异转变。

霍普金斯,史蒂芬(Hopkins, Stephen, 1707—1785)

美国革命家。生于罗得岛的克兰斯通,他没有受过正式教育。从18世纪30年代起,他担任地方官职,18世纪40年代他拥有了一家航运企业。1744—1754年间,他是罗得岛议会的成员,1751年任首席法官,1755—1768年间,他九次担任每年一换的总督职务。1774年成为大陆会议成员,1776年他是《独立宣言》签字人之一。他的小册子,包括《论北方殖民地的贸易》(*An Essay on the Trade of the Northern Colonies*, 1764)和《论殖民地权利》(*Rights of the Colonies Examined*, 1764),支持"无代表权不得征税"的原则,也主张限制帝国议会的权限。后一本小册子多次重印,詹姆斯·奥蒂斯的《对马萨诸塞海湾省议会行为的辩护》(1762)为它辩解。

Bailyn 1967.

霍恩,乔治(Horne, George, 1730—1792)

英国托利党人。生于肯特郡梅德斯通附近。他一生绝大多数时间在牛津大学莫德林学院任职,并于1768年任该学院院长。1771—1781年间,任国王的专职牧师,1790年任诺里奇主教。他敌视政治改革者、非国教徒和美国革命者的主张,缅怀17世纪的托利主义。他的布道词,特别是《文明政府的起源》(*The Origins of Civil Government*, 1769),攻击洛克式的辉格主义,嘲笑前政治的自然状态概念。死后出版的论文集《学者全副武装反对时代错

误》(*The Scholar Armed against the Errors of the Time*, 1795)为柏克批评法国大革命提供了帮助。

Aston 1993a, 1993b; Clark 1985; Gunn 1983; Sack 1993.

霍斯利,塞缪尔(Horsley, Samuel, 1733—1806)

英国托利派。生于伦敦,就读于剑桥大学,并在牛津大学任教。他被任命为牧师,并成为一名数学家,编辑了牛顿的作品(1779—1785)。1788 年任圣大卫地区的主教;1793 年任罗彻斯特的主教;1802 年任圣阿萨夫的主教。他与普里斯特利就三位一体展开辩论,在教父理论的武装下,拥护安立甘教高教会的立场,其中包括主教是使徒的继承者以及基督真正存 745 在于圣餐中(《圣阿尔本的副主教致普里斯特利先生的信》,*Letters from the Archdeacon of Saint Albans... to Dr Priestley*, 1784)。1793 年 1 月 30 日,他在上议院做了一次臭名昭著的独裁主义布道,宣称"除了服从,他不知道任何国家的人民大众与法律有何关系"。他强烈反对奴隶贸易。

Hole 1989; Mather 1992.

霍华德,约翰(Howard, John, 约 1726—1790)

英国慈善家和刑法改革者,可能出生于伦敦的哈克尼区。他于 1756 年在法国被投入监狱。尽管是一个非国教徒,他还是在 1773 年被任命为贝德福德郡的治安官,他改革了该郡的监狱。1775—1776 年间,他对英国、爱尔兰、法国、芬兰、德意志和瑞士的监狱进行了一次广泛的旅行视察,随后写出了《监狱的状况》(*The State of the Prisons*, 1777 年,1784 年进行了增订)。他于 1781 年访问了丹麦、瑞典和俄国;1783 年访问了西班牙和葡萄牙;1785—1786 年访问了意大利和土耳其;并出版了旅行见闻。他最后在一座俄国军营中去世。

洪堡,卡尔·威廉·冯(Humboldt, Karl Wilhelm Von, 1767—1835)

德意志自由主义理论家、教育家。生于普鲁士波茨坦一个贵族家庭,他在哥廷根大学学习,是席勒和歌德的朋友。他最主要的作品是《对界定国家行为权限的努力的几点想法》(Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, 该书部分出版于 1792 年,1851 年出了全文版),约翰·斯图尔特·穆勒的《论自由》(1859)高度评价了这本书。洪堡在书中认为,国家的干预妨碍了个性得以自我发展的环境。1808—1810 年间,他任普鲁士教育大臣,帮助创立了人文主义预科学校传统。

Beiser 1992; Krieger 1957; Sweet 1978—1980; Vogel 1982.

休谟,大卫(Hume, David, 1711—1776)

苏格兰哲学家、历史学家。生于爱丁堡,并在那里接受教育,18 世纪 40 年代中期以前,他主要居住在苏格兰边境耐因维尔的祖传故居中。1734—1737 年间,他在法国生活,后来又在欧洲大陆旅行,1763—1766 年间任英国驻巴黎大使的秘书时尤其如此。1745 年,他未能取得爱丁堡大学道德哲学教席,1752 年,又未能取得格拉斯哥大学的教席,1752—1757 年间,他是爱丁堡"律师图书馆"的管理员,1751—1763 年间以及 1769—1776 年间,他生活在爱丁堡。1767—1769 年间,曾在伦敦担任国务秘书。他最后在爱丁堡去世。最重要的哲学作品是《人性论》(*Treatise of Human Nature*, 1739—1740,写于 1734—1737 年间);修订版命名

为《人类理解研究》(*Enquiry concerning Human Understanding*, 1748)、《道德原则研究》(*Enquiry concerning the Principles of Morals*, 1751)以及《论激情》(*A Dissertation on the Passions*, 1757)。他认为激情而非理性才是行为的动机。他是一位无神论者,对宗教的评价体现在他的《宗教的自然史》(*The Natural History of Religion*, 1757)和《自然宗教对话录》(*Dialogues concerning Natural Religion*, 1779)中。主要政治思想体现在《道德和政治论文集》(*Essays Moral and Political*, 1741—1742)中。他作为《英国史》(*History of England*, 1754—1762)一书的作者而为当时人所熟悉。

Ayer 1980; Berry 1997; Bongie 1965; Buckle 1991; Cohon 2001; Dunn and Harris 1997; Forbes 1975; Haakonssen 1981, 1996a; Harrison 1981; Hope 1989; Miller 1981; Morice 1977; Mossner 1954; Norton *et al*. 1979; Norton 1993; Noxon 1973; Phillipson 1989; Pompa 1990b; Stewart 1963; Stewart and Wright 1994; Whelan 1985.

哈奇森,弗朗西斯(Hutcheson, Francis, 1694—1746)

爱尔兰裔苏格兰哲学家,生于邓恩郡德拉马里戈一个长老派家庭,就读于格拉斯哥大学,并被任命为牧师,1721—1730年间执教于都柏林一所学院。1729—1746年间,接替卡迈克尔担任格拉斯哥大学哲学教授职位。在《论我们的美与道德观念之起源》(*Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, 1725)一书中,他发展了沙夫茨伯里的道德意识理论,反对曼德维尔式的自我中心主义。他创造的一句话后来因边沁而广为人知:"能够为最大多数人带来最大幸福的行为是最好的"他的作品包括《论激情和情感的本性与表现》(*Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, 1728)、《道德哲学纲要》(*Philosophiae moralis institutio compendiaria*, 1742,英文译名为 *A Short Introduction to Moral Philosophy*, 1747)以及《道德哲学体系》(*A System of Moral Philosophy*, 写于1734—1737年间,出版于1755年)。

746

Brown 2002; Cairns 1991; Gobetti 1992; Hope 1989; Horne 1986; MacIntyre 1988; Miller 1995; Moore 1990, 1994; Rivers 1991—2000; Rozbicki 2001.

哈钦森,托马斯(Hutchinson, Thomas, 1711—1780)

美国效忠派。生于马萨诸塞的波士顿,清教徒安娜·哈钦森的后代。作为马萨诸塞的首席法官,他支持1765年的《印花税法案》;1771—1774年间,作为总督,他捍卫英国的统治。他通常被当作英国暴政的缩影,1774年回到英国。他发表的主要作品是一部关于马萨诸塞历史的著作,但他对政治思想的重要贡献是未出版的《一位美洲人和一位欧洲英国人之间的对话》(*Dialogue between an American and a European Englishman*, 1768),该书是为了回应迪金森的《农夫来信》而写。它对"议会主权"和帝国的性质做出了精妙的思考,还讨论了李维和洛克有可能会如何解释美国革命。它于1975年出版。

Bailyn 1974; Pencak 1982.

埃克斯塔特,约翰·亚当·冯(Ickstatt, Johann Adam Von, 1702—1776)

德意志法学家,服务于巴伐利亚,并在英格尔斯塔特(Ingolstadt)任"官房经济法"(*jus oeconomicocamerale*)教授。他出版了《法学论文散论》(*Opuscula juridica varii argumenti*,

1747—1759)。

英格利斯，查尔斯(Inglis, Charles, 1734—1816)

爱尔兰裔美国效忠派。生于爱尔兰杜内加尔郡的格伦科伦基尔，他因家庭太穷而上不起大学，基本上靠自学。大约1754年他移民宾夕法尼亚，成为一名教师，并被主教任命为牧师。他写文章捍卫美国的主教制度。在美国革命期间，他发表了大约三十篇文章谴责革命原则，包括《正论美国的真正利益》(*The True Interest of America Impartially Stated*, 1776，该作品反对潘恩的《常识》)和《帕皮尼安的信》(*Letters of Papinian*, 1779，该作品反对大陆会议)。英格利斯于1778年担任英国军队的神父，1779年被革命者剥夺财产和公民权，随后回到英国。他于1787年回到北美担任新斯科舍第一任主教。

艾尔德尔，詹姆斯(Iredell, James, 1751—1799)

美国革命家，生于苏塞克斯的刘易斯，在布里斯托尔长大，他是一位商人的儿子，1768年被派往美国担任北卡罗来纳海关官员。他接受律师训练，并获得成功。在《致大不列颠居民》(*To the Inhabitants of Great Britain*, 1774)和《一位美国辉格党人的原则》(*The Principles of an American Whig*, 1776)中为美国革命辩护，他认为议会没有权限管辖殖民地，因为殖民地是国王的私人领土，而不是英国的一部分；他主张在君主制下建立独立的立法机构的政府。艾尔德尔于1779—1781年间任北卡罗来纳总检察长，1790年被任命为最高法院法官。他是最早提出法院有权审查立法是否违宪的人之一。

艾斯林，艾萨克(Iselin, Isaak, 1728—1782) 747

瑞士政治和经济学理论家，生于巴塞尔，并且在那里研究哲学和法律。艾斯林于1752年在巴黎会见了卢梭，并在最初对他的作品留下了深刻印象。但是他不赞成卢梭《论人类不平等的起源和基础》(1755)中的悲观主义。艾斯林在《一位人类热爱者的哲学和爱国之梦》(*Philosophische und Patriotische Träume eines Menschenfreundes*, 1755)中进行了驳斥。由于对这篇文章不满，因此，他在《人类史》(*History of Mankind*, 1764)中全面地回应了卢梭的社会分析。他认为各种社会交往的机会促进了道德进步，商业进步和交流绝不会导致道德堕落，而是允许人类充分利用他们的社会才能。

Kapossy 2001.

若古骑士，路易(Jaucourt, Louis, Chevalier de, 1704—1779)

生于巴黎。胡格诺派贵族，他的祖辈名义上是天主教徒。就读于日内瓦大学和莱顿大学，并取得医学博士学位。他后来转向文学创作，编有莱布尼茨的《神正论》和莱布尼茨的传记(1734)。他是为《百科全书》撰写词条最多的作者(1700个词条)，内容涉及宗教、政治、法律、经济、医学和文学。他对政治的评论大多来源于孟德斯鸠和洛克的作品，称赞英国所谓的分权，以及受到贵族制衡的法国君主制。

Lough 1971; Morris 1979; Rapp 1965.

杰伊，约翰(Jay, John, 1745—1829)

美国革命家、外交家和法学家。生于纽约。1774年，他是大陆会议成员，并发表了《致大

不列颠人民的演讲》(*An Address to the People of Great Britain*, 1774),反对未经同意的征税。最初他反对独立,后来改变了想法。1777 年,他起草了纽约州的宪法。1778—1779 年间,任大陆会议主席。1783 年,他与约翰·亚当斯和本杰明·富兰克林一起参加了结束独立战争的《巴黎和约》的谈判。1784—1789 年任外交国务秘书,1789—1795 年任最高法院首席法官。他的主要政治作品收录在《联邦党人文集》(1787—1788 年,与汉密尔顿和麦迪逊合著)中。

Morris 1967, 1985.

杰布,约翰(Jebb, John, 1736—1786)

英国政治作家和神学作家。就读于剑桥大学,后来在那里教授神学。他被任命为牧师,1775 年之前一直在萨福克郡各教区服务。他是一个"一位论者",1771 年发起废除签署英国国教会文告的运动。他与卡特莱特共同发起了选举权改革运动。1775 年放弃牧师职务,成为一名医生。他的作品(收录于 1787 年出版的三卷本文集中)包括《就议会改革……致……爱尔兰义勇军的信》(*Letters... to the Volunteers of Ireland on... Parliamentary Reform*, 1784)和《关于监狱建造和监狱体制的思考》(*Thoughts on the Construction and Polity of Prisons*, 1785)。

Page 2003.

杰斐逊,托马斯(Jefferson, Thomas, 1743—1826)

美国革命家和政治家。生于弗吉尼亚的沙德维尔,就读于威廉玛丽学院,他是一位富有的种植园主。在《英属美洲权利概述》(*A Summary View of the Rights of British America*, 1774)中,他提出"帝国联邦理论",每个立法主体在国王之下都是自由、平等和独立的。他是 1776 年《独立宣言》的主要起草人,也是 1777 年弗吉尼亚宗教自由法案的起草者。1784—1789 年间任驻法国大使,1789—1793 年间任国务卿,1797—1801 年间任副总统,1801—1809 年间任第三任总统。他领导了反联邦派,认为美国应以农业而不是商业立国,并捍卫州权,反对中央集权。他设想了一种恢复活力的城邦政体,以地方直接民主加以点缀。他出版了《弗吉尼亚纪事》(*Notes on the State of Virginia*, 1787 年,写于 1781 年),创办了弗吉尼亚大学(1819 年)。

748

Banning 1978; Becker 1958; Fliegelman 1993; Koch 1957; Lehmann 1985; McCoy 1980; Malone 1948—1981; Matthews 1984; Mayer 1994; Read 2000; Sheldon 1991; Sloan 1995; White 1978; Wills 1978.

杰宁斯,索姆(Jenyns, Soame, 1704—1787)

英国保守主义者。生于剑桥郡的波提撒姆,就读于剑桥大学。1742—1780 年间,他任议会中的辉格党议员,1755—1780 年间为贸易委员会成员,并担任郡治安官。他作为散文文体家而广受推崇。他强调政治理想主义与基督教原罪观念的不相容性,为"道德高尚的"改革原则所批评的政治"腐败"辩护〔《对罪恶之性质和起源的自由探讨》(*Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil*, 1757);《思考议会改革》(*Thoughts on Parliamentary Reform*, 1784)〕。他坚决拥护英国,反对北美殖民地〔《论……对我们美洲殖民地征税的反对意见》

(*The Objections to the Taxation of our American Colonies... Considered*, 1765)〕。他的《基督宗教的内在证据》(*View of the Internal Evidence of the Christian Religion*, 1776)发行了很多版本。

约翰逊,塞缪尔(Johnson, Samuel, 1709—1784)

英国道德学家、字典编纂家、传记作家、小说家、报人和批评家。生于利奇菲尔德,他是一位书商的儿子,就读于牛津大学。他于1737年定居伦敦,并且开始其文学生涯。他的宏富著作包括报刊文章、戏剧、小说、传记、诗歌、编著作品以及最有名的《英语大词典》(1755)。他主办了一份名为《漫步者》(*Rambler*, 1750)的刊物;他最著名的小说是《阿比西尼亚王子拉瑟拉斯》(*Rasselas, Prince of Abissinia*, 1759)。他以谈吐和智慧而获得声望,詹姆斯·博斯韦尔(James Boswell)的《塞缪尔·约翰逊传》(*Life of Samuel Johnson*)对此有所记载。他的政治小册子包括反对美洲殖民地的《征税并非暴政》(*Taxation no Tyranny*, 1775)、《虚假警报》(*The False Alarm*, 1770)和《爱国者》(*The Patriot*, 1774)。

Cannon 1994; Clark 1994b; DeMaria 1993; Greene 1990.

琼斯爵士,威廉(Jones, Sir William, 1746—1794)

东方学家。生于威斯敏斯特,就读于牛津大学和伦敦律师学院。他成为一名律师,并掌握了渊博的东方语言知识。他是亚当·斯密、柏克和吉本的朋友。1783年他被任命为孟加拉的法官,并死于加尔各答。他的著作涉及语言、文学、法律、宗教和亚洲社会。他极力主张对东方和西方的法律体系进行比较研究,并尊重印度的法律文化。他最主要的法律作品是《保释法论稿》(*Essay on the Law of Bailments*, 1781),以及《印度法律摘要》(*Digest of Hindu Law*, 出版于1797—1798年间)。他的《政府原则》(*Principles of Government*, 1782)概括了洛克的自然法和政治学,这是一本为普通读者而写的小册子,由此他也因为涉嫌煽动和诽谤而受到一次臭名昭著的审判。

Cannon 1990.

约瑟夫二世(Joseph Ⅱ, Emperor, 1741—1790)

生于维也纳,他于1765年继承父亲弗朗西斯一世之位,成为神圣罗马帝国的皇帝,与母亲玛利亚·特蕾西亚一起成为奥地利的统治者,后者于1780年死后,他成为奥地利的唯一统治者。他吸收了自然法学派的政治理论,强调个人统治的优越性,也接受了关于治下各省的建议,决心将各个省联合起来。他对启蒙哲人知之甚少。他自认为是一位正统的天主教徒;但对教皇的信徒来说,他似乎是一位詹森主义者,并且致力于激烈的教会改革。在18世纪80年代,他使教会服从国家,实行出版自由,并对一些新教徒和犹太教徒实行宽容。他颁布的很多法律既是为了加强他的权力,也是为了改革,但引起强烈的反抗,在比利时和匈牙利尤其如此。

749

Barton 1978; Bazzoli 1986; Beales 1975, 1980, 1985, 1987, 1991, 1993; Birtsch 1987; Blanning 1970, 1994; Bradler-Rottmann 1973; Hammerstein 1983; Karniel 1986; Klueting 1995; Kovács 1979; Mitrofanov 1910; O'Brien 1969; Press 1988; Sashegyi 1958; Szabo 1994; Valjavec 1945; Venturi 1969—1990; Wangermann 1969; Winter 1962.

霍维利亚诺斯，加斯帕尔·梅尔希奥·德(Jovellanos, Gaspar Melchior de, 1744—1811)

西班牙改革家，政治家和作家，生于阿斯图里亚斯的希洪。他学习法律，并于1767年成为塞维利亚的法官，1778年成为马德里的法官。1797年成为司法部长，他反对教权主义，并主张教会独立于罗马教廷，因此，1801—1808年间他被囚禁于梅诺卡岛。他的主要政治作品是《关于土地法的报道》(*Informe de la sociedad económica de Madrid al real supremo consejo de Castilla en el expediente de ley agraria*, 1795)，该作品主张土地改革、经济上取消管制和圈占公有土地。这是一部折中主义作品，采纳了洛克关于人们应当拥有对他们劳动产品的权利的观点、亚当·斯密的私人利益自由角逐的主张、重农学派强调农业的立场，以及詹森派批评教会财产的观点。他于1780年在皇家历史学院发表演讲，以塔西佗的风格对西班牙的西哥特人古代宪法进行解释，认为原初自由随着强大的压迫性贵族力量的兴起而衰落了。

Herr 1958, 1989; Varella 1988.

朱里厄，皮埃尔(Jurieu, Pierre, 1637—1713)

胡格诺派理论家，主张政治抵制和宗教不宽容。生于奥尔良附近的梅尔，就读于索米尔的新教学校。1674年，他成为色当大学的神学教授，直到这所学校被迫关闭，他也流亡荷兰，1681年成为鹿特丹的牧师。他写了很多反对天主教的作品。他的《牧师来信：致正在巴比伦之囚下呻吟的法国信徒们》(*Lettres pastorales aux fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylone*, 1686—1688)咒骂路易十四，期待这位法国反基督的人垮台。他与同为胡格诺派教徒的培尔就宗教宽容问题进行长期的争论。

Dodge 1947; Knetsch 1967; Labrousse 1996.

尤斯蒂，约翰·海因里希·戈特洛布·冯(Justi, Johann Heinrich Gottlob Von, 1720—1771)

奥地利官房学者。生于萨克森的布吕肯，他曾当过兵，并就读于维滕堡大学。后人主要记住了他的经济学和政治学作品，但他在世时从事过一些不成功的金融活动。他在文学上的追求开始于1745年，最初在莱比锡编辑一份杂志，1747年，他的一篇论单细胞生物的论文获得普鲁士科学院的奖励。1750—1754年间，他在维也纳的特蕾西亚学院任教，后回到莱比锡，1755—1758年间，成为哥廷根的治安长官。他后来进入丹麦政府部门，1760年以后居住在柏林。1765年，腓特烈二世指派他担任矿山主管，并监管玻璃和钢铁工业，这些企业很快面临财政困难。他最后被解职，并死于狱中。他在《国家的权力与昌盛的基础》(*Grundfoste zu der Macht und Glückseligkeit der Staaten*, 1760—1761)中系统地阐述了官房学思想。

Adam 2003, 2004; Dreitzel 1987; Frensdorff 1903; Hull 1996.

750 凯姆斯勋爵，亨利·霍姆(Kames, Lord Henry Home, 1696—1782)

苏格兰社会理论家。生于贝里克郡，1742年，他进入苏格兰律师协会，并于1752年成为高等法院的法官。他是休谟和亚当·斯密的友好保护者和反对者。他发表了一系列法律和历史作品。重要的有《历史法则探微》(*Historical Law Tracts*, 1758)、《平等原则》(*Principles of Equity*, 1760)和《人类史概要》(*Sketches of the History of Man*, 1774)，他的《道德与自然宗教原理论文集》(*Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*, 1751)反对休

谟，被谴责为异端邪说。

Berry 1997；Haakonssen 1996a；Lehmann 1971；Lieberman 1983，1989；Ross 1972；Wokler 1988b.

康德，伊曼纽尔（Kant，Immanuel，1724—1804）

18 世纪杰出的德意志哲学家。终其一生都生活在东普鲁士的柯尼斯堡。他生于一个贫穷的虔信派家庭，后进入大学学习哲学、神学、古典文学和自然哲学。他于 1746—1755 年间任家庭教师，1755 年任讲师，1770 年成为逻辑学和形而上学教授。后来担任柯尼斯堡大学校长职位（rector）。他的早期作品论述自然哲学。他的"批判"阶段开始于 1769 年，并写出了最主要的作品《纯粹理性批判》（*Kritik der reinen Vernunft*，1781）、《实践理性批判》（*Kritik der praktischen Vernunft*，1788）和《判断力批判》（*Kritik der Urteilskraft*，1790）。《未来形而上学导论》（*Prolegomena zu einer jeden Künftigen*，1783）是第一批判的通俗版。他最主要的伦理学作品是《道德的形而上学基础》（*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*，1785）。休谟把他从形而上学的"教条主义迷梦"中唤醒，而卢梭的《社会契约论》和《爱弥儿》促使他转向自由主义和共和主义，这在他后来的政治作品中得以体现。他的政治论述散布于一系列论文中，包括《什么是启蒙？》（*Was ist Aufklärung*？1785）、《世界公民观点之下的普遍历史观念》（*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*，1784）以及《论俗语：这在理论上可能正确，但在实践中不适用》（*Über den Gemeinspruch*：*Das mag in der Theorie richtig sein*，*taugt aber nicht für die Praxis*，1793）。《纯然理性界限内的宗教》（*Die Religion innheralb der Grenzen der blossen Vernunft*，1793）也很重要，该文怀疑各种既定的宗教。《论永久和平》（*Zum Ewigen Frieden*，1795）提出了一种国际关系理论；另外还有《道德形而上学》（*Die Metaphysik du Sitten*，1797）以及《系科之争》（*Der Streit der Facultäten*，1798），1797 年之后，康德不再讲课。

Allison 1990；Beiser 1992；Cassirer 1981；Guyer 1992；Kelly 1969；Kuehn 2001；Mulholland 1990；Riley 1983；Shklar 1984；Scruton 1982；Sullivan 1989；Wolff 1967.

金，威廉（King，William，1650—1729）

爱尔兰文学家和政治作家。生于安特里姆，就读于都柏林三一学院。1674 年被任命为牧师，1679 年升为主教秘书，1689 年任都柏林圣帕特里克教堂教长，1691 年任德里主教，1703 年任都柏林大主教。他的《原罪论》（*De origine mali*，1702；英译本：*An Essay on the Origin of Evil*，1731）是一部关于神正论的重要作品，培尔、莱布尼茨和沃尔夫很熟悉它。他的主要政治作品《爱尔兰新教徒的状况》（*The State of the Protestants of Ireland*，1691）为爱尔兰的"威廉革命"以及新教统治（Protestant Ascendancy）进行了很有影响力的辩护。

Boyce *et al*. 2001；Kelly 1989a；O'Regan 2000.

诺克斯，威廉（Knox，William，1732—1810）

盎格鲁-爱尔兰裔美国人，英帝国的捍卫者。生于爱尔兰莫内根，就读于都柏林的三一学院。1756—1762 年间，他任佐治亚的民法执行官，获得了一个种植园和一批奴隶。1762 年，他作为佐治亚的代表回到英国，后来成为英国政府的美洲政策顾问，1770—1782 年间，任

751

美洲事务部的次长，之后他丧失了在英国的职位和在美国的财产。他的《殖民地声明》(*The Claim of the Colonies*, 1765)捍卫议会对殖民地征税的权力;《国家的当前状态》(*The Present State of the Nation*, 1768)捍卫商业帝国的思想，主张在议会至上的前提下向美国让步，并建议在帝国议会中给殖民地留一些席位。他的《评英国与它的殖民地之间的争论》(*Controversy between Great Britain and her Colonies Reviewed*, 1769)反对迪金森，更加强硬地捍卫议会权力。在《三论自由印第安人和黑奴的皈依与教化》(*Three Tracts respecting the Conversion and Instruction of the Free Indians and Negroe Slaves*, 1768; 1789 年重印)与《W.K.先生致威尔伯福斯的信》(*A Letter from W. K. Esq. to W. Wilberforce*, 1790)中，他从福音派基督徒的立场捍卫奴隶制，预示了后来美国南部所使用的观点。

Bellot 1977; Greene 1986; Koebner 1961.

拉美特利，朱利安·奥弗雷·德(La Mettrie, Julien Offray De, 1709—1751)

法国哲学家，启蒙运动中最著名的唯物主义捍卫者。生于圣马洛，他在巴黎大学和莱顿接受医学训练。他发表了一些医学作品，后来转向唯物主义哲学的创阐释。由于出版《心灵的自然史》(*L'Histoire naturelle de l'âme*, 1745)，他被迫离开法国前往荷兰。他的《人是机器》(*L'Homme machine*, 1748)将他的唯物主义哲学应用到人身上。结果，他又被迫离开荷兰前往普鲁士，得到国王腓特烈二世的庇护，直至去世。

Vartanian 1960; Wellman 1992.

朗瑞奈，约瑟夫(Lanjuinais, Joseph, 1730—1808)

法国哲学家。生于布列塔尼，最初为本笃会修士，后来逃离修道院，成为瑞士一位新教牧师和教师。他的作品论及内克、兰盖受监禁和教皇克雷芒十四世的邪恶，但《完美的君王》(*Le Monarque accompli*, 1774)——显然在论述约瑟夫二世——最为著名。他的所有作品都严厉批评天主教会，提倡开明态度，特别是宗教宽容。

Lortholary 1951.

劳，约翰(Law, John, 1671—1729)

苏格兰财政学家、政治经济学家。生于爱丁堡，他是一位铁匠的儿子，曾竭力建议苏格兰议会成立一家国家银行。他在一场决斗中将对手杀死，随之逃到法国。他通过赌博发了财，1708—1715 年间在欧洲游历。他的《论货币与贸易以及向国家提供货币的建议》(*Money and Trade Considered, with a Proposal for Supplying the Nation with Money*, 1705)提倡发行纸币来刺激贸易和工业。他的《对硬币和商业的思考》(*Considérations sur le numéraire et le commerce*, 1715)是一部重商主义作品，继承了配第、戴夫南特和沃邦的思想。1716 年，他在法国开办了一家银行，该银行很快控制路易斯安那，并有效控制了法国的海外贸易和法国的税收。1720 年，他被任命为法国的财政总监，但银行破产，导致财政危机和政局动荡。他逃离法国，在穷困潦倒中死于威尼斯。

Murphy 1997.

劳，威廉(Law, William, 1686—1761)

英国神学家。生于林肯郡的斯坦福，就读于剑桥大学，1711 年被任命为牧师。他是一位

不肯宣誓效忠者，反对英格兰教会，认为它与1688年革命达成了致命的妥协。他写了很多神学和论战作品，捍卫天主教教义，批评国家全能论。这包括《致班戈主教的三封信》(*Three Letters to the Bishop of Bangor*, 1717—1719)，他在《评〈蜜蜂的寓言〉》(*Remarks upon the Fable of the Bees*, 1724)中批评曼德维尔。他的半神秘主义作品《对虔敬和神圣生活的庄重召唤》(*Serious Call to the Devout and Holy Life*)一直以来都有阅读者。 752

Walker 1973; Young 1994.

勒克莱尔，让(Le Clerc, Jean, 1657—1736)

又名克莱里库斯，约安内斯(Clericus, Joannes)。

瑞士神学家，洛克学说的提倡者。生于日内瓦，在格伦诺布尔和索米尔学习，在那里，他抛弃了严格的加尔文教而转向阿明尼乌派。1684年，他成为阿姆斯特丹净言学院(the Remonstrant college)的教授。他与洛克关系密切，并与荷兰的学者圈子和胡格诺派宗教宽容辩护者来往密切。他主办的期刊《世界文库》(*Bibliothèque universelle*, 1686—1693)、《精选文库》(*Bibliothèque choisie*, 1703—1708)以及《古代和现代文库》(*Bibliothèque ancienne et moderne*, 1714—1726)是"文人共和国"的主要阵地。他的很多论宗教和《圣经》的作品像洛克那样提倡"理性基督教"。

Barnes 1938.

李，阿瑟(Lee, Arthur, 1740—1792)

美国革命家。生于弗吉尼亚的威斯特摩兰，就读于爱丁堡大学和伦敦律师学院。1770年，他成为马里兰驻伦敦的代表。1768年后，他以"美洲朱尼厄斯"(Junius Americanus)为名发表了许多报刊文章，捍卫殖民地权利。《为大不列颠人民的正义和利益呼吁》(*An Appeal to the Justice and Interests of the People of Great Britain*, 1774)和其他小册子从英国的角度审视美国的状况。在英国，他与威尔克斯、凯瑟琳·麦考莱、普赖斯和富兰克林来往。1776—1777年间，他访问了法国和西班牙，寻求它们对殖民地独立的认可。1781—1784年间，为大陆会议的成员。他是理查德·亨利·李的弟弟。

Potts 1981.

李，理查德·亨利(Lee, Richard Henry, 1732—1794)

美国革命家。生于弗吉尼亚的威斯特摩兰，就读于英格兰威克菲尔德的非国教学院，回美国后担任律师，并继承了父母的种植园。1758—1775年间，他在弗吉尼亚自治议会中任职。他强烈反对《印花税法案》，并发言反对黑人奴隶制。1774年，他被选入大陆会议，成为一名伟大的演说家，起草了与英国脱离关系的法案，并且在1776年的《独立宣言》上签字。尽管反对联邦宪法，他仍于1788—1792年间被选为弗吉尼亚的参议员。他的反联邦派小册子以《联邦农夫致共和主义者的信》(*Letters from the Federal Farmer to the Republican*, 1787—1788)为名发表。

Chitwood 1967.

莱布尼茨，戈特弗里德·威廉·冯(Leibniz, Gottfried Wilhelm Von, 1646—1716)

德意志哲学家，生于莱比锡。汉诺威选帝侯官方历史学家。他致力于与天主教徒一起

重组基督教世界；他还与牛顿就谁先发明微积分而争吵；与塞缪尔·克拉克进行哲学通信。莱布尼茨决定拯救亚里士多德、柏拉图和经院哲学家思想中有价值的部分，并在某种程度上将它们与现代唯物主义和怀疑论观点综合起来，在这方面他不同于笛卡儿、霍布斯、斯宾诺莎和洛克（他对这些人提出了批评）。他的《神义论》(*Essai de théodicée*, 1710)采取了哲学乐观主义的立场，成为伏尔泰在《老实人》中讽刺的对象。他的绝大多数政治作品篇幅短小，其中最重要的是《正义的普遍概念的思考》(*Meditation on the Common Concept of Justice*, 约1702—1703)和《对普芬道夫诸原理的意见》(*Opinion on the Principles of Pufendorf*, 1706)。

753　Aiton 1985; Barber 1955; Corr 1975; Hostler 1975; Jolley 1975, 1984; Rescher 1967; Riley 1973, 1996; Schneider 1967; Sève 1989.

勒梅西耶·德·拉·里维埃，皮埃尔·保罗(Le Mercier De La Rivière, Pierre Paul, 1719—1801)

法国重农主义者。生于索米尔，1747 年他成为巴黎高等法院的法律顾问，1759—1764 年间任西印度群岛马提尼克岛的总督。他因《政治社会的自然和必要秩序》(*L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, 1767)而成名，该作品称赞魁奈的观点。他在《论国家整体利益》(*L'Intérêt général de l'état*, 1770)中批评加利亚尼。他还著有《论公共教育》(*De l'instruction publique*, 1775)以及《论法国君主政体的基本准则》(*Essai sur les maximes et les lois fondamentales de la monarchie française*, 1789)。

May 1975—1978; Silberstein 1928.

利奥波德二世，托斯卡纳公爵(Leopold, Duke of Tuscany, Emperor Leopold Ⅱ, 1747—1792)

生于维也纳，约瑟夫二世的弟弟，1765—1790 年间任托斯卡纳大公，1790—1792 年间任神圣罗马帝国皇帝和奥地利的国王。在托斯卡纳，他着手立法、行政和宗教改革，由此获得了开明的名声。他与启蒙思想保持联系，希望建立以英国和美国为榜样的立宪制度。18 世纪 80 年代，他鼓励托斯卡纳教会中一场看似詹森主义的运动，其顶峰是 1786 年在皮斯托亚召开的宗教大会。然而，当该运动激起强烈反对时，他否决了这场运动。作为皇帝，在继任之后，执行了旨在减小损失的英明政策，他对匈牙利做出让步，使之得以平静，他收回了比利时，并结束了对土耳其的战争。

Bolton 1969; Cochrane 1973; S. J. Miller 1994; Wandruszka 1963—1965; Wangermann 1969.

勒佩奇，路易·阿德里安(Le Paige, Louis Adrien, 1712—1802)

法国詹森派反教权主义者。巴黎人，律师。他是孔代亲王的图书管理员，也是其支持者。他在巴黎高等法院中扮演了重要角色，领导詹森派对耶稣会士的攻击。他发表在《新教会人士》(*Nouvelles ecclésiastiques*)上的许多文章谴责教士权术，主张对胡格诺派实施宗教宽容，而他的《高等法院基本职能史论》(*Lettres historiques sur les fonctions essentielles du parlement*, 1753—1754)概括了法国对绝对君主制的早期批评。

Adams 1991; Van Kley 1975, 1996.

莱斯利，查尔斯(Leslie, Charles, 1650—1722)

爱尔兰詹姆斯党人政治理论家和神学家。生于都柏林，就读于三一学院。1680年，他被任命为牧师，光荣革命期间被剥夺教会职位。他发表了一系列作品批评光荣革命确立的制度以及它的宗教领导人的神学思想；并且反对非国教派、辉格党、贵格派、自然神论者和犹太教徒。他的作品有：反对威廉·金的《答〈爱尔兰新教徒的状况〉》(*An Answer to a Book, Intituled, The State of the Protestants in Ireland*, 1692)、《论王权与教权》(*The Case of the Regale and the Pontificat*, 1700)、《新的联合》(*The New Association*, 1703)以及《致命一击：为父权制政府辩护》(*The Finishing Stroke: Being a Vindication of the Patriarchal Scheme of Government*, 1711)。他主编的周刊《彩排》(*The Rehearsal*, 1704—1709)批评洛克学说和辉格主义，特别批评笛福创办的《评论》(*Review*)，为托利派和詹姆斯党人提供了武器。莱斯利于1711年逃到法国，1713年开始为詹姆斯党人的小僭主服务。

Clark 1985; Daly 1979; Dunn 1969b; Goldsmith 1992; Schochet 1975.

莱辛，戈特霍尔德·埃弗拉伊姆(Lessing, Gotthold Ephraim, 1729—1781)

德意志哲学家。生于萨克森的卡门茨，他是一位路德教牧师的儿子，不过放弃了教会职位，献身于文学。他从事戏剧和美学论文的创作。他的神学作品扩展到了路德教自由主义 754 的边界，认为真正的宗教等同于道德，与历史上的神意无关。他的理性主义神学和提倡宗教宽容的重要作品是《智者纳坦》(*Nathan der Weise*, 1779)，该书描述了理想的犹太教徒的慈善和宽容。

Allison 1966; Redekop 2000.

勒特罗纳，纪尧姆·弗朗索瓦(Le Trosne, Guillaume François, 1728—1780)

法国官员、重农主义者。早年是奥尔良的一名地方官员，可能也是一名谷物投机商，后来成为重农主义的主要鼓吹者。他的主要作品是《论社会秩序》(*De l' ordre social*, 1777)和《论外省的管理及税制改革》(*De l' administration provinciale et de la réforme de l' empôt*, 1788)，它们受到杜尔哥的思想影响。他提出了一种与众不同的重农主义"合法专制主义"观，强调在公众舆论的形成过程中，实体法的作用超过"习俗"。

Gunn 1995; Mille 1971.

兰盖，西蒙·尼古拉斯·亨利(Linguet, Simon Nicolas Henri, 1736—1794)

法国律师和记者。生于兰斯，就读于博韦的学校，是一位著名的辩护律师。1764年，他成为巴黎高等法院的律师，后来被驱离。他的《民法理论》(*Théorie des lois civiles, ou principes fondamentaux de la société*, 1767)批评孟德斯鸠，认为专制主义是保护财产权的一个必要手段。他主编了《政治、公民和文学年鉴》(*Annales politiques, civiles et littéraires*, 1777—1792，有一段时间在布鲁塞尔出版)，该杂志以批判旧制度以及预言它的衰落而著称。1780年，兰盖访问法国时被捕，并被囚禁在巴士底狱。二十个月后获释，并且发表《巴士底狱的回忆》，激烈批评政府，这所监狱也因此成为波旁王朝压迫的最好象征。兰盖在恐怖时期被送上断头台。

Darnton 1971, 1996; Godechot 1970; Levy 1980; Lortholary 1951; Mackrell 1973;

Schama 1989; Thamer 1973; Venturi 1984.

洛克，约翰(Locke, John, 1632—1704)

英国哲学家。生于萨默塞特郡的威灵顿，就读于牛津大学。1667 年，他搬进沙夫茨伯里伯爵的寓所，并开始参与政治。1679—1681 年间，即《排斥法案》危机期间或危机之后不久，他写了《政府论》(*Two Treatises of Government*)。1685 年流亡荷兰期间写了《论宗教宽容》(*Letter concerning Toleration*)。他回到英格兰后，于 1689 年以匿名形式发表了这两部著作。他最主要的哲学作品是捍卫经验主义的《人类理解论》(*An Essay concerning Human Understanding*)，也发表于 1689 年。其他主要作品有《关于教育的思考》(*Thoughts concerning Education*, 1693)和《基督教的合理性》(*The Reasonableness of Christianity*, 1695)。17 世纪 90 年代，洛克是贸易委员会的成员，写了一系列经济学小册子。

Aarsleff 1982; Bonno 1955; Chaudhuri 1977; Dunn 1969a; Dworetz 1990; Gobetti 1992; Harris 1994; Horton and Mendus 1991; Hutchinson 1991; Huyler 1995; Jolley 1984; Marshall 1994; Pangle 1988; Riley 1982; Stewart 2000; Vernon 1997; Waldron 2002.

卢卡斯，查尔斯(Lucas, Charles, 1713—1771)

爱尔兰爱国者，生于克莱尔郡的巴林加迪。在都柏林时，他代表市民发起了一场反对城市寡头、要求市政改革的运动。《自由辩》(*Divelina Libera: An Apology for the Civil Rights and Liberties of the Commons and Citizens of Dublin*, 1744)体现了他的平民主义观。他有时被称为"爱尔兰的威尔克斯"。他代表都柏林市议会的利益，1748 年因诽谤罪被捕。他逃到伦敦，后来在巴黎、兰斯和莱顿行医。回到爱尔兰后，1761—1771 年间他是都柏林议会的成员。从 1763 年开始，他为《自由人报》写稿。

755

Smyth 2001.

吕扎克，埃利(Luzac, Elie, 1721—1796)

荷兰出版商、历史学家、经济和政治评论家。生于诺德惠克一个胡格诺派移民家庭，就读于莱顿大学。吕扎克是一位多产的荷兰语和法语作家，因出版拉美特利的《人是机器》(1747)而引起注意。1759—1763 年间，他编辑了《荷兰信报》(*Nederlandsche Letter-Courant*)。尽管赞成启蒙哲学，但他相信，过于热衷洛克的经验主义会导致忽略理性主义和形而上学。他编辑了沃尔夫的《论自然法和万民法》(1772)的法文版，这是他最受尊重的学术出版物。《荷兰的财富》(*Hollands Rijkdom*, 1780—1783)是第一部关于荷兰商业的严肃历史著作，尝试解释荷兰经济衰落的原因。吕扎克在他的《回忆录》(*Mémorie*, 1770)中表达了对出版自由的信仰。他拒绝荷兰爱国主义运动对人民主权的要求，并在 18 世纪 80 年代和 90 年代的一系列小册子中捍卫总督的权力。

Popkin 1989; Velema 1993.

马布利，加布里埃尔·伯诺·德(Mably, Abbé Gabriel Bonnot de, 1709—1785)

法国外交家、道德学家、历史学家和空想社会主义者。生于格伦诺布尔，孔狄亚克的兄长。在圣叙尔比斯的耶稣会学校读书。他成为枢机主教德·唐森的秘书，1741—1746 年间随唐森出国游历。18 世纪 50 年代，他写了《公民的权利和义务》(*Des droits et des devoirs du*

citoyen, 1789),1763 年发表了《福基翁道德和政治对话录》(*Entretiens de Phocion sur la morale et la politique*),评论私有财产的罪恶,展望共和主义的前景。在《关于法兰西历史的思考》(*Observations sur l' histoire de France*, 1765)中,他回顾了专制主义的发展。其他作品包括《论立法或法律的原则》(*De la législation, ou des principes des lois*, 1776)和《道德原理》(*Principes de morale*, 1784)。他与卢梭一样成为革命共和主义的英雄。

Baker 1990; Coste 1975; Thamer 1973; Wright 1997.

麦考莱,凯瑟琳〔Macaulay(Graham), Catherine, 1731—1791〕

英国共和主义历史学家。生于肯特郡的瓦伊,原名凯瑟琳·索布里奇,来自伦敦一个商人家庭,1774 年定居巴斯。1784—1785 年间访问美国,并且拜见了华盛顿。她出入"真正辉格党人"圈子,并参与以威尔克斯为中心的激进运动。她的《英国史》描写了 1603—1714 年间的历史,是对休谟《英国史》的激烈反驳。米拉波把它译成法文以反对休谟提出的"奴隶原则"(1791—1792)。她谴责柏克的《论当前不满的原因》,认为它是在为一个腐败的贵族集团辩护(*Observations*, 1770)。她批评英国的美洲政策,认为它毁灭了自由(*Address to the People of England*, 1775)。她论述柏克的《反思法国大革命》(1790)的作品拒绝柏克对 1688 年光荣革命做出的解释,主张人民有权利改变宪法。其他文章包括《论……霍布斯的政府和社会的哲学原理》(*Loose Remarks on ... Hobbes' s Philosophical Rudiments of Government and Society*, 1769)和《民主政府形式概要:致泡利先生的一封信》(*A Short Sketch of the Democratical Form of Government, in a Letter to Signior Pauli*, 1767)。

Gunther-Canada 1998; B. Hill 1990, 1995; Pocock 1998; Schnorrenberg 1992.

麦金托什爵士,詹姆斯(Mackintosh, Sir James, 1765—1832)

苏格兰律师和激进理论家。生于因弗内斯,就读于阿伯丁大学、爱丁堡大学和莱顿大学,他接受的是医学教育,但后来转向法律并成为一名律师。1806—1811 年间,他是孟买法 756 官,1813 年成为议会议员,1818 年成为黑利伯瑞学院教授。他的《高卢辩护》(*Vindiciae Gallicae*, 1791)捍卫法国大革命早期的温和阶段及其英国的支持者,反对柏克的《反思法国大革命》。在 1799 年的《关于自然法和万国法的演讲》(*Lectures on the Lawof Nature and Nations*)中,他的观点变得与柏克更接近。在坎宁和格雷首相时期,他一度担任政府官职。他是《爱丁堡评论》的撰稿人。其他的重要作品包括《论 1688 年革命的原因》(*Review of the Causes of the Revolution of 1688*, 1834)以及《论伦理哲学的进步》(*Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy*, 1830),后者追溯了自格劳秀斯以来的道德和政治哲学。

Christian 1976; Deane 1988; Haakonssen 1984.

麦克沃思爵士,汉弗莱(Mackworth, Sir Humphrey, 1657—1727)

英国托利党政治家和小册子作家。生于什罗普郡的贝顿格兰杰,就读于牛津大学和伦敦律师学院,后来成为经营矿山的商人,并拥有一片地产。1710—1713 年间,他是议会议员。在一系列政治学和经济学小册子中,他将托利派思想引入革命后的环境,以议会主权的名义批评辉格派的平民主义。这些作品包括《为下议院权利辩护》(*A Vindication of the Rights of the Commons*, 1701)、《国内和平》(*Peace at Home*, 1703)和《自由的议会》(*Free Parlia-*

ments，1794）。

麦迪逊，詹姆斯（Madison，James，1751—1836）

美国革命家和政治家。生于弗吉尼亚的康维港，就读于新泽西学院（后来的普林斯顿大学）。他从1774年起担任弗吉尼亚政府官职。1787年成为制宪会议成员，他是《1787年宪法》和人权条款的主要起草人。他支持强有力的中央政府，并与汉密尔顿和杰伊一起写了《联邦党人文集》（1787—1788）。他承认民主体制存在一些通常归之于它的危险——不稳定、多数暴政——但是他认为，大型共和国及其由间接选举产生的、代表全体国民的代表比一个小国更有利于消除这些危险。国家层面上的党派和利益的多样性会克服地方派系和小规模的专制主义。他后来反对汉密尔顿的中央集权和工业优先政策，组建共和党，并帮助杰斐逊于1800年当选总统。1801—1809年间，他任国务卿，并继杰斐逊之后于1809—1817年间成为第四任总统。

Banning 1995；Epstein 1984；Ketcham 1971；McConnell 1996；Rakove 1990；Read 2000；G. Rosen 1999.

马费伊，弗朗切斯科·希皮奥内（Maffei，Francesco Scipione，1675—1755）

意大利政治经济学家、历史学家和神学家。生于维罗纳，受教于耶稣会士，参加了西班牙王位继承战争，与教皇本尼迪克十四世关系友好。他批评詹森主义者，并编辑出版了教父的著作。在《论货币的使用》（*Dell' impiego del danaro*，1744）中，他为贷款取息行为辩护，帮助天主教官方改变了对高利贷和商业的态度。

Marchi 1992；Silvestri 1954.

迈斯特，约瑟夫·德（Maistre，Joseph Marie，Comte de，1753—1821）

萨伏伊教皇至上主义政治理论家。生于萨伏伊的尚贝里，在都灵大学学习法律，当法国于1792年入侵时，他逃出萨伏伊，1800—1803年间任撒丁尼亚首席法官，1803—1817年间担任萨伏伊驻俄国的代表。他成为反革命思想的领袖，被称为法国的柏克，他的《一位萨伏伊保皇主义者的信》（*Lettres d' un royaliste savoisien*，1793）捍卫君主制的美德和功用，反对革命无政府主义。《关于法国的思考》（*Considérations sur la France*，1797）将法国大革命解释为神的惩罚和民族的净化。《论教皇》（*Du pape*，1819）与1809年开始创作的《圣彼得堡之夜》（*Les Soirées de Saint-Pétersbourg*，1821）主张有必要无条件服从和维持传统。迈斯特极其厌恶启蒙运动思想，并试图恢复天主教会的权威。

757

Bayle 1945；Berlin 1990；Bradley 1999；Lebrun 1965，1988a，1988b；Lefage 1998；McMahon 2001；Triomphe 1968.

马勒泽布，纪尧姆·克雷蒂安·德·拉穆瓦尼翁·德（Malesherbes，Guillaume Chrétien de Lamoignon de，1721—1794）

法国政治家、评论家，生于巴黎。1750—1763年间任出版总监。他任职时的检查制度相对自由，有助于《百科全书》的出版。1775年，他成为法兰西学院的成员。《呈递给国王和宫廷贵族的谦卑和恭敬抗议》（*Très humbles et très respectueuses rémontrances que présentent au roi notre très honoré et souverain seigneur les gens tenants sa cour des aides*，1775）警告滑

向专制主义的危险。他的《论新教徒的婚姻》(*Mémoire sur le mariage des protestants*, 1785—1786)为胡格诺派的公民权辩护。他极力主张恢复代表的权利,并写了论出版自由的小册子《出版自由备忘录》(*Mémoire sur la liberté de la presse*, 1790)。大革命爆发后,他在国民公会中为国王辩护,恐怖时期被送上断头台。

Baker 1987, 1990; Grosclaude 1961; Kelly 1982.

马尔萨斯,托马斯(Malthus, Thomas, 1766—1834)

英国政治经济学家。生于萨里郡的伍顿,就读于几所非国教学校和剑桥大学。1789年被任命为安利甘教牧师,从1805年起,他在黑利伯瑞学院讲授历史学和政治经济学。1803—1834年间,他是林肯教区的缺席教区长。在《人口论》(*An Essay on the Principle of Population*, 1798)——后来出了扩充版——中,他认为人口将按几何级数增长,而物质产品将按算术级增长,所以人口增长大大超过资源增长,并急剧降低生活水平,除非饥荒或生育控制抑制这一进程。马尔萨斯支持《济贫法》规定的大大降低济贫水平的措施。

Hollander 1997; James 1979; McNally 2000; Winch 1987, 1996.

曼德维尔,伯纳德·德(Mandeville, Bernard de, 1670—1733)

英裔荷兰社会理论家和讽刺作家。生于鹿特丹附近的多特,就读于莱顿大学,1692年在伦敦定居,并以行医为业。他的诗歌《抱怨的蜂巢》(*The Grumbling Hive*, 1705)再版时(1714),增补了《探究荣誉的起源》(*Inquiry into the Origin of Honour*)以及一系列散文式评论,并重新取名为《蜜蜂的寓言,或私人的恶德、公众的利益》(*The Fable of the Bees, or Private Vices, Public Benefits*, 1714),这个书名更有名。他企图证明,恶或至少自私会带来经济上的好处,绝大多数是无害的,并且是繁荣和幸福社会的源头。这本书于1723年受到米德塞克斯大陪审团的谴责,当时推出的新版又增加了一篇文章,即《论慈善和慈善学校》(*An Essay on Charity and Charity Schools*)。他后来的小册子包括《关于宗教、教会和国民幸福的自由思考》(*Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness*, 1720)。

Carrive 1983; Dekker 1992; Dumont 1977; Goldsmith 1977, 1985; Gunn 1983; Hirschman 1977; Horne 1978; Hundert 1994, 1995; Jack 1987; Kerkhof 1995; Monro 1975; Primer 1975; Prior 2000.

曼利,玛丽·德拉里维埃(Manley, Mary Delariviere, 约1670—1724)

英国托利派剧作家和小说家。生于泽西,她是海峡群岛一名行政长官的女儿。她在17世纪90年代创作的剧作使她与埃芙拉·贝恩(Aphra Behn)成为最受欢迎的女剧作家。由于在《秘密的回忆》(*The Secret Memoirs*, 1709)中攻击辉格派,她被控以诽谤罪而被捕,后来继斯威夫特之后成为《考察报》(*The Examiner*)的编辑。她的《新大西岛》(*New Atalantis*, 1709)最为人所知,这是一则寓言,也许受到费奈隆的启发,旨在揭露贵族的奢侈和欲望对政府和社会造成的腐蚀性影响。她还发表了其他一些文章讽刺辉格派。 758

Herman 2003.

曼斯菲尔德伯爵,威廉·默里(Mansfield, Earl of William Murray, 1705—1793)

苏格兰法学家,生于司康,就读于牛津大学,1730年,他成为林肯律师学院的律师。在

1742年当选议员后，他通过一系列头衔上升到法律界的高位：1742年任副检察长，1754年任总检察长，1756年任首席法官，同年受封贵族。他赞成对美国的高压政策，改判了威尔克斯的放逐案，并主审了一系列诽谤案。作为一位重要的法律创制者，他表明，通过商业法和证据法在审判上的发展以及审判程序，习惯法有可能得以演进。1780年，他的住房被反教皇的戈登暴乱分子洗劫。

Lieberman 1989; Oldham 1992.

马拉，让·保罗（Marat, Jean Paul, 1743—1793）

瑞士和法国的革命家和记者。生于瑞士纳沙泰尔附近的布德利，18世纪60年代到70年代，他成为一名医生，在英国行医。他用英文发表了《论人的灵魂》（*Essay on the Human Soul*, 1772），后该作品被修订为《关于人的哲学论文》（*A Philosophical Essay on Man*, 1773），并被译为法文（*De l'homme*, 1775）。在这部作品之后，他又发表了《奴隶制的锁链》（*The Chains of Slavery*, 1774）。在大革命爆发时，他转向新闻界，创办《人民之友》报（*L'Ami du peuple*, 1789），后改名为《法兰西共和国报》（*Journal de la République française*, 1792）。他于1792年被选为国民公会代表，并成为雅各宾俱乐部的主席，后被吉伦特派分子夏洛特·科黛谋杀。他后来成为共和人士膜拜的焦点，雅克·路易·大卫的绘画《马拉之死》就是为纪念他而作。

Coquard 2003; Darnton 1982; Gottschalk 1927.

马蒙泰尔，让·弗朗索瓦（Marmontel, Jean François, 1723—1799）

法国作家。生于鲍尔莱佐格，他成为法兰西学院的秘书，1772年被任命为皇家史料编纂者。他发表了小说、戏剧、诗歌和新闻报道。《贝利萨留》（*Bélisaire*, 1767）以罗马帝国晚期为背景，指出了法国衰落的原因，并为宗教宽容辩护。《印加人》（*Les Incas*, 1767—1768, 1777年出版）赞同雷纳尔的殖民主义原则。《回忆录》（*Mémoires*, 1793—1796）以开明专制的名义反对革命的平民主义。

Renwick 1974.

莫尔特罗特，加布里埃尔·尼古拉（Maultrot, Gabriel Nicolas, 1714—1803）

法国詹森主义者。生于巴黎，他是巴黎高等法院的律师，教会法专家，詹森派历史学家所使用的文档材料的收集者。他赞成将高等法院作为一个限制君权的机构。他与人合著了《法国公法原理》（*Maximes du droit public français*, 1772）以及《质问宽容》（*Questions sur la tolérance*, 1758；后来再版时改名为 *Essai sur la tolérance*），后者认为新教徒不是文明社会的威胁。在大革命时期，莫尔特罗特、梅伊与勒佩奇分道扬镳，试图促使政教分离，并抵制《教士民事组织法》体现出来的国家至上主义。

Adams 1991; Van Kley 1975, 1996.

759 梅休，乔纳森（Mayhew, Jonathan, 1720—1766）

美国人，宗教宽容的捍卫者。生于马萨诸塞的马撒葡萄园岛，就读于哈佛学院。1747年，他成为波士顿的一位公理会牧师。他反对加尔文教的预定论，并做了几次布道，著名的是《破碎的陷阱》（*The Snare Broken*, 1766），反对17世纪英国的君主专制以及当时强行推行

的不公正的《印花税法案》。早先他在《论对高层权力的无条件服从和不抵制》(*A Discourse concerning Unlimited Submission and Non-resistance to the Higher Powers*, 1750)中捍卫抵制权。

Akers 1964; Corrigan 1987.

梅隆,让·弗朗索瓦(Melon, Jean François, 1675—1738)

法国政治经济学家。生于图尔,当他在波尔多当律师时,帮助建立了波尔多学院。他是巴黎财政委员会的秘书,并为德·阿根森和约翰·劳服务。他的经济学作品尤其《论商业的政治论文》(*Essai politique sur le commerce*, 1734)被认为是重农主义的先兆。该书包含了对曼德维尔的概述,孟德斯鸠和卢梭都是它的读者。

Fox-Genovese 1976; Hundert 1994; Larrre 1992.

门德尔松,摩西(Mendelssohn, Moses, 1729—1786)

德意志法学家,犹太人。生于德绍,他在那里接受了希伯莱语训练,后来定居柏林,并且吸收了莱布尼茨、洛克、沙夫茨伯里和沃尔夫的思想。他的很多作品属于美学、圣经研究和自然神学范畴,并推动了犹太教的改革。他翻译了卢梭的《论人类不平等的起源和基础》(1764)。在《耶路撒冷》(*Jerusalem*, 1783)中,他提倡宗教宽容,界定了国家的领域,并提出一种理性主义犹太教。他的朋友莱辛的《智者纳坦》(*Nathan the Wise*)中的中心人物以他为原型。

Altmann 1973, 1982.

梅西耶·德·拉·里维埃,皮埃尔·保罗(Mercier de la Rivière, Pierre Paul)

参见:勒梅西耶(Le Mercier)

梅西耶,路易·塞巴斯蒂安(Mercier, Louis Sébastien, 1740—1814)

法国历史学家、乌托邦主义者、批评家、小说家和剧作家。生于巴黎,追求文学事业。他因乌托邦主义小说《2440年》(*L'An 2440*, 1771)而为人所知,并写了关于宗教宽容的悲剧,包括《让·埃诺耶》(*Jean Henauyer*, 1772)和《联盟的破坏》(*La Destruction de la Ligue*, 1782)。他的《巴黎风情》(*Tableau de Paris*, 1782—1788)包含了一系列篇幅短小的哲学思考、社会评论、讽刺和小道消息。在大革命期间,他成为一名记者。编辑了《爱国文学年鉴》(*Les Annales patriotiques et littéraires*, 1789—1797)。他是吉伦特派在国民公会中的代表,1793年被捕,他逃脱了断头台的惩罚。

Chisick 2001.

梅叶,让(Meslier, Jean, 1664—1729)

法国农业共产主义者。生于阿登地区的马泽尼。他在兰斯的学校学习,1689年任神父,并成为香槟地区的教区神父。他的遗稿——在他死后以手抄本形式流传——是共产主义的、唯物主义的和无神论的。他提出建立自治的农村公社,取消私有财产。后来伏尔泰编辑出版了该书的删节版(*Extrait*, 1762);直到1864年,该书才有全本。

Kors 1990; Martin 1962; Spink 1960; Verona 1975; Wade 1938.

760

梅伊神父,克劳德(Mey, Abbé Claude, 1712—1796)

法国詹森派教士。他是一名律师和教会法专家。他批评教皇颁布的《圣子通谕》,与莫尔特罗特合作撰写了具有强烈高卢主义的《为法国世俗法庭反对教会分裂的判决辩护》(*Apologie de tous les jugemens rendus par les tribunaux séeculiers en France contrele schism*, 1752),在大革命期间,梅伊和莫尔特罗特与勒佩奇分道扬镳。他们想促使政教分离,并抵制《教士民事组织法》的国家全能论。

Adams 1991; Van Kley 1975, 1996.

米勒,约翰(Millar, John, 1735—1801)

苏格兰历史学家和哲学家。生于爱丁堡附近的肖特,就读于格拉斯哥大学,成为亚当·斯密的学生。他成为凯姆斯勋爵家的家庭教师,与斯密和休谟友善,并被召入苏格兰律师协会,1761 年被任命为格拉斯哥大学民法教授。在法国大革命期间,他作为一名激进的辉格党人而出名,并且是人民之友协会的成员。他提倡议会改革和废除奴隶贸易。他的最主要作品是《关于社会中等级差别的思考》(*Observations concerning the Distinction of Ranks in Society*, 1771),该作品探讨了经济发展和平等原则之间的联系。他还创作了《英国政府历史评论》(*An Historical View of the English Government*, 1787)、《西德尼论财产不平等的信》(*Letters of Sidney on Inequality of Property*, 1796)和《克里托信札:论当前战争的起因、目标和后果》(*Letters of Crito, on the Causes, Objects, and Consequences, of the Present War*, 1796)。

Berry 1997; Bowles 1986, 1990; Cairns 1993; Carrithers 1995; Francis and Morrow 1988; Haakonssen 1985a; Ignatieff 1983a; Lehmann 1960.

米拉波侯爵,维克托·里凯迪(Mirabeau, Victor Riqueti, Marquis de, 1715—1789)

法国重农主义者。生于普罗旺斯佩尔斯的一个新贵家庭。他最初立志从事军旅生涯,后来转向写作和新闻业。他是重农学派的一位重要人物,在经济理论上他大体遵循魁奈,并与其合作。他论中央和地方政府权限和功能的作品,以及论财政政策和公众舆论的作品很有影响。他坚持公众舆论的作用和财产权而不是特权,由此获得了激进的声望。他的作品包括《论人类之友或人民》(*L'Ami des hommes ou traité sur la population*, 1756)、《税收理论》(*Théorie de l'impôt*, 1760)、《论谷物贸易》(*Lettres sur le commerce des grains*, 1768)以及《论经济》(*Lettres économiques*, 1769),他是革命派政治家奥诺雷·米拉波(Honoré Mirabeau, 1749—1791)的父亲。

莫尔斯沃思,罗伯特(Molesworth, Robert, 1656—1725)

爱尔兰"共和主义者"。生于都柏林一个英裔爱尔兰家庭。他因《丹麦纪事》(*An Account of Denmark*, 1694)而成名,在此之前,他作为外交特使在这个国家生活了两年,对丹麦的绝对主义所产生的消极社会和经济后果感到失望。他提醒丹麦人警惕密谋行动改变制度的危险。其他主要政治思想作品有他为弗朗索瓦·霍特曼的《法兰克高卢》(*Francogallia*, 1711)英译本所写的序言。1695—1705 年间,他是爱尔兰议会的议员,1705—1708 年间,为英国议会议员,1697—1714 年间担任枢密顾问官,1719 年被封为贵族,即莫尔

斯沃思侯爵。他在 18 世纪 20 年代是一批爱尔兰爱国者的领袖，斯威夫特《布商书信》(*Drapier's Letters*)中的一封信是献给他的。

莫利纽克斯，威廉(Molyneux, William, 1656—1698)

爱尔兰哲学家和爱国者。生于都柏林，就读于都柏林三一学院。他研习哲学和数学，1683 年创建了都柏林哲学社，1684—1688 年间担任国王在爱尔兰行宫的总测绘。1692 年和 1695 年，他是爱尔兰议会议员。他与洛克通信讨论哲学问题。莫利纽克斯的《爱尔兰受制于英格兰议会法案的情况》(*The Case of Ireland's Being Bound by Acts of Parliament in England*, 1698)援引了洛克的《政府论》(*Two Treatises*)，通过宣称爱尔兰和英格兰是平等国家而捍卫爱尔兰议会的自治权。它在 18 世纪 60 年代被美国爱国者多次引用。

761

J. Hill 1995; Kelly 1988; Simms 1982.

蒙博多勋爵，詹姆斯·博内特(Monboddo, Lord James Burnett, 1714—1799)

苏格兰法学家、哲理史学家和人类学家。生于金卡丁郡的蒙博多，就读于阿伯丁大学、爱丁堡大学和格罗宁根大学。1767 年，他成为苏格兰高等法院中的民事法院法官。他主持了一个爱丁堡学者的沙龙，并写了《论语言的起源和进步》(*Of the Origin and Progress of Language*, 1773—1792)和《古代形而上学》(*Antient Metaphysics*, 1779—1799)，他在作品中赞美古希腊，为现代世界感到痛惜。前者显得很重要，因为它论述了社会的起源，并且以人类学方法讨论人类起源。

Cloyd 1972; Wokler 1988b.

孟德斯鸠男爵，夏尔·路易·德·塞孔达(Montesquieu, Charles Louis de Secondat, Baron de la Brède et de, 1689—1755)

法国哲学家和法学家。生于波尔多附近的拉布雷德堡，就读于朱伊公学和波尔多大学。他从事法律行业，1714 年成为法官，并继承了贵族头衔和波尔多高等法院院长的职位。18 世纪 20 年代，他经常在巴黎，1728—1729 年间访问了意大利，1729—1731 年间访问了英格兰。《波斯人信札》(*Les Lettres persanes*, 1721)是寓言和讽刺作品，嘲笑基督教和文明的伪善，并使他成名。接下来他又写了《罗马盛衰原因论》(*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, 1734)。他的巨著《论法的精神》(*L'Esprit des lois*, 1748)探讨了民族精神与文化习俗、经济、地理、宗教、政府和国家法律之间的联系。它捍卫温和的、在贵族、国王和人民之间达成制衡的法国君主制。这部书是 18 世纪最有影响的政治理论作品之一。

Baum 1979; Carcassonne 1927; Carrithers *et al*. 2001; Durkheim 1966; Fletcher 1939; Hampson 1983; Hulliung 1976; Keohane 1980; Merry 1970; Pangle 1973; Richter 1977; Shackleton 1961, 1988; Shklar 1987; Waddicor 1970.

莫尔，汉娜(More, Hannah, 1745—1833)

英国保守主义道德学家、剧作家和教育家。生于布里斯托尔附近的斯特普尔顿，她受到作为学校教师的父亲的教育。她从事戏剧创写，直到她认为那是不道德的。她的《对现代女性教育体系的质疑》(*Strictures on the Modern System of Female Education*, 1799)发行了十

三个版本；它讨论了妇女在道德上的优越性以及其他方面的劣势。她反对沃斯通克拉夫特的《女权辩护》(*Rights of Woman*)，而且不遗余力地为男人的"权利"申辩。她在《评杜邦先生在法国国民公会的演讲》(*Remarks on the Speech of M. Dupont, Made in the National Convention of France*, 1793)中反对法国人，在《新潮哲学家范顿先生传》(*The History of Mr Fantom, the New-Fashioned Philosopher*, 1797)中反对潘恩。她最杰出的作品《乡村政治》(*Village Politics*, 1792)教导农民安于现状，告诫他们避免激进思想。她撰写的许多论民众道德和基督教徒义务的作品都很畅销。

Hopkins 1947; Jones 1952; Stafford 2002.

762

莫雷莱，神父安德烈(Morellet, Abbé André, 1727—1819)

法国哲学家。生于里昂，在巴黎学习神学，并成为家庭教师。他为《百科全书》撰写了关于宗教的词条。在《宗教审判官手册》(*Le Manuel des inquisiteurs*, 1762)等小册子中，他痛斥宗教不宽容。在《论写作自由的好处》(*Réflexions sur les avantages de la liberté d'écrire*, 1775)以及《东印度公司当前状况备忘录》(*Mémoire sur la situation actuelle de la Compagnie des Indes*, 1769)中，他提倡德·古尔奈和杜尔哥的自由贸易思想，批评加利亚尼。莫雷莱将贝卡里亚的《论犯罪与刑罚》和杰斐逊的《弗吉尼亚纪事》译为法文。1792 年，他写了控告布里索的起诉状，并侥幸逃脱了断头台。他后来支持拿破仑。

Merrick and Medlin 1995.

摩莱里，艾蒂安·加布里埃尔(Morelly, Etienne Gabriel, 约 1715—1778)

法国乌托邦理论家和小说家。我们对于他的生平所知甚少。他也许生于维特勒弗朗索瓦。他的《自然法典》(*Code de la nature*, 1755)对一个受父权制体系支配的社会进行了平等主义探索，它没有财产、婚姻、教会和警察。它是一部重要的共产主义作品，影响了巴贝夫和后来的社会主义者，由于匿名出版，经常被认为是狄德罗所写。摩莱里写了两本论教育的书，即《论人类的理智》(*Essai sur l'esprit humain*, 1743)和《论人类的心灵》(*Essai sur le coeur humain*, 1745)，以及批评孟德斯鸠的作品《王子，心灵的快乐，或论伟大国王和英明政府的品质》(*Le Prince, les délices des coeurs, ou traité des qualités d'un grand roi et système d'un sage gouvernement*, 1751)。

Coe 1961; Martin 1962.

莫泽，弗里德里希·卡尔·冯(Moser, Friedrich Carl Von, 1723—1798)

德意志政治家和出版商。生于斯图加特，他是约翰·雅各布·莫泽的儿子。从他在南德意志和奥地利的政府部门工作，1772 年起担任黑森－达姆斯塔特的首相，1782 年被免职。他推行商业和教育改革。他的政治作品论述了开明君主统治方案，并对君主的教育进行了思考。它们包括批评德意志小邦治国无方的《主和仆》(*Der Herr und der Diener*, 1759)、支持皇帝反对普鲁士国王腓特烈二世的《论德意志民族精神》(*Von dem deutschen Nationalgeist*, 1765)以及《爱国者的信》(*Patriotische Briefe*, 1767)。

莫泽，约翰·雅各布(Moser, Johann Jacob, 1701—1785)

德意志法学家。生于斯图加特，在图宾根大学学习，并成为该校的法学教授。1736 年，

他在奥德河畔的法兰克福大学获得教席，但在普鲁士国王腓特烈一世的压力下辞职。他转而进行私人研究，并着手撰写他的五十二卷本的《德意志国家法》(*Teutsches Staats-Recht*, 1737—1754)。1751年他以议员身份回到维滕堡，由于反对大公的专断统治，他于1759—1764年被监禁。他的多卷本作品介绍了欧洲国际法的发展；它们包括《德意志新国家法》(*Neues deutsches Staatsrecht*, 1766—1775)和《德意志现行宪法概要》(*Grundriss der heutigen Staatsverfassung von Deutschland*, 1731)。

Walker 1981.

莫泽，尤斯图斯(Möser, Justus, 1720—1794)

德意志政论家和历史学家。生于蒙斯特的奥斯纳布吕克。他在耶拿大学和哥廷根大学学习法律，在奥斯纳布吕克邦任职，1764年，他成为该邦实际上的政府首脑。从1746年起，他编辑道德周刊《周报》(*Ein Wochenblatt*)，并为《德意志女观众》(*Die deutsche Zuschauerin*, 1748)写稿，还撰写了一部关于奥斯纳布吕克历史的著作(1768)。他的主要作品是《爱国的梦想》(*Patriotische Phantasien*, 1775—1786)。它是一本收录了大约300篇论文的集子，涉及社会、经济和历史等主题。他对文化、社会、社会集团和历史环境之独特性的强调，对德意志浪漫派产生了吸引力。 763

Knudsen 1986; Sheldon 1970.

穆尼埃，让·约瑟夫(Mounier, Jean Joseph, 1758—1806)

法国革命家。生于格勒诺布尔，成为那里的一名皇家法官。在大革命中，他成为国民会议主席，并在《法国三级会议新论》(*Nouvelles observations sur les Etats Généraux de France*, 1789)中认为，法国从未拥有一部宪法，所以国民会议应当起草一部。1789年6月20日，他发起了网球场宣誓活动，最终，代表们宣布在制订和通过一部宪法之前决不解散。在《关于政府尤其适合法国的政府的思考》(*Considérations sur les gouvernements, et principalement sur celui qui convient à la France*, 1789)中，他提出以英国议会制度为蓝本建立法国政府制度，国王特权受到法律的束缚。穆尼埃不是民主派。1790年，他逃到瑞士，直到1801年才返回法国，1805年拿破仑任命他为议员。

Bourgeois 1998; Egret 1950; Furet and Ozouf 1990.

莫伊尔，沃尔特(Moyle, Walter, 1672—1721)

英国"共和派"辉格党人。生于康沃尔的圣日耳曼，就读于牛津大学和伦敦律师学院。17世纪90年代，他属于在伦敦格雷西安和威尔咖啡屋举行聚会的共和派圈子。1695年成为议会议员，他加入乡村辉格派攻击宫廷辉格党人。他与特伦查德合著了《论常备军与自由政府的矛盾》(*An Argument, Shewing that a Standing Army is Inconsistent with a Free Government*, 1697)。他的主要作品《论罗马政府的体制》(*An Essay upon the Constitution of the Roman Government*, 1726)在他死后才出版。1796年由塞华尔再版，并由伯特兰·巴利耶在法国出版(1801)。他的《作品集》(*Works*)出版于1726年。

Pocock 1975; Robbins 1959.

内特尔布拉特,丹尼尔(Nettelbladt, Daniel, 1719—1791)

德意志法学家。沃尔夫在马堡大学的学生,他跟随沃尔夫到了哈勒大学,后来成为那里的法学教授。他的法学观点体现在《宇宙自然法哲学的基本体系》(*Systema elementare universae jurisprudentia naturalis*, 1749)和《德意志实证法哲学的基本体系》(*Systema elementare jurisprudentiae positivaeGermanorum generalis*, 1781)中。

努特,杰拉德(Noodt, Gerard, 1647—1725)

荷兰法学家,生于奈梅亨。他于1671年成为奈梅亨大学法学教授,1679年为法兰克尔大学教授,1684年任乌特勒支大学教授,1686年成为莱顿大学教授,并且待在莱顿直到逝世。他的观点体现在他关于罗马法和法制史的讲稿中。他最有影响的作品是他的院长致辞:把主权建立在人民基础之上的《论主权法和君王法》(*De jure summi imperii et lege regia*, 1699)以及《根据符合自然法的最高权力论宗教自由》(*De religione ab imperio jure gentium libera*, 1706)。这些作品被译为荷兰文、法文、英文、德文和瑞典文。

Bergh 1988.

764 **诺登舍尔德,奥古斯特(Nordenskjöld, August, 1754—1792)**

瑞典人,奴隶制的批评者。生于芬兰的司波,就读于芬兰的土尔库大学,他在斯德哥尔摩受到斯韦登堡学说的影响。他与宫廷关系密切,参与了由古斯塔夫三世支持的在非洲西海岸建立殖民地的活动,由于受到斯韦登堡思想的影响,他对奴隶制抱敌对态度。在伦敦,他与卡尔·伯恩哈德·沃德斯托姆等人一起(用英语)发表了反奴隶制的作品《在塞拉利昂建立自由社区的计划》(*Plan for a Free Community at Sierra Leona*, 1792)。他最后死在塞拉利昂。

Lenhammar 1966.

诺登舍尔德,卡尔·弗雷德里克(Nordenskjöld, Carl Fredrik, 1756—1828)

瑞典激进主义者,奥古斯特的弟弟,生于司波,就读于土尔库大学,1772年移居斯德哥尔摩,进入民政部门,并成为一位很有影响的斯韦登堡主义者。1783—1786年间,他住在伦敦。1789年和1792年,他是瑞典国会议员。他主办的杂志《公民》(*Medborgaren*, 1788—1793)由于支持法国大革命而被查禁。在古斯塔夫三世遇刺后,他出版了潘恩《论人权》(*Rights of Man*, 1792)的瑞典文版,并参与翻译洛克的《论宗教宽容》(*Letter concerning Toleration*, 1793)。他死于罗斯托克。

Lenhammar 1966.

奥康纳,阿瑟 (O'Connor, Arthur, 1763—1852)

爱尔兰爱国者。生于科克郡的米切尔斯顿,就读于都柏林的三一学院。1782年进入爱尔兰律师协会。1791—1795年间任爱尔兰议会议员。1796年参加了爱尔兰人联合协会。他发表一系列小册子捍卫共和主义和支持天主教徒的解放,包括《论天主教徒的解放》(*Speech on the Catholic Emancipation*, 1795)。1797年由于诽谤罪被监禁,后来再次被捕并被驱逐到法国,拿破仑任命他为将军。他与孔多塞的女儿结婚,并编辑出版了孔多塞的作品(1847—1849)。

Dickson et al. 1993; Hayter Hames 2001.

奥康纳,查尔斯(O'Connor, Charles, 1710—1791)

爱尔兰人,主张对天主教徒实施宗教宽容。生于斯莱戈郡的吉尔麦克特拉尼。他是在新教统治时期代表天主教徒发表政治意见的早期人物之一,也是1757年天主教委员会的共同创建者之一。他发表了《论罗马天主教徒》(*The Case of the Roman Catholics*, 1755)、《罗马天主教徒的原则》(*The Principles of the Roman Catholics*,1756)和《论天主教会的法律》(*Observations on the Popery Laws*,1771)。他的弟弟后来皈依新教,并企图夺取他的土地,由这个例子证明了天主教徒缺乏公民权。

奥格尔维,威廉(Ogilvie, William, 1736—1819)

苏格兰人,土地公有的提倡者。生于埃尔金,就读于格拉斯哥大学、阿伯丁大学和爱丁堡大学。在结束学校教育后,1761—1762年间回到格拉斯哥大学任教,1764—1765年间在阿伯丁大学任哲学教授,1765—1817年间任人文科学教授。他的兴趣包括自然史、文物、货币学和耕作,他花了很多时间来改良他的土地。他因《论地产权》(*Essay on the Right of Property in Land*, 1781)而知名,该书认为,每一个人都有自然权利获得足以养活自己的土地。它影响了19世纪的农业社会主义者。

Beer 1920; Menger 1899.

奥利里,阿瑟 (O'Leary, Arthur, 1729—1802)

爱尔兰人,对天主教实行宗教宽容的提倡者。生于科克郡的范罗布斯,他成为圣马洛一位圣方济会修士,后于1771年定居爱尔兰。他写小册子敦促天主教徒忠诚于英国统治,并出版了《宗教宽容论》(*An Essay on Toleration*, 1780)。1782—1784年间,他是爱尔兰民族志愿者协会的牧师,并发表了《致罗马天主教普通会众的演讲》(*An Address to the Common People of the Roman Catholic Religion*, 1779)。他以解放为承诺劝说天主教徒保持对英国的忠诚,由此获得了英国政府秘密提供的退休金。1789年,他定居英格兰,在伦敦布道,并支持天主教委员会。

765

Hayter Hames 2001.

奥蒂斯,詹姆斯(Otis, James, 1725—1783)

美国革命家。生于马萨诸塞的科德角,就读于哈佛大学,并成为波士顿的一位律师。在反对英国征税和普通拨款令的运动中,他所写的批评英国统治的作品产生了很大影响,包括《对马萨诸塞湾殖民地议会行为的辩护》(*A Vindication of the Conduct of the House of Representatives of the Province of Massachusetts Bay*, 1762)、《英属殖民地权利声明》(*The Rights of the British Colonies Asserted*, 1764)和《代表殖民地居民利益的思考》(*Considerations on Behalf of the Colonists*, 1765)。1769年,他被一名英国士兵刺成重伤,他在马萨诸塞政治上的领导地位也就突然终结。

Mcllwain 1923; Breen 1998.

帕加诺,弗朗切斯科·马里奥(Pagano, Francesco Mario, 1748—1799)

意大利法学家。生于巴斯利卡塔的布里恩扎。他在那不勒斯大学杰诺韦西门下学习法

律，并成为那不勒斯大学道德哲学和法哲学教授。他的《政治论文》(*Saggi politici*, 1783—1785)是一部那不勒斯王国哲学史。就像菲兰杰里和贝卡里亚的作品那样，它也提倡更宽容的刑罚原则，反对酷刑和死刑。他于1796年逃离那不勒斯，1799年返回，帮助起草了短命的共和国宪法，在共和国灭亡之后被处死。

潘恩，托马斯(Paine, Thomas, 1737—1809)

英裔美国革命家。生于诺福克郡塞特福德一个贵格会农民家庭，他十三岁辍学去做水手，并于1757—1774年间当过制衣工、店主和税务官。他在伦敦见到了富兰克林，在富兰克林的激励下，他于1774年移居美国。1775年，他写了很有影响的小册子《常识》(*Common Sense*, 1776)激励北美人民与英国分离；一年内发行了二十五版。他在革命军队中服役，并帮助起草了宾夕法尼亚宪法。1787年他回到欧洲，1789—1790年间住在法国，1791—1792年发表了他的《论人权》，反对柏克的《反思法国大革命》。为此他被迫在1792年逃到法国，成为法国公民并被选入国民公会。在恐怖统治期间，他侥幸逃脱了断头台的惩罚。在《地权正义论》(*Agrarian Justice*, 1797)中，他更加关注社会正义。他的泛神论作品《理性时代》(*Age of Reason*, 1794)被谴责为无神论的，并降低了他在美国受欢迎的程度，他于1802年回到美国。其他作品有《危机》(*The Crisis*, 1776—1783)、《致雷纳尔神父的信》(*Letters to Abbé Raynal*, 1782)和《政府的首要原则》(*Dissertation on the First Principles of Government*, 1795)。

Aldridge 1984; Butler 1984; Claeys 1989b; Fennessy 1963; Foner 1977; Fruchtman 1994; Keane 1995; Philp 1989.

佩利，威廉(Paley, William, 1743—1805)

英国道德哲学家和神学家。生于彼得伯勒，就读于剑桥大学，1766—1776年间，他在该校的基督学院教书。他是一位神职人员，主管教区任命，并于1782年成为卡莱尔地区的副主教。他的《道德和政治哲学原则》(*Principles of Moral and Political Philosophy*, 1785)是剑桥演讲的进一步发展，阐释了政治和社会生活的神学基础，它包含了斯密的经济学，并且把上帝意志与人类幸福及功利结合在一起。他的《知足的原因：致英国劳动者》(*Reasons for Contentment Addressed to the Labouring Part of the British Public*, 1792)完全是世俗的。他

766 在《评基督教的证据》(*A View of the Evidences of Christianity*, 1794)——主要利用了"设计论证"(Argument from Design)——中为基督教辩护，它在几十年时间都是英国宗教课程的基石。

Clark 1974; Clark 1985; Hole 1989; Horne 1985; Le Mahieu 1976; Schofield 1987.

潘寇克，夏尔·约瑟夫(Panckoucke, Charles Joseph, 1736—1798)

法国出版商，书商和报人。生于里尔，他是书商的儿子，1762年定居巴黎，并编纂出版百科全书、参考书和杂志，特别是《学者杂志》(*Journal des savans*)和《法兰西信使报》(*Mercure de France*)。他是《方法百科全书》(*Encyclopédie méthodique*, 1781—1832)的主要出版者，该书重新编排了《百科全书》的内容。他出版了伏尔泰、布丰和雷纳尔的著作。18世纪70年代和80年代，他控制着法国报刊的出版，他的报纸支持大革命。

Darnton 1979.

普洛登，弗朗西斯（Plowden，Francis，1749—1829）

英国天主教理论家。生于舍洛普郡的普洛登，就读于圣奥麦尔的耶稣会学校，1771—1773年间，在布鲁日的耶稣会学校教书。他在伦敦律师学院接受训练，由于是天主教徒，他的转行受到限制，直至1796年才被召入律师行业。他的《英国人的权利》（*Jura Anglorum*，1792）对自然权利和契约论做出了保守的阐释，为此他被牛津大学授予荣誉学位。进一步捍卫现状的作品有：《对大不列颠人民友好和合乎宪法的演讲》（*A Friendly and Constitutional Address to the People of Great Britain*，1794），《联合王国的非宗教和宗教体制》（*The Constitution of the United Kingdom，Civil and Ecclesiastical*，1795）。他由于《爱尔兰历史评论》（*Historical Review of the State of Ireland*，1801—1803）而被起诉，他于1813年逃到巴黎，在那里成为苏格兰学院的教授。

Chinnici 1980；Hole 1989.

庞巴尔侯爵，塞巴斯蒂昂·若泽·德·卡瓦略·e.梅尔霍（Pombal，Sebastiáo José de Carvalho e Melho，Marques de，1699—1782）

葡萄牙政治家和开明政策的支持者。生于里斯本一个贵族家庭，在科英布拉大学学习法律，1739—1743年间，他任职于外交部门，并被派驻伦敦，1745—1750年间被派驻维也纳。1750年任外交部长。在几年时间里，他支配着若泽一世的政府，1756年任首相。他限制宗教审判和教会的财产，压制耶稣会士，废除奴隶制，并进行商业和教育改革，比如允许大学讲授牛顿的学说。1769年晋升侯爵，但在玛利亚一世于1777年即位后被罢免。

Carvalho dos Santos 1984；Maxwell 1995.

蒲柏，亚历山大（Pope，Alexander，1688—1744）

英国诗人、讽刺作家和道德学家。天主教徒，生于伦敦，他的知识基本上靠自学而来，在特威肯姆度过了一生的大部分时间。他是斯威夫特和阿巴斯诺特的朋友。通过翻译荷马的《伊利亚特》（*Iliad*，1715—1720）和《奥德赛》（*Odyssey*，1725—1726），他在文学上获得了名声。他与博林布鲁克关系密切，从文学上抨击沃波尔的辉格主义。他在《群愚史诗》（*The Dunciad*，1728）以及《夺发记》（*The Rape of the Lock*，1714）中讽刺英国的生活和文学。在《温莎森林》（*Windsor Forest*，1713）中可感觉到詹姆斯党人的气息。他最有持久影响力的社会理论作品是《人论》（*Essay on Man*，1733—1734）。

Brown 1985；Erskine-Hill 1975，1998；Gerrard 1994；Mack 1969；Nicholson 1994；Nuttall 1984；Rivers 1973.

波纳尔，托马斯（Pownall，Thomas，1722—1805） 767

美国政治理论家和殖民地官员，以"总督波纳尔"而知名。生于林肯郡，就读于剑桥大学，在1755年移居新泽西担任副总督前，他就职于贸易委员会，然后于1757—1760年间任马萨诸塞总督。1760年他离开美洲，1767—1780年间为英国议会成员。他发表了大约二十五部作品，绝大多数是政治和经济方面的。最重要的是《殖民地管理》（*The Administration of the Colonies*，1764），在这部作品中，他提倡美洲殖民地的自治联盟，警告没有经过殖民地

同意就向他们征税的危险性，并预测美洲而不是英国将成为未来英语帝国的中心。在独立战争期间，他和其他一些人最早认识到，英国丧失了对美洲殖民地的统治权，应通过谈判解决问题。

Bailyn 1967; Greene 1986.

普雷沃神父，安托万·弗朗索瓦（Prévost, Abbé Antoine François, 1697—1763）

法国小说家，游记和人类学资料的编纂者。生于阿尔图瓦的埃斯丹，他成为一名本笃会修士，他曾离开这个修会，后又重新加入，然后又放弃修士生活，逃到伦敦，后又到荷兰，回到法国后，再次加入该修会。他游历很广，与启蒙哲人友善，并靠写小说、新闻报道和翻译为生。他的小说《曼侬·莱斯科》（*Manon Lescaut*, 1728—1731）几次被改编成歌剧。在政治上，他主要以十六卷本的《航海通史》（*Histoire générale des Voyages*, 1745—1759）而知名，卢梭和狄德罗曾参阅过该作品。

Gilroy 1979; Singerman 1987.

普赖斯，理查德（Price, Richard, 1723—1791）

威尔士非国教徒，激进派。生于格拉摩根的汀顿，就读于威尔士非国教学校和伦敦莫菲尔德学院，他是长老会派牧师，并从 1744 年起任斯托克纽因顿和哈克尼地区的牧师。他的《论道德中的主要问题和困难》（*Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals*, 1758）表达了理性主义的直觉论，并且由此成名。在《论公民自由的性质……以及……与美国战争的正义性和政策》（*Observations on the Nature of Civil Liberty ... and ... the Justice and Policy of the War with America*, 1776）中，他以洛克的风格为美国独立辩护，该书出了二十个以上版本。他的布道《论对我们国家的爱》（*A Discourse on the Love of our Country*, 1789）纪念 1688 年光荣革命，导致了柏克的《反思法国大革命》的出现。他的保险统计作品《论复归偿还》（*Observations on Reversionary Payments*, 1772）为人身保险和退休金制度奠定了基础，其他主要作品有《对美国革命重要性的观察》（*Observations on the Importance of the American Revolution*, 1784）和《未来人类状况得以改善的证据》（*The Evidence for a Future Period of Improvement in the State of Mankind*, 1787）。

Cone 1952; Fitzpatrick 1995; Fruchtman 1983; Laboucheix 1982; Peach 1979; Thomas 1977.

普里斯特利，约瑟夫（Priestley, Joseph, 1733—1804）

英国科学家和激进的非国教徒。生于约克郡的伯士多，他是一位长老会派牧师，并在沃林顿的非国教学校教书，从 1780 年起任伯明翰地区的牧师。他抛弃年轻时信奉的加尔文教，转向“一位论”。在哲学上，他成为一位决定论者和唯物主义者。作品涉及修辞、语法、法律、神学、哲学、历史、教育和传记。他在伯明翰的实验室进行电学和气体实验，1791 年，实验室被一群教会和王党暴徒洗劫。他的哲学作品捍卫洛克和哈特利的联想主义，反对苏格兰常识派。他写了一系列论公民自由的小册子：《政府的第一原则论》（*Essay on the First Principles of Government*, 1768）、《公民自由论》（*Essay on Civil Liberty*, 1768）、《自由的当前状态》（*The Present State of Liberty*, 1769）、《对自由质疑的反思》（*Reflections on Free Enquiry*,

1785)以及《给尊贵的埃德蒙·柏克的信》(*Letters to the Right Honourable Edmund Burke*, 768 1791)。他在1792年被授予法国公民权,由于对英国感到失望,1794年移居美国。他的二十六卷本作品出版于1817—1832年间。

Canovan 1984; Fitzpatrick 1977, 1990; Fruchtman 1983; Kramnick 1986, 1990; Lincoln 1938.

普罗亚斯特,乔纳斯(Proast, Jonas, 约1642—1710)

英国人,洛克的《论宗教宽容》的批评者,可能生于埃塞克斯郡的科尔切斯特,就读于牛津大学,并于1677年成为万灵学院的牧师,由于詹姆斯二世推行天主教政策,1688年他从这个职位上被罢免。然而,革命后的教会也没有恢复他的职位,因为他持有激进的高教会观点。他唯一出版的作品是对洛克的三则评论:《浅析〈论宗教宽容〉的观点》(*The Argument of the Letter concerning Toleration, Briefly Considered*, 1690)、《关于宗教宽容的第三封信》(*A Third Letter concerning Toleration*, 1691)以及《致〈论宗教宽容〉的作者的第二封信》(*A Second Letter to the Author of the Three Letters for Toleration*, 1704)。洛克的《第二封信》(1690)、篇幅很长的《第三封信》(1692)以及未完成的《第四封信》(1704)是对他的回答。普罗亚斯特恢复了奥古斯丁关于强迫信仰的论点。

Goldie 1993b; Nicholson 1991; Vernon 1997; Waldron 1991.

魁奈,弗朗索瓦(Quesnay, François, 1694—1774)

法国外科医生和重农主义者。生于巴黎近郊的梅尔,1737—1747年间,他在巴黎教授外科学,并成为蓬帕杜夫人和路易十五的私人医生,1751年,被选入法兰西科学院。他为《百科全书》撰写经济学方面的词条,为谷物自由贸易辩护,并强调土地和农业是国家财富的源泉。他撰写了《经济表》(*Tableau économique*, 1758),从而成为重农学派主要创立者之一,该书在18世纪60年代影响巨大。18世纪60年代中期,他在《公民年鉴》(*Les Ephémérides du citoyen*)杂志上发表了一系列主要论述政治经济学的文章。

Fox-Genovese 1976; Meek 1962; Vaggi 1987.

拉迪卡蒂·迪·帕塞拉诺,阿尔贝托(Radicati Di Passerano, Alberto, 1698—1737)

萨伏伊人,自由主义思想家和共和主义者。生于都灵一个皮埃蒙特贵族家庭,他游历很广,接受了英国和荷兰的自然神论观点。1725—1726年间,他为维克多·阿马杜斯二世服务,并且与罗马教宗发生冲突,很快被迫流亡到英格兰和荷兰。他具有强烈的反教权主义倾向。他的社会思想是平等主义和共和主义的。然而,他的主要作品《论宗教和政府的十二篇演讲》(*Twelve Discourses concerning Religion and Government*)可能是在18世纪20年代为阿马杜斯二世所写,是为改革派君主统治提供的一个方案。

Carpanetto and Ricuperati 1987; Jacob 1981; Venturi 1971.

拉姆齐,安德鲁·迈克尔(Ramsay, Andrew Michael, 1686—1743)

法裔苏格兰詹姆斯党人,以骑士拉姆齐而闻名。生于苏格兰的艾尔,面包商之子,就读于爱丁堡大学。在费奈隆的影响下(他写了费奈隆的传记),他于1710年皈依天主教。1724年,他成为詹姆斯党人的僭主查理·爱德华王子的家庭教师。他的《居鲁士游记》(*Voyages*

de Cyrus, 1727)受到费奈隆的《忒勒玛科斯冒险记》的强烈影响。其他作品包括《关于文明政府的哲学思考》(*Essai philosophique sur le gouvernement civil*, 1721)和《自然宗教和天启宗教的哲学原理(*Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion*, 1748—1749)。

Baldi 2002; Childs 2000; Henderson 1952.

拉潘(拉潘-图亚拉斯),保罗·德(Rapin[Rapin-Thoyras], Paul de, 1661—1725)

胡格诺派历史学家,生于法国卡斯特尔,1686 年逃到英格兰。他后来又去了荷兰,1688 年加入奥兰治的威廉入侵英国的军队,并且跟随英国军队到爱尔兰打击詹姆斯党人。他是 769 波特兰公爵之子的家庭教师。在休谟的《英国史》出版之前,他那部具有辉格主义色彩的《英国史》(*History of England*, 1725)是这方面的典范之作。

Bailyn 1967; Forbes 1975.

雷纳尔神父,纪尧姆·托马斯·弗朗索瓦(Raynal, Abbé Guillaume Thomas François, 1713—1796)

法国殖民主义历史学家。生于拉潘努斯,1743 年被任命为神父,1746 年在巴黎定居,加入霍尔巴赫和内克的沙龙,并受到政治家舒瓦瑟尔的保护。他主编杂志并为其写稿,其中包括《法兰西信使报》(*Mercure de France*),他与狄德罗合著的主要作品是《欧洲人在东西印度的殖民和贸易的哲学与政治史》(*A Philosophical and Political History of the Settlements and Trade of the Europeans in the East and West Indies*, 1770),通常被称为《两印度史》(*Histoire des deux Indes*),该书出过许多版本。这本书提供了非欧洲民族的大量信息,并反对奴隶制和殖民主义。他还写了《英国议会史》(*Histoire du parlement d'Angleterre*, 1748)。

Bancarel and Goggi 2000; Lüsubrink and Strugnell 1995; Lüsubrink and Tietz 1991; Salmon 1999; Wolpe 1957.

里德,托马斯(Reid, Thomas, 1710—1796)

苏格兰哲学家。生于金卡丁郡的斯特拉坎。就读于阿伯丁大学,他被任命为牧师,并任图书管理员,1751 年任阿伯丁大学哲学教授,直至 1764 年改任格拉斯哥大学道德哲学教授。他回应休谟的《人类心灵探寻》(*Inquiry into the Human Mind*, 1764)、《论人类理解力》(*Essay on the Intellectual Powers of Man*, 1785)和《论人类行动力》(*Essay on the Active Powers of Man*, 1788)阐释了他的"常识"认识论,认为理性动物都具有直觉知识。

Haakonssen 1986—1987.

赖马鲁斯,赫尔曼·塞缪尔(Reimarus, Hermann Samuel, 1694—1768)

德意志哲学家、神学家。汉堡人,就读于耶拿大学,费布罗纽斯的学生。他于 1716 年被任命为维滕堡大学教师,1720—1721 年间访问了尼德兰和英格兰,并于 1723 年成为梅克伦堡一所学校的校长。1727 年成为汉堡大学希伯来语和东方语言教授。他编辑出版过《狄奥·卡西乌斯》(*Dio Cassius*)以及论逻辑和神学的书。其中最重要的是《自然宗教最重要的真理》(*Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, 1755)。他是自然神论者,哲学立场是沃尔夫主义的。他最具异端色彩的作品(论述历史上的耶稣)在他死后才出版。

布勒通，尼古拉斯·埃德姆·雷蒂夫·德·拉（Bretonne，Nicolas Edme Restif de la，1734—1806）

法国讽刺作家。生于欧塞尔附近的萨斯，父母是农民，他是巴黎的一位出版商，并过着声名狼藉的生活。他写了几部小说，因自由放纵的观点而令人反感。尽管他曾短时间内在警察局工作，但大革命摧毁了他的声誉，最后在默默无闻和贫困中死去。他写的作品超过200部。其中一些作品以卢梭的风格论述农村田园生活和城市的腐败。

里奇，希皮奥内·德（Ricci，Scipione de，1741—1810）

意大利教会会议至上主义者。生于佛罗伦萨附近的里尼亚纳，1780年，他被利奥波德大公封为托斯卡纳地区皮斯托亚－普拉托的主教。他着手进行约瑟夫式的改革计划，企图限制过度的天主教精神、禁欲主义和教宗的影响，改革的顶峰是1786年召开的皮斯托亚宗教 770 大会。1791年他被迫辞去职位。

Miller 1994；Rodolico 1920.

罗伯逊，威廉（Robertson，William，1721—1793）

苏格兰历史学家。生于波斯维克，就读于爱丁堡大学，被任命为牧师，并于1762—1792年间任校长，1763—1790年间任苏格兰教会全体大会的主席，1763—1790年间担任皇家历史编纂家。他于1753年开始写《苏格兰史》（*History of Scotland*，1759）；接下来又写了《查理五世统治史》（*The History of the Reign of the Emperor Charles V*，1762—1771）和《美洲史》（*The History of America*，1777）。他是苏格兰长老会中温和派领导人。

Brown 1997；O'Brien 1997；Sher 1985.

罗伯斯庇尔，马克西米连·弗朗索瓦·伊斯多尔（Robespierre，Maximilien François Isidore，1758—1794）

法国革命家。生于阿拉斯，在巴黎学习法律，并在阿拉斯任律师。在大革命期间，他被选入三级会议。在国民议会和国民公会中，他推崇民主主义和平民主义立场。他成为雅各宾派领导人，并成为恐怖时期法国最有权势的人物，他是1793—1794年间恐怖统治的总设计者。他最终被敌人推翻并且被送上断头台。他曾创办《宪法保卫者》（*Le Défenseur de la Constitution*）报。

Hampson 1974；Haydon and Doyle 1999.

勒德雷尔伯爵，皮埃尔·路易（Roederer，Pierre Louis，Comte de，1754—1835）

法国观念学家。生于梅兹，1780年，他成为当地高等法院的律师，1789年被选入三级会议，并且为《巴黎报》（*Journal de Paris*）写稿。当吉伦特派受到迫害时，他躲了起来。1796年，他被任命为中央理工学校（*école centrales*）政治经济学教授，并创办了《政治、道德和公共经济学杂志》（*Journal d'économie publique，de morale，et de politique*）。拿破仑时代，他任参议员，并担任过其他官职，包括那不勒斯王国的财政部长。

罗尔，尤利乌斯·伯恩哈德·冯（Rohr，Julius Bernhard von，1688—1742）

德意志官房学者。地主之子，他在莱比锡大学学习法律、数学、物理和化学。在陪同父

亲旅行之后,他于1712年回到莱比锡,在那里完成了一篇经济学论文。1713年,他转到哈勒大学,在那里与沃尔夫一起从事研究,并完成了一篇关于数学科学之作用的论文。从1714年起,他在地方政府中获得了一系列职位,并于1715—1730年间完成了一系列经济学提纲。

罗兰夫人(Roland de La Platière, Marie Jeanne [Manon Philpon], Madame, 1754—1793)

法国革命家。生于巴黎,她是一位巴黎雕刻师的女儿,她学习了古典文学,特别是普鲁塔克的作品,还学习启蒙哲人的思想,包括孟德斯鸠、伏尔泰和卢梭。1781年她与让·马利·罗兰结婚,并帮助他完成了论商业政策的文章,并很快以他的名字在《里昂信使》(*Le Courier de Lyon*)上发表文章。罗兰夫妇于1791年定居巴黎,罗兰夫人在那里为革命家主办了一个沙龙,其中包括罗伯斯庇尔和布里索。她的丈夫于1792年曾短期任内政部长,她为丈夫起草了一些指令。罗兰夫妇支持吉伦特派。1793年,她被监禁,并写下了回忆录,向革命的爱国主义发出呼唤。"啊! 自由,多少罪恶假汝之名以行!"是她在断头台上说过的最后一句话。

Chaussinand-Nogaret 1985; May 1964, 1970.

771 **罗马尼奥西,吉安·多米尼克**(Romagnosi, Gian Domenico, 1761—1835)

意大利法学家和哲学家,帕尔马人,他在帕尔马学习法律。他成为一位杰出的律师,1791年出版《刑法的起源》(*Genesi del diritto penale*),该书在他有生之年出了三版。在法国于18世纪90年代占领帕尔马期间,他是特伦特的地方法官,在奥地利占领这座城市后,他在监狱中度过了十五个月。1801年,法国重新占领此地,他也恢复了高级文职,后来成为帕尔马大学公共法教授。他发表过论数学、逻辑学和法学的作品。

罗米利爵士,塞缪尔(Romilly, Sir Samuel, 1757—1818)

英国法律改革家。生于威斯敏斯特,他是律师,并于1806年升为副检察长,1806—1818年间为议会议员。他很早就成为卢梭的信徒,支持刑法改革、天主教解放和取缔奴隶制。18世纪80年代,他在法国会见了狄德罗、达朗贝尔和富兰克林,并在伦敦见到了米拉波。他的主要作品是《对〈行政正义思考〉的考察》(*Observations on "Thoughts on Executive Justice"*, 1786)和《对英格兰刑法的考察》(*Observations on the Criminal Law of England*, 1810)。他在妻子死后自杀。

Follett 2001.

卢梭,让·雅克(Rousseau, Jean Jacques, 1712—1778)

法国哲学家和道德学家。他是一位日内瓦钟表匠之子,大部分知识源于自学,他的作品涉及政治、教育和音乐,并写了一部戏剧、一部自传和前浪漫主义的小说。他一生都生活在漂泊和放逐中。1742年,他来到巴黎,与狄德罗友善,但后来与其绝交,他因《论科学与艺术》(*Discours sur les sciences et les arts*, 1751)而引起公众的注意。接下来又写了"第二论",即《论人类不平等的起源和基础》(*Discours sur l'origine de l'inégalité*, 1755)。两篇文章都以自然、纯朴和美德的名义批评文明,认为文明助长了人为的欲望、习俗和不平等。《社会契约论》(*Du contrat Social*, 1762)提出了人民主权的原则。他的其他主要作品有谈论教育的《爱

弥儿》(*Emile*,1762)、《新爱洛漪丝》(*Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, 1761)以及自传体的《忏悔录》(*Confessions*, 1781—1782,写于1764—1770年间)。其他政治作品有为《百科全书》撰写的"政治经济学"词条(1755)、《山中来信》(*Lettres écrites de la montagne*, 1764)、《科西嘉宪法草案》(*Projet de Constitution pour la Corse*, 大约草拟于1765年)以及《论波兰政府》(*Considérations sur le gouvernement du Pologne*, 写于1772年)。

Baczko 1974; Barnard 1988a; Blum 1986; Cameron 1973; Cassirer 1945, 1963; Charvet 1974; Cranston 1983, 1991b; Cranston and Peters 1972; Dent 1988; Derathé 1950; Fetscher 1960; Fralin 1978; Grimsley 1973; Hampson 1983; Hobson *et al*. 1992; Hulliung 1994; Kelly 1987; Leduc 1974; Masters 1968; Miller 1984; Riley 1982, 1986, 2001b; Rosenblatt 1997; Shklar 1969; Starobinski 1957, 1988; Vaughan 1925; Viroli 1988; Wokler 1975, 1987b, 1995a; Zurbuchen 1991.

拉瑟福思,托马斯(Rutherforth, Thomas, 1712—1771)

英国法学家。生于剑桥郡的帕普沃斯,就读于剑桥大学,1756年成为该校钦定的神学教授。他被任命为威尔士亲王弗雷德里克的专职教士,以及埃塞克斯郡的副主教,并出版了论科学、伦理学(《论美德的本质和义务》[*An Essay on the Nature and Obligation of Virtue*, 1744])以及法哲学的作品。他的《自然法体系》(*Institutes of Natural Law*, 1754—1756)是论述格劳秀斯的《战争与和平法》的讲稿。这些文章认为自然法规定了物种的幸福,而人的权利和义务建立在神意(体现在自然的活动中)的基础上。在财产理论方面,他警告不要倒向洛克危险的劳动权利论。

Haakonssen 1996a; Horne 1990.

拉特利奇,詹姆斯(Rutledge, James, 1742—1794) 772

法裔爱尔兰詹姆斯党人,后转向詹姆斯党人。生于敦刻尔克,父亲是爱尔兰詹姆斯党人,母亲是法国人,他曾在法军的爱尔兰旅中短期服役。他定居巴黎,并以写作为生,主要把英国文学作品译为法文。在大革命中,他在巴黎特别知名,在街上张贴反内克的海报。1791年前,他是科特利埃俱乐部的成员,但是被拒绝加入雅各宾俱乐部。他创办的报纸《坩埚》(*Le Creuset, ouvrage politique et critique*)是科特利埃派的喉舌。他尤其在另一份报纸《卡利普索》(*Calypso*)中讨论了英国的共和主义传统。他的政治作品是《关于某些权力之当前状态的政治评论》(*Essais politiques sur l' état actuel de quelques puissances*, 1777),它分析了英国在与美国战争中如果失败可能导致的后果,并讨论了法国的经济改革。

Hammersley 2004; Las Vergnas 1932.

萨德侯爵,多纳西安·阿尔方斯·弗朗索瓦(Sade, Donatien Alphonse François, Marquis de, 1740—1814)

法国哲学家和色情文学作家。生于巴黎,1754—1763年间,他在军队中服役。1772年,由于残暴和性错乱而被判死刑,他逃了出来,不过,1784—1789年间被囚禁于巴士底狱。他后来被囚于夏朗通(Charenton)的疯人院,他是《索多玛的120天》(*120 Days of Sodom*, 约1784)和《朱斯蒂娜,或喻美德的不幸》(*Justine*,1791)的作者。萨德从启蒙运动的机械唯物

主义和反宗教推演出他对性狂欢和性放纵的幻想；他是霍尔巴赫、爱尔维修、狄德罗和拉美特利的读者。“性施虐狂”(sadism)一词源于他的名字。

圣约翰，亨利（St John，Henry）

参见：博林布鲁克(Bolingbroke)

圣茹斯特，路易·安托万·莱昂(Saint-Just，Louis Antoine Léon，1767—1794)

法国革命家。生于法国中部的德西兹，他是一位士兵的儿子。1788年在斯瓦松取得法学学位，然后移居巴黎。他的叙事诗《奥尔冈》(*Organt*，1789)具有那个时代颠覆性色情地下文学的特征，他于1792年被选入国民公会，成为一名精力充沛的管理者和士兵，作为救国委员会的一名成员，他是1793—1794年间恐怖统治的主要设计者之一。他颁布了将革命敌人的财产充公的法令。在《法国革命与宪法之精神》(*L'Esprit de la révolution et de la constitution de la France*，1791)中，他认为革命尚未完成；在《共和制度片论》(*Fragments sur les institutions républicaines*，1792，出版于1800)中，他构想了一场共产主义和平等主义革命。他最后被送上断头台。

Curtis 1935；Hampson 1991；Soboul 1968.

圣皮埃尔神父，夏尔·伊雷内·卡斯特尔(Saint-Pierre，Charles Irénée Castel，Abbé de，1658—1743)

法国外交家和政治作家。生于诺曼底的圣皮埃尔。许多政治和经济改革方案的策划者。1712年，他参加了《乌特勒支和约》的谈判，随后发表了《永久和平计划》(*Projet de paix perpètuelle*，1713)。它建议成立一个主权国家联盟，通过国际议会和法院来解决争端。这个计划成为卢梭和康德的样板。

Martin 1962；Perkins 1959.

圣西门伯爵，克劳德·亨利·德·鲁弗鲁瓦(Saint-Simon，Claude Henri de Rouvory，Comte de，1760—1825)

法国社会思想家和基督教社会主义者。生于巴黎一个破落贵族家庭，北美独立战争期间，他在法军中服役。在大革命爆发后，他通过国有化土地而变得富有，但在恐怖时期被监禁，晚年再度陷于贫困。他最主要的作品是《论工业》(*L'Industrie*，1816—1818)、《论工业制度》(*Systéme industriel*，1820—1823)和《新基督教》(*Nouveau Christianisme*，1825)。他预见到了由科学家和工程师所管理的工业社会。

773

Ansart 1970；Baker 1987；Manuel 1956；Wokler 1987d.

席勒，约翰·克里斯托夫·弗里德里希(Schiller，Johann Christoph Friedrich，1759—1805)

德意志诗人、剧作家和道德学家。生于南德意志的马尔巴赫，军医之子。他在军事学院度过的岁月激发了他对自由的热情。他充满反叛精神的戏剧《强盗》(*Die Räuber*)成为狂飙突进运动的标志性文本，也使得他于1792年获得了革命法国的荣誉公民称号。在著名的《论人类的美学教育》(*Über die aesthetische Erziehung des Menschen*，1795)中，他提出通过

自我发展以及性格和才能的培养以获得自由的思想。他向往古希腊的社会和谐思想，认为它已被现代的劳动、理性和情感分裂所破坏。

Miller 1970；Reed 1991.

施勒策尔，奥古斯特·路德维希·冯(Schlözer, August Ludwig Von, 1735—1809)

德意志历史学家、数学家和教育家。生于霍恩洛厄-基希贝格，就读于维滕堡大学和哥廷根大学。1755—1759年间在瑞典教学，1761—1767年间在俄国教学，然后回到哥廷根。他的主要作品是《远古时代贸易和航海通史》(*Essay on the General History of Trade and of Seafaring in the Most Ancient Times*, 1758)和《公共法和宪法理论》(*Allgemeines Staatsrecht und Staatsverfassungslehre*, 1793)。

Hennies 1985.

施罗德，威廉·冯(Schröder, Wilhelm von, 1640—1688)

德意志官房学者。生于柯尼斯堡，就读于萨克森-哥达公国恩斯特公爵的宫廷以及哥达综合学校。他在耶拿大学学习法律，但中止学业到英格兰旅行，在那里见到了霍布斯、威廉·配第和罗伯特·波义耳。他于1663年回到德意志，并提交了一篇受霍布斯影响的学位论文，该论文未能通过。他在欧洲各宫廷游历，皈依天主教，并获得了神圣罗马帝国皇帝利奥波德一世的支持，皇帝送他到英格兰学习政治经济学。回到维也纳之后，他接替贝歇尔成为制造业的总管，仿照英国模式进行毛织品的生产。1663—1686年间发表了几篇政治论文，在匈牙利任职时去世。

西伯里，塞缪尔(Seabury, Samuel, 1729—1796)

美国效忠派。生于康涅狄格的格罗顿，就读于耶鲁大学和爱丁堡大学。他担任安立甘宗的圣职，1754—1757年间任新泽西的牧师，1757—1766年间任纽约的牧师，并于1766—1776年间任纽约韦斯特切斯特教区的教区长。1775年，他被一群辉格党歹徒监禁。1776—1783年间，担任一个美国效忠派军团的随军牧师。1785—1796年间，成为美国第一任主教(康涅狄格)，他的小册子《大陆会议进程漫想》(*Free Thoughts on the Proceedings of the Continental Congress*, 1774)、《大陆会议细考》(*The Congress Canvassed*, 1774)以及《论大不列颠和她的殖民地之间的争端》(*A View of the Controversy between Great Britain and her Colonies*, 1775)是以“韦斯特切斯特农夫”之名发表，谴责革命。

Steiner 1971.

泽肯道夫，法伊特·路德维希·冯(Seckendoref, Veit Ludwig von, 1626—1692)

德意志法学家。生于爱尔兰根，就读于萨克森-哥达公国恩斯特公爵的宫廷以及哥达综合学校。他从1642年起在斯特拉斯堡学习法律，并于1646年成为恩斯特的图书管理员，后来被提升为耶拿的议员和法官。1691年，他成为勃兰登堡的腓特烈二世的枢密院顾问，1692年成为新哈勒大学的荣誉校长。从1656年直到他去世，他用德文和拉丁文发表了一系列历史和政治作品，包括《主权国家》(*Fürsten-Staat*, 1656)。这些作品被官房学者广泛阅读。 774

Roscher 1874；Small 1909；Stolleis 1977.

沙夫茨伯里伯爵三世，安东尼·阿什利·库珀(Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Third Earl of, 1671—1713)

英国道德学家。生于伦敦，辉格党领袖、沙夫茨伯里伯爵一世之孙，他在洛克的监督下受教育。1686—1689年间游历了欧洲大陆，1695—1698间年任议员，1699年继承贵族头衔。1703年，他在荷兰生活，会见了培尔和勒克莱尔。他死于那不勒斯。沙夫茨伯里的道德论文建立在人的道德感觉和社会性自我的理论之上，提倡关于“优雅”和适度的伦理，并宣扬智慧和讽刺的价值。这些文章收集在《人、风俗、舆论和时代的特征》(*Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, 1711)，并且包括《探寻美德或优点》(*Enquiry concerning Virtue*, 1699)和《关于热情的信》(*Letter concerning Enthusiasm*, 1708)。这些文章被狄德罗译为法文。

Aldridge 1951; Klein 1994; Rivers 1991—2000; Voitle 1984.

谢比尔，约翰(Shebbeare, John, 1709—1788)

英国托利党辩论家。生于德文郡的贝德福德，是埃克塞特一位外科医生的学徒。后移居布里斯托尔，转行研究化学，并且访问了巴黎，大约从1754年起在伦敦定居，并以写作为生。他发表了一系列政治小说、讽刺作品和小册子。《耶稣会士巴蒂斯塔·安格洛尼所写的论英格兰民族的信》(*Letters on the English Nation, by Batista Angeloni, a Jesuit*, 1755)和《致英格兰人民的信》(*Letters to the People of England*, 1757)批评了纽卡斯尔公爵的政府；由于后一封信，他因诽谤罪而被监禁。《苏门答腊人的制度、宗教、法律、礼仪和天赋的兴衰，以及在阿木拉斯三世统治下复兴的历史》(*The History of the Excellence and Decline of the Institutions, Religion, Laws, Manners, and Genius, of the Sumatrans, and of the Restoration thereof in the Reign of Amurath the Third*, 1763)捍卫乔治三世及其政府，反对辉格党，并使他获得了政府津贴。在他的《论民族社会的起源、发展和创建》(*Essay on the Origin, Progress, and Establishment of National Society*, 1776)中，“关于立法机关迫使美国屈服的正当性”一节批评了普赖斯和美国人。

Sack 1993.

谢里登，托马斯(Sheridan, Thomas, 1646—1712)

爱尔兰詹姆斯党人。生于米斯郡特里姆附近的圣约翰斯，就读于都柏林三一学院。他于1677年来到英格兰，1679年被选为皇家学会的成员，并在未来的詹姆斯二世的集团中得到快速升迁，1686年他改宗天主教，1687年成为爱尔兰的首席大臣，1689年与詹姆斯二世一起流亡。《论议会的兴起和权力》(*A Discourse of the Rise and Power of Parliaments*, 1678)捍卫宗教宽容，包括对天主教徒的宽容。他后来的作品仅以手抄本形式流传，捍卫詹姆斯的王权、天主教的绝对主义和宗教的不宽容，包括《大不列颠国王的状况》(*The King of Great Britain's Case*, 1692)和《关于英格兰历史和政府的政治思考》(*Political Reflections on the History and Government of England*, 1709)。

Geoghegan 2001.

舍洛克，威廉(Sherlock, William, 约1641—1707)

英国神学家和托利党辩论家。生于伦敦的南华克，就读于剑桥大学，他被任命为安立甘

宗牧师。17世纪80年代，他是王权神授和消极服从的捍卫者，最初反对1688年革命，后来转而赞同革命，并由此引起一场争论，最后被任命为圣保罗教堂的教长。他的《忠诚条例》(*Case of Allegiance*, 1691)与霍布斯于1649—1651年间所写的小册子一样，是对革命"事实上"的辩护。洛克写了一篇稿子批评它，而莱布尼茨写了一篇赞同性文章，在文章中，他与霍布斯的立场相近。 775

Jolley 1975; Riley 1973.

舒特，约翰(Shute, John)

参见：巴林顿(Barrington)

西哀耶斯神父，伊曼纽尔·约瑟夫(Sieyès, Abbé Emmanuel Joseph, 1748—1836)

法国革命家和立宪派理论家。生于弗雷瑞斯，接受耶稣会的教育，并被任命为神父。他的主要作品是小册子《第三等级是什么?》(*Qu'est-ce que le Tiers-Etat?*, 1789)，该作品在革命的第一年产生了重要影响。与其同时发表的还有《论特权》(*Essais sur les privilèges*)和《论法国代表可用的行政手段》(*Vues sur les moyens d'exécution dont les représentans de la France pourront disposer*)，他被选入三级会议，在三级会议转变为一院制国民议会的过程中，他是首要的推动者。他参与制订了1791年、1795年和1799年宪法以及《人权宣言》。他的其他作品还包括捍卫宗教宽容的《论信仰自由》(*Discours sur la liberté des cultes*, 1791)。他在恐怖时期逃过一劫，后来在督政府时期获得高位，并设法在1799年雾月十八日政变中帮助拿破仑上台，在拿破仑统治下担任参议院主席。帝国被推翻后，他流亡到布鲁塞尔。

Bastid 1939; Forsyth 1987; Sewell 1994; Sonenscher 2003; Van Deusen 1932.

斯密，亚当(Smith, Adam, 1723—1790)

苏格兰政治经济学家和道德哲学家。生于寇克卡迪，他是一位公务员的遗腹子。就读于格拉斯哥大学，老师是哈奇森，后又就读于牛津大学，在那里他依靠自学。1750年获得格拉斯哥大学逻辑学教职，1752年担任道德哲学教席，他在这个位置上待到1764年，1764—1766年间，作为贝克鲁公爵的家庭教师，他陪同公爵游历了欧洲大陆。《道德情操论》(*The Theory of Moral Sentiments*, 1759)包含了他的伦理学说，强调道德意识形成过程中的同情心。他最主要的作品是《国富论》(*Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776)，该书是关于法理学演讲的扩充版。它提倡自由贸易和限制政府的作用，认为从长远来看市场将使每个人生活得更好(尽管不平等仍然存在)，并探讨了由农业社会向商业和制造业社会的过渡。斯密于1778年被任命为海关专员。

Campbell 1971; Campbell and Skinner 1982a; Dwyer 1998; Fitzgibbon 1995; Griswold 1999; Haakonssen 1981, 1998; Hollander 1973; Hont and Ignatieff 1983a; Hope 1989; Mizuta and Sugiyama 1993; Raphael 1985; Ross 1995; Rothschild 2001; Skinner 1993; Skinner and Wilson 1975; Teichgraeber 1986; Vivenza 2001; Winch 1978.

索南费尔兹男爵，约瑟夫·冯(Sonnenfeis, Baron Joseph von, 1733—1817)

奥地利官房学者。生于摩拉维亚，父母是犹太人，后来转信基督教。他于1749—1754年间在军队服役，然后在维也纳大学学习法律。1763年，他担任维也纳大学新设立的管理科

学教席。另外，他于1770年开始担任书刊和戏剧的审查官，1772年成为艺术学院的秘书。他将大多数精力投入刑罚改革和取缔酷刑上，并成为约瑟夫二世的改革顾问。他是一名积极的新闻工作者，创办了几份期刊。1797年被封为贵族。他的主要作品是《管理、商业和财政科学的基本原理》(*Grundsätze der Polizei- Handlungs- und Finanzwissenschaft*，1765—1776)。

Kremers 1988；Ogris 1988b；Osterloh 1970；Reinalter 1988；Tribe 1984.

776

斯彭斯，托马斯(Spence，Thomas，1750—1814)

英国激进的新闻记者。生于纽卡斯尔一个破落的书香世家，他是一位教师。他的演讲宣扬农业共产主义(《人的权利》[*The Rights of Man*，1775])，从而被开除出纽卡斯尔哲学协会。他去了伦敦，成为一名书商和出版商，并加入伦敦通信协会。1793年，他因为出售潘恩的《论人权》而被起诉，1794间和1798年因叛国罪、1801年因诽谤罪被起诉。18世纪90年代，他参照柏克对"猪一般的群众"的评论而创办了一份名为《猪肉》(*Pig's Meat*)的周刊。在《压迫的终结》(*The End of Oppression*，1795)和《社会向自然状态的复苏》(*The Restorer of Society to its Natural State*，1801)中，他宣称经济和政治平等的必要性。在几本小册子中，他描述了一个名为斯潘索尼亚的乌托邦。五个"斯潘索尼亚人"由于参与1820年加图街密谋而被处死。

Ashraf 1983；Chase 1988；Horne 1990；Thompson 1998.

斯彭内尔，菲利普·雅各布(Spener，Philipp Jakob，1635—1705)

德意志虔信派教徒。生于阿尔萨斯，他在斯特拉斯堡大学学习，被任命为牧师，并在德累斯顿和柏林从事这一职业。受德意志和英国福音派运动的影响，他成为虔信派运动的一名领导人。他强调个人内在的宗教生活而不是教义和教规，这使得他与正统教义相抵触，不过他得到普鲁士国王腓特烈一世的支持。哈勒大学主要是在他的影响下创办的。他论述过许多主题。

斯塔尔夫人，安妮·路易·热梅尔娜·内克(Staël，Anne Louise Germaine Necker，Madame de，1766—1817)

法国小说家、批评家和政治评论家。生于巴黎，她是1777—1788年间担任法国财政总监的雅克·内克的女儿。在年轻时，她吸收了孟德斯鸠、卢梭和伏尔泰的思想。恐怖统治时期，她逃到瑞士。由于批评拿破仑，她在1803—1813年间流亡德意志。她通过小说、文学批评和思考来批评绝对君主制、教权主义以及革命的过激主义，捍卫英国的立宪君主模式及分权原则。她的作品有《论卢梭的作品》(*Lettres sur les écrits de Jean Jacques Rousseau*，1788)、《对审判皇后的思考》(*Réflexions sur le procès de la reine*，1793)、《有可能导致革命终结的当前环境》(*Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la révolution*，1798—1799)、《黛尔菲娜》(*Delphine*，1802)、《法国大革命主要事件思考》(*Considérations sur la révolution française*，1818)以及《十年的流亡生活》(*Dix années d'exil*，1818)。

Balayé 1979.

斯塔尼斯拉斯一世，莱什奇茨基(Stanislas Ⅰ，Leszczynski，1677—1766)

1704—1709年间及1733—1735年间波兰国王。生于利沃夫一个波兰贵族家庭。1709

年被俄国沙皇彼得一世废黜，1735 年被俄国击败后宣布退位。后来他任洛林公爵。他在吕内维尔的宫廷是一个文化中心。他撰文批驳卢梭的《论科学与艺术》。

Lukowski 1991.

斯蒂尔爵士，理查德(Steele, Sir Richard, 1672—1729)

英裔爱尔兰记者和剧作家。生于都柏林。就读于牛津大学。在经历了短暂的军事生涯后，他成了一位很有影响的评论家。他与艾迪生一起创办了《闲谈者》(1709—1711)、《旁观者》(1711—1714)和《卫报》(1713)。他的笔名是伊萨克·比克斯塔夫。1713 年，他成为辉格派议员，直到出版《危机》(*Crisis*, 1714)而被罢免。后来他写作舞台喜剧。他创办的其他杂志包括《英国人》(*Englishman*, 1713—1714)和《平民》(*Plebeian*, 1719)。

Bloom, Bloom, and Leites 1984.

斯图尔特(德纳姆)爵士，詹姆斯(Steuart[also Denham], Sir James, 1713—1780)　777

苏格兰政治经济学家。生于爱丁堡，并就读于爱丁堡大学，1735 年加入苏格兰律师界。他在欧洲大陆旅行，并在罗马会见了“老僭主”。1745 年詹姆斯党人叛乱期间，他是查理王子驻巴黎的大使。1763 年，他结束流亡生活返回祖国。但直到 1771 年才被正式赦免。他是休谟的朋友。最主要的作品是《政治经济学原理探究》(*An Inquiry into the Principles of Political Oeconomy*, 1767)，它是黑格尔的政治经济学的主要资料来源之一。

Hont 1983; Hutchison 1988; Sen 1957; Skinner 1966; Tortajada 1999; Waszek 1988; Winch 1993.

斯图尔特，杜格尔德(Stewart, Dugald, 1753—1828)

苏格兰哲学家和政治经济学家。生于爱丁堡，就读于爱丁堡大学，1775 年，他成为该大学的数学教授，1785 年成为道德哲学教授。他是一位有影响的教师，他在英国开设了第一门独立的政治经济学课程，他的学生包括《爱丁堡评论》(*Edinburgh Review*)的创办者，以及两位未来的首相帕麦斯顿和罗素。一开始他支持法国大革命，1788—1789 年间访问了法国，他写了亚当·斯密的传记，并承继托马斯·里德的传统撰写道德哲学的著作。他最主要的作品是《人类心灵哲学的要素》(*Elements of the Philosophy of the Human Mind*, 1792—1827)、《道德哲学纲要》(*Outlines of Moral Philosophy*, 1793)和《关于政治经济学的演讲》(*Lectures on Political Economy*, 1800)。

Collini *et al*. 1983; Fontana 1985; Haakonssen 1996a; Winch 1983.

斯威夫特，乔纳森(Swift, Jonathan, 1667—1745)

爱尔兰讽刺作家、报人和小说家。生于都柏林，就读于三一学院，他被授予安立甘宗牧师职位，但转向文学事业。在《雅典和罗马的争端与纠纷》(*Contests and Dissensions in Athens and Rome*, 1701)中，他评论了辉格党和托利党之间的争论。《木桶的故事》(*A Tale of a Tub*)——该作品收录了《书的战争》(*The Battle of the Books*)——讽刺了知识和宗教的滥用。直到 1710 年，他的主要同伴是辉格党人。但他随后转向了托利党，1710—1714 年间成为罗伯特·哈特利首相的宣传者，为其写了《同盟的行动》(*The Conduct of the Allies*, 1711)以推动与法国实现和平，以及在 1710—1711 年间创办《考察报》。他属于“涂鸦社”成员，该

组织还包括蒲柏和盖伊，他的《给斯特拉的日记》(*Journal to Stella*，1710—1713)记录了这些年月的经历。他渴望成为主教，这种愿望随着辉格党于1714年上台而破灭。后来他住在都柏林，成为圣帕特里克教堂的教长，并且写文章捍卫爱尔兰，反对英国地主和官员，《布商书信》(*Drapier's Letters*，1725)尤其如此。《格列佛游记》(*Gulliver's Travels*，1726)是一部出色的政治讽刺作品，它的第一卷"利立普特(小人国)游记"矛头直指沃波尔首相。

Boyce *et al*. 2001; Cook 1967; Downie 1984; Ehrenpreis 1962—1983; Lock 1983; Nokes 1985; Rogers 1970.

塔列朗-佩里戈尔，查尔斯·莫里斯·德(Talleyrand-Périgord, Charles Maurice de, 1754—1838)

法国革命家，后成为反革命者。生于巴黎的一个贵族家庭，1775年被任命为神父，1788年成为欧坦地区的主教。后被选为三级会议代表，他对教会土地国有化和《教士民事组织法》的通过都产生了关键性影响。在恐怖统治期间，他去了英格兰和美国。1797—1807年间，他担任督政府时期和拿破仑时期的外交部长。1814年，他策划了废黜拿破仑，并成为路易十八统治时期的外交部长。在维也纳会议上，他保住了法国在欧洲的地位。他于1830—1834年任驻英大使。

Orieux 1970.

778

坦布里尼，彼得罗(Tamburini, Pietro, 1737—1827)

意大利人，宗教宽容的提倡者。生于布雷西亚。他是詹森派神学家，在罗马的爱尔兰学院教书，后来取得了帕维亚大学教席，一直担任此职。最主要的作品是《论教会的和世俗的宽容》(*On Ecclesiastical and Civil Tolerance*，1783)。他对政教分离的提倡影响了1786年皮斯托亚宗教大会颁布的法令。

Bolton 1969; Davidson 2000; Jemolo 1928.

赛华尔，约翰(Thelwall, John, 1764—1834)

英国激进派小册子作家。生于伦敦，13岁辍学。他出版了诗集并编辑了《传记和帝国杂志》(*Biographical and Imperial Magazine*，1789)。他成为伦敦通信协会和人民之友协会的杰出成员，并且是法国大革命的热心拥护者，1794年被指控犯有叛国罪。他的辩护词(未能宣讲)以《英国人的自然和宪法权利》(*The Natural and Constitutional Rights of Britons*，1795)为名而出版。他的主要作品《自然权利》(*The Rights of Nature*，1796)反对柏克的《论弑君的和平》(*Letter on a Regicide Peace*)。他以罗马史演讲为掩护，来避开对他的政治集会的压制。他重新出版了莫伊尔关于罗马共和国的论文。

Cestre 1906; Chase 1988; Claeys 1994b, 1995; Gallop 1986: Hampsher-Monk 1991; Horne 1990; Schneewind 1998; Thompson 1998.

托马修斯，克里斯蒂安(Thomasius, Christian, 1655—1728)

德意志法学家。生于萨克森的莱比锡，在奥德河畔的法兰克福学习法律，在莱比锡从事过律师、私人演讲家和作家等职业，并创办了《每月观察》(*Monatsgespräche*)杂志。他的讽刺作品反对宗教和神职人员，否认王权神授，1690年，他被迫移居哈勒，协助创办了哈勒大学，

1710 年任该校校长。在那里，他确立了自己作为德意志重要哲学家的地位，将自然法和弗兰克的虔敬派信仰结合起来。尽管他的思想存在矛盾，但仍成为腓特烈一世时期普鲁士的官方思想。他的主要作品是《自然法与万民法的基础》(*Fundamenta juris naturae et gentium*，1705)。

Ahnert 2002；Barnard 1965b，1971，1983，1988b；Bienert 1934；Bloch 1961；Engfer 1989；Fleischmann 1931；Hochstrasser 2000；Hunter 2001；Lieberwirth 1955；Reill 1975；Rüping 1968，1979；Schmidt 1995；Schneiders 1971，1989；Spaeting 1971.

廷德尔，马修(Tindal，Matthew，1657—1733)

英国自然神论者和反教权主义者。生于德文郡，就读于牛津大学，1678 年成为万灵学院研究员。在詹姆斯二世时期，他一度信仰天主教，随后他逐渐转向异端。《基督教会的权利》(*The Rights of the Christian Church*，1706)是对教宗权威的正面攻击，在 1710 年被公开焚毁。《基督教与创世一样古老》(*Christianity as Old as the Creation*，1730)概述了一代自然神论者的作品。他早期的《论万民法和君主的权利》(*Essay concerning the Law of Nations and the Rights of Sovereigns*，1694)、《论各次革命中对最高权力的服从和下属的义务》(*Essay concerning Obedience to the Supreme Powers and the Duties of Subjects in all Revolutions*，1694)以及《宗教问题中地方官的权力和人的权利》(*Essay concerning the Power of the Magistrate and the Rights of Mankind in Matters of Religion*，1697)都捍卫辉格派的"革命原则"，体现了霍布斯和洛克的影响。

Reventlow 1984；Rivers 1991—2000；Torrey 1930.

托兰德，约翰(Toland，John，1670—1722)

爱尔兰自然神论者和激进辉格党人。生于伦敦德里附近，父母都是天主教徒。他后来转向新教，并在格拉斯哥大学、爱丁堡大学、莱顿大学和牛津大学学习。他的自然神论、圣经考据以及对教士权术的批评，都体现在《基督教并不神秘》(*Christianity not Mysterious*，1696)、《给塞雷纳的信》(*Letters to Serena*，1704，为汉诺威索菲·莎洛特王妃所写)、《拿撒勒人》(*Nazarenus*，1718)和《泛神论要义》(*Pantheisticon*，1720)之中。第一部作品为他带来的是坏名声和谴责。1705 年，他创造了"泛神论"一词。1698—1700 年间，他出版了论内战、共和国、詹姆斯·哈林顿、阿尔杰农·西德尼和埃德蒙·勒德洛的作品，以及约翰·弥尔顿的传记，他确立了"共和派"的经典文本，由此武装了好几代行政权力的批评者。他在反对常备军的运动中表现积极，并且与莫伊尔和特伦查德合作。他的政治小册子包括《军事改革》(*The Militia Reform'd*，1698)，《英格兰的自由》(*Anglia Libera*，1701)和《政党统治的艺术》(*The Art of Governing by Partys*，1701)。 779

Bailyn 1967；Champion 1992，2003；Daniel 1984；Jacob 1981；Sullivan 1982.

托恩，西奥博尔德·沃尔夫(Tone，Theobald Wolfe，1763—1798)

爱尔兰革命家。生于都柏林一个新教家庭，就读于三一学院和伦敦中殿律师学院。1791 年，他创建爱尔兰人联合协会(Society of United Irishmen)，以推动无财产差别的议会改革。《为爱尔兰天主教徒辩护》(*An Argument on Behalf of the Catholics of Ireland*，1791)

试图说服非国教派的新教徒与天主教徒合作以实现宗教宽容这一共同事业。他是天主教委员会的秘书，并发起运动确保《天主教解放法案》的通过。1795—1796年间，他访问了美国和法国。在1798年叛乱期间，他参与了密谋，被逮捕并受到审判，在等待死刑之前选择自杀。在接受审判时，他宣称自己一生的目标是“我的祖国的独立”。

Dickson *et al*. 1993; Dunne 1982; Elliot 1989; McBride 1988.

图克，约翰·霍恩(Tooke, John Horne, 1736—1812)

英国激进派。生于威斯敏斯特，就读于剑桥大学，他成为一名神职人员，但辞职转向法律界。他反对与美国的战争，1775年因诽谤罪而被监禁。他的《珀利的消遣》(*Diversions of Purley*, 1786)是一部论语言和语源学的作品，为平实的英语辩护。他在1769年成立的“权利法案支持者协会”、1780年成立的“宪法信息协会”和1792年成立的“伦敦通信协会”中表现突出，并且与赛华尔和弗朗索瓦·博盖特合作。1777年，他因为支持美国的言论而被判诽谤罪，1794年由于组织民主俱乐部而被控告犯有叛国罪，但被开释。1790年和1796年，他曾在议会中担任过不成功的议员，1801年再次被选为议员，但被开除了神职。他的小册子包括《一个英国人的请愿书》(*The Petition of an Englishman*, 1765)和《致阿什伯顿勋爵的信》(*A Letter to Lord Ashburton*, 1782)，后者在1789年被重新命名为《论议会改革的信》(*Letter on Parliamentary Reform*)。

Bewley and Bewley 1998; Goodwin 1979.

卢维杜尔，杜桑(Toussaint L'Ouverture [François Dominique Toussaint], 1746—1803)

海地革命家。生于海地(当时的圣多明戈)一个奴隶家庭，1791年他参加了反对法国的暴动，1797年成为一个独立国家的统治者——这是一场成功的奴隶起义。他从雷纳尔那里得到灵感。他后来被拿破仑捕获，死在法国一座监狱里。1804年，海地摆脱了法国的统治，获得独立。

James 1980.

托尔斯，约瑟夫(Towers, Joseph, 1737—1799)

英国激进的非国教徒。生于伦敦的南华克，他是一位印刷匠的学徒，1774年任非国教派牧师，为伦敦的教众服务。他是普赖斯的助理牧师。18世纪80年代，他参加了废除《宣誓法案》的运动，并且是革命协会和宪法信息协会的成员。除了神学作品外，他撰写了普鲁士国王威廉二世的传记(1788)，该书批评了独裁统治，还写了一本批评休谟《英国史》的小册子，谴责休谟对斯图亚特王朝专制统治的辩护。他的威尔克斯风格的作品《对公众自由的考察》(*Observations on Public Liberty*, 1769)抨击乔治三世和皮特首相，认为议员是人民的代表。他也发表了《论政治和其他主题的小册子》(*Tracts on Political and Other Subjects*, 1796)。

780

Donelly 1987.

特拉西伯爵，安托万·路易·克劳德(Tracy, Antoine Louis Claude, Comte de)

参见：德斯蒂(Destutt)

特伦查德，约翰(Trenchard, John, 1662—1723)

英裔爱尔兰人，激进的辉格党人。就读于都柏林三一学院，并成为一名律师。他与莫伊尔合写了《论常备军与自由政府的矛盾》(*An Argument, Shewing that a Standing Army is Inconsistent with a Free Government*, 1697)和《常备军简史》(*A Short History of Standing Armies*, 1698)。他和托马斯·戈登一起创办了反教权主义的报纸《独立辉格党人》(*The Independent Whig*, 1720—1721)。他对教士权术的批评体现在《迷信的自然史》(*The Natural History of Superstition*, 1709)中。他最重要的作品是《加图信札》(*Cato's Letters*, 1720—1723)，它包含了一系列属于古典共和主义传统的文章，最初发表在《伦敦报》(*London Journal*)和《不列颠报》(*British Journal*)上，然后被整理成文集出版。1722年，他成为议员。

Hamowy 1990; McMahon 1990; Pocock 1975; Zuckert 1994.

塔克，乔赛亚(Tucker, Josiah, 1713—1799)

威尔士政治经济学家。生于卡马森郡的拉恩，就读于牛津大学，他成为安立甘宗的神职人员，在布里斯托尔工作，在那里批评了卫斯理宗。1749年，他出版了《贸易简史》(*A Brief Essay on Trade*)，该书是对重商主义的批评，认为劳动而不是货币才是国民财富的基础。他的《商业要素》(*Elements of Commerce*, 1755)被马克思所阅读。1758年，他成为格罗斯特的主教。他的一本论贸易的小册子《由于……贸易的原因而引起战争的例子》(*The Case of Going to War for the Sake of... Trade*)被杜尔哥译为法文。在写给内克的《谁人获益？》(*Cui Bono?*)中，他认为美洲战争无论如何都是一个错误。1781年，他发表了《论公民政府》(*Treatise concerning Civil Government*)以"反对洛克和他的追随者"，该文也许是18世纪英国反对洛克的作品中最深刻的一篇。在《关于国家重要问题而致谢尔本伯爵的四封信》(*Four Letters on Important National Subjects, Addressed to... the Earl of Shelburne*, 1783)中，塔克批评了政治改革者。

Pocock 1985; Shelton 1981; Young 1996.

杜尔哥，阿内·罗伯特·雅克(Turgot, Anne Robert Jacques, Baron de L'Aulne, 1727—1781)

法国重农主义者和政治家。生于巴黎，起先他似乎注定要从事神职工作，但后来成了一名文职公务员，1753—1761年间又成为巴黎高等法院的成员。他担任过一系列政治官职，1774—1776年间任财政部长。他推行谷物自由贸易和废除手工业行会的改革，导致他被迫辞职并被内克所取代。内克早在《论立法和谷物贸易》(*Sur la législation et le commerce des grains*)中批评过他。他的主要重农主义作品是《关于财富的形成和分配的思考》(*Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*, 1766)。他于1778年写给普赖斯的信(收录在普赖斯的作品中)激发约翰·亚当斯写出了《合众国宪法的辩护》(*Defence of the Constitution of the United States*)。他也写了《论宗教宽容》(*Lettres sur la tolérance*, 1753)。

Dakin 1939; Groenewegen 1969; Hill 1999; Manuel 1965; Meek 1970; Popkin 1987b; Weulersse 1950.

特恩布尔，乔治(Turnbull, George, 1698—1748)

苏格兰道德哲学家。生于阿罗厄，就读于爱丁堡大学和阿伯丁大学。1725—1735年间，他在阿伯丁大学教书，但有一段时间，他在欧洲大陆的格罗宁根和其他地方任家庭教师。他的作品涉及神学、伦理、教育和自然法学。他的主要作品《道德哲学原理》(*The Principles of Moral Philosophy*, 1740)试图从自然哲学中推导出道德科学。《论道德法和民法的性质与起源》(*Discourse upon the Nature and Origin of Moral and Civil Laws*)论述了公民美德思想，收录在海内克丘斯的《普遍法的方法论体系》(*A Methodical System of Universal Law*, 1741)中。

781

Haakonssen 1996a.

蒂勒尔，詹姆斯(Tyrrell, James, 1642—1718)

英国辉格党辩论家和历史学家。生于伦敦，就读于牛津大学，他于1666年成为律师，并成为白金汉郡的治安法官。他是洛克的密友。他的《父权制不等于君主制》(*Patriarcha non monarcha*, 1681)与阿尔杰农·西德尼的《政府论》(*Discourses concerning Government*)和洛克的《政府论》(*Two Treatises of Government*)，都是对托利派思想领袖罗伯特·菲尔麦爵士的《父权制》的尖锐反驳。蒂勒尔的著作包含了对霍布斯的评论，并吸收了普芬道夫的思想。17世纪90年代，他写了一部关于辉格党立宪理论的大纲《政治学总览》(*Bibliotheca politica*, 1692—1694)。后来他写了一部《英国史》(1697—1704)，赞美古代或哥特人的体制。他也出版了《自然法概述》(*A Brief Disquisition of the Law of Nature*, 1693)，这是坎伯兰的《论自然法》(*De legibus Naturae*, 1672)的英文缩简本。

Gough 1976; Rudolph 2002.

乌略亚，贝尔纳多·德(Ulloa, Bernardo de, 死于1740年)

西班牙政治经济学家。《西班牙工商业重建》(*Restablecimiento de las fabricas y comercio espanol*, 1740)一书的作者。该作品旨在使西班牙经济摆脱对拉丁美洲黄金的依赖。乌略亚和乌斯塔里斯(Uztáriz)的作品被后来的政治经济学家所引用，包括贝尔纳多·丹维拉·y.比利亚罗亚(Bernardo Danvila y Villarrosa)的经济史理论著作《文明经济演说》(*Lecciones de economia civil*, 1779)，胡安·森佩雷·y.瓜里诺斯(Juan Sempere y Guarinos)的为奢侈之经济作用做出辩护的《奢侈的历史》(*Historia del luxo*, 1788)以及文森特·阿尔卡拉·加利亚诺(Vicente Alcalá Galiano)所写的以亚当·斯密的学说反对重农主义的著作《论税收的必要性和正义性》(*Sobre la necesidad y justicia de los tributes*, 1788)。

Herr 1958, 1989.

乌斯塔里斯，赫罗尼莫·德〔Uztáriz (Ustariz), Gerónimo de, 1670—1732〕

西班牙政治经济学家。他的《商业和航运的理论和实践》(*Theoria y práctica de comercio y de marina*, 1724)推动了重商主义政策，极力主张国家支持工业和采取保护性关税措施来反对外国进口。贝卡里亚把他与杰诺韦西、乌略亚以及孟德斯鸠作为政治经济学的创建者。

Hamilton 1935; Herr 1958, 1989.

埃斯彭，泽格·伯恩哈德·范（Van Espen，Zeger Bernhard，1646—1728）

比利时教会会议至上主义者。生于鲁汶，1673年成为牧师，1675年成为鲁汶大学教会法教授。他很快成为亲王和主教的顾问。他的教会学观点——主要体现在《普世教士法》（*Jus ecclesiasticum universum*，1700）中——带有强烈的高卢主义和教会会议至上主义色彩。1728年，他被解职，并加入一个詹森派团体。他的所有作品都被罗马教宗列为禁书。

Nuttinck 1969.

瓦泰尔，埃默里克·德（Vattel，Emerich de，1714—1767）

瑞士法学家。生于纳沙泰尔的库韦（当时属于普鲁士），1746—1758年间，他任萨克森公国驻伯尔尼的大臣，后又在德累斯顿任职。他的主要作品是《万国法》（*Le droit des gens*，1758），该作品大量利用了克里斯蒂安·沃尔夫的《万民法》（*Jus gentium*，1749）。这本书被美国革命者广泛阅读，并被用于讨论殖民地的前国家状态。 782

Bailyn 1967；Béguelin 1929；Brühlmeier 1995；Jouannet 1998；Manz 1971；Remec 1960；Whelan 1988；Zurbuchen (forthcoming).

韦莱斯廷利，里加斯（Velestinlis，Rigas，1757—1798）

希腊革命家。生于色萨利的韦莱斯蒂农，他成年时代大部分时间在君士坦丁堡和布加勒斯特度过。18世纪90年代，他在维也纳吸收了雷迪夫·德·拉布勒托纳（Rétif de la Bretonne）和其他法国作家的思想。他自己的作品试图唤醒希腊的民族精神和古典传统。在《鲁米利（土耳其在欧洲的部分）、小亚细亚、爱琴海群岛、摩尔达维亚和瓦拉几亚居民的新政治体制》（*The New Political Constitution of the Inhabitants of Rumeli* [*Turkey in Europe*]，*Asia Minor*，*the Archipelago*，*Moldavia*，*and Wallachia*）中，他构想了一个新的拜占庭帝国，它具有共和制度，也不存在神权政治；希腊人将建立一种统一的文化，不过所有居民都是平等的，基督徒、穆斯林和犹太教徒都将得到宽容。他密谋革命，后来在贝尔格莱德被奥斯曼土耳其人处死。他的作品全集最近已出版。

韦里，彼得罗（Verri，Pietro，1728—1797）

意大利政治经济学家。生于米兰，就读于蒙齐、米兰、罗马和帕尔马的学校，他主持了一个米兰学者的沙龙，编辑《咖啡屋》（*Il Caffè*，1764—1766）杂志，并劝说贝卡里亚撰写《犯罪与刑罚》（*Dei delitti delle pene*）。他供职于米兰政府，写了一系列经济学作品，主要包括：《论贸易》（*Considerazioni sul commercio*，1763）、《绝对法思考》（*Riflessioni sulle leggi vincolanti*，1769）以及《对政治经济学的思考》（*Meditazioni sulla economia politica*，1771）。他的《论幸福》（*Meditazioni sulla felicità*，1763；后来重新命名为 *Discorsi sulla felicità*，1781）和《对酷刑的考察》（*Osservazioni sulla Tortura*，1770）与贝卡里亚持相同观点。

Capra 1999，2002；Limoli 1958；Venturi 1969—1990.

韦尔泽，诺埃尔·奥贝尔·德（Verse，Noel Aubert de，约1642/1645—1714）

法国宗教宽容提倡者。生于勒芒，1662年，他转向新教，并在色当的学院学习，1670年，因为公开的索尼齐主义，他被罢免政府公职，因此转向天主教。在《南特敕令废止令》颁布后，他再次拒绝了天主教；由于被指责反对三位一体，并且在逃亡荷兰的法国难民中受到朱

里厄的支持者的骚扰，他于1690年再次转信天主教。他试着在汉堡和但泽定居，1689年访问了英格兰，然后回到法国，并且谴责了索尼齐派。他论宗教宽容的主要作品是《爱好和平的新教徒》（*Le Protestant pacifique*，1684）和《论良心自由》（*Traité de la liberté de la conscience, ou de l'autorité des souverains sur la religion des peuples opposé aux maximes impies de Hobbes et de Spinosa adopteé par le sieur Jurieu*，1687），它们都反对朱里厄。

Dodge 1947; Morman 1987.

维柯，詹巴蒂斯塔（Vico, Giambattista, 1668—1744）

意大利法学家和历史哲学家。生于那不勒斯，就读于耶稣会学校，并在那不勒斯大学学习法律，1699—1741年间担任那不勒斯大学修辞学教授。在读了格劳秀斯的作品后，他转向法哲学，并写了《普遍权利》（*Il diritto universal*，1720—1722）。他最主要的作品是《新科学》（*Scienza nuova*，1723年开始写作，出版于1725年，1730年和1744年出了扩充版），该书英文全名是《关于各民族本质的新科学的原则，通过这些原则，各民族自然法新体系的原则得以发现》（*The Principles of a New Science of the Nature of Nations through which the Principles of a New System of Natural Law of Peoples are Discovered*）。在该书中，他探讨了自然法和过去社会中的偶然性的联系，并提出了科学事实和人造真理之间的区分，这对后来关注社会科学家的思想家产生了巨大影响。

783

Berlin 1976, 2000; Burke 1985; Croce 1913; Haddock 1986; Lilla 1993; Mali 1989; Pompa 1990a, 1990b; Stone 1997; Tagliacozzo 1981; Tagliacozzo and Verene 1976.

沃尔内伯爵，康斯坦丁·弗朗索瓦·德·沙瑟波夫（Volney, Constantin François de Chasseboeuf, Comte de, 1757—1820）

法国观念学家、文化史家。生于安茹的克拉恩。在学习了医学后，他到中东和北非旅行，并写了地理和历史著作。大革命期间，他是吉伦特派。1793年被捕，他躲过了断头台的惩罚。后来他与卡巴尼斯等观念学家结为同道。1799年，他成为参议员，1808年成为伯爵。他的主要作品有《废墟或论帝国的革命》（*Les Ruines, ou, méditations sur les révolutions des empires*，1791）和《法国公民问答》（*Catéchisme du citoyen français*，1793）。

Gusdorf 1978; Roussel 1988.

伏尔泰（阿鲁埃，弗朗索瓦·玛利）（Voltaire[Arouet, François Marie], 1694—1778）

法国哲学家和散文作家，也许是法国启蒙运动最重要的人物。他生于巴黎，在路易大帝耶稣会学校学习，并很快成为巴黎社交界的宠儿。早在1717年，他就因为自己的作品而被关进巴士底狱一年。1718年改名伏尔泰。1726—1728年间，他去了英格兰，并创作了《哲学通信》（*Lettres philosophiques*，1734；最初出版时的英文名是《英国书简》，*Letters concerning the English Nation*），称赞自由、宗教宽容、商业和洛克的经验主义；它受到巴黎高等法院的谴责。1734—1749年间，他与夏特莱侯爵夫人住在锡雷，1745—1747年间短期担任过皇家史官，1750—1753年间，在普鲁士国王腓特烈二世的波茨坦宫廷服务，腓特烈二世的《反马基雅维里》出版于1740年。1755年，他移居日内瓦，1759年又搬到瑞士边界的费尔奈，并在那里定居下来。1762年，他发起了一场运动来恢复新教徒让·卡拉——他被错误地判处了死刑，

罪名是谋杀了他信仰天主教的儿子——的名誉，并抨击“丑行”(l'infâme)，即教会权力的不义行为。他的宏富著作包括诗歌、戏剧、史学、哲学和辩论小册子。主要作品有：《亨利亚特》(*La Henriade*，1723)、《查第格》(*Zadig*，1747)、《路易十四时代》(*Le siècle de Louis XIV*，1751)、《风俗论》(*Essai sur les moeurs*，1756)、《老实人》(*Candide*，1759)、《论宽容》(*Traité sur la tolrance*，1763)、《哲学辞典》(*Dictionnaire philosophique*，1764)、《甲乙丙三人对话》(*L'ABC*，1768，一系列关于政治的对话)、《人权以及对他人的篡夺》(*Les droits des homes et les usurpations des autres*，1768)以及《关于百科全书的问题》(*Questions sur l'Encyclopédie*，1770—1772)。

Badir 1974；Besterman 1969；Brumfitt 1970；Gargett 1980；Gay 1988；Hadidi 1974；Howells et al. 1985；Maestro 1942；Mason 1963，1975，1981；Mervaud 1985；Naves 1938；O'Brien 1997；Pappas 1962；Perkins 1965；Pomeau 1995；Schilling 1950；Torrey 1930；Wade 1959，1969.

沃伯顿，威廉(Warburton，William，1698—1779)

英国神学家和教会学家。生于诺丁汉郡的内华克，他的知识多半依靠自学。1723 年被任命为牧师，1759 年升为格罗切斯特的主教。他喜欢辩论，并不断地与他的作品的批评者争吵。他最著名的作品《摩西的神圣使命》(*The Divine Legation of Moses*，1738—1741)——孔狄亚克、卢梭和赫尔德都是它的读者——认为，摩西五经并不是现代立法的纲要，因为犹太人的制度自成一体，并且直接来自上帝。他是蒲柏的朋友和编辑。他的主要政治作品是《教会与国家的联盟》(*The Alliance between Church and State，or the Necessity and Equity of an Established Religion and Test Law Demonstrated from the Essence and End of Civil Society*，1736))，该作品认为，一种确定的国教是由自然法和公民契约规定的。

Clark 1985；Evans 1932；Taylor 1992；Young 1998.

沃伦，默茜·奥蒂斯(Warren，Mercy Otis，1728—1814)　784

美国革命家、剧作家、诗人和历史学家。生于马萨诸塞的巴恩斯特布尔，詹姆斯·奥蒂斯的妹妹。她的戏剧《谄媚者》(*The Adulateur*，1773)是对托马斯·哈钦森(拉帕蒂奥)总督专制统治的寓言式抨击，他与爱国英雄布鲁图斯形成鲜明对比。后来她又创作了几部抨击政府腐败的戏剧。沃伦起先怀疑美国宪法，她对“贵族暴政”的恐惧反映在《对新宪法的观察》(*Observations on the New Constitution*，1788)和 18 世纪 90 年代创作的几部戏剧中。尽管她在《美国革命的兴起、进展和终结的历史》(*History of the Rise，Progress，and Termination of the American Revolution*，1805)中支持新制度，但她始终强调公民美德比宪法机制更为重要。

Cohen 1980；Richards 1995.

沃森，理查德(Watson，Richard，1737—1816)

英国宽容派主教。生于威斯特摩兰的赫弗舍姆，就读于剑桥大学，并于 1764 年成为该校化学教授，1771 年成为钦定神学教授，1782 年成为兰达夫的主教。他虔信安立甘宗，但他的自由主义观点仍然震撼了同时代人，并使他看起来就像一个古怪的主教。他为美国革命

和法国大革命辩护，不过，在路易十六被处死之后，他转而反对法国革命。他捍卫基督教，反对潘恩和吉本。他的洛克式辉格主义在为反对杰宁斯(Jenyns)而写的《为革命原则辩护》(*The Principles of the Revolution Vindicated*, 1776)和《对政府和公民自由研究的回答》(*Answer to the Disquisitions on Government and Civil Liberty*, 1782)中表现无遗。他捍卫非国教徒公民权(*A Charge Delivered to the Clergy*, 1791)和罗马天主教徒的公民权(*Charge*, 1805)。

Brain 1978.

威兰，克里斯托弗·马丁(Wieland, Christoph Martin, 1733—1813)

德意志哲学家、诗人、剧作家和小说家。生于比贝腊赫地区士瓦本市附近的上霍尔茨海姆(Oberholzheim)。1769—1772年间，他在爱尔福特大学哲学系任教授；然后成为魏玛的卡尔·奥古斯特公爵的家庭教师，并且在那里定居下来。虔信派的情感主义和沙夫茨伯里的道德哲学结合在一起，发展出一种截然不同的情感哲学。他的文学生涯长达六十年，他也成为德意志最有名的作家。他翻译的贺拉斯、琉善和莎士比亚的作品受到称赞。《金镜》(*Der goldene Spiegel*, 1772)思考了开明的绝对主义。1773年，他创办了文学杂志《德意志水星》(*Der Teutsche Merkur*)。他在该刊物上热情介绍法国大革命，但1793年事件让他大失所望。他断定只有一个绝对主义统治者才能使法国摆脱困境。威兰是多产的作家，他的作品全集多达四十二卷。

Sahmland 1990.

威尔克斯，约翰(Wilkes, John, 1727—1797)

英国激进派。生于伦敦，他曾游历欧洲，并且在民军中服役，1757年进入议会。他因为在自己创办的《北部不列颠人》(*North Briton*)第45期(1763)上所写的评论而被指控犯有诽谤罪，并且被捕，不过他成功地进行了反驳，证明这种逮捕行为是非法的。作为《北部不列颠人》的出版人和《妇女论》(*Essay on Woman*)的作者，他受到煽动罪和淫秽毁谤罪的指控，被宣布不受法律保护，并且被逐出议会。1768年，他作为米德尔塞克斯郡的代表被选入议会，但是他的议员资格三次遭到否决。威尔克斯巧妙地利用这次争论来突显选民选择他们代表的权利受到的威胁，并最终获得了胜利。1774年，他成为伦敦市长。他所发动的运动留下的一个遗产，就是"权利法案支持者协会"的建立。威尔克斯支持北美殖民地，但是反对法国大革命。他的小册子包括《致尊敬的艾尔斯伯里选区选民的一封信》(*A Letter to the Worthy Electors of the Borough of Aylesbury*, 1764)、《英国的自由》(*English Liberty*, 1769)和《在下议院的……演讲》(*Speeches... in the House of Commons*, 1786)。

Boulton 1963; Brewer 1976; Christie 1962; Colley 1981; Rudé 1962; Thomas 1996.

785 威廉斯，大卫(Williams, David, 1738—1816)

威尔士激进派。生于格拉摩根郡的沃特福德，就读于一所非国教派学校。1758年被任命为牧师。他在埃克塞特和伦敦担任牧师并教书，1812年创办了皇家文学基金会。他为法国大革命喝彩，是布里索的朋友，并要求召开英国国民制宪会议，但是对法国的弑君行为感到惊恐。他写了大量论宗教、政治和教育的作品。他的主要政治作品是《思想自由的性质和

范围》(*The Nature and Extent of Intellectual Liberty*, 1779)、《论政治自由的信》(*Letters on Political Liberty*, 1782)、《关于政治原则的演讲》(*Lectures on Political Principles*, 1789)、《对一个年轻王子的教诲》(*Lessons to a Young Prince*, 1790)以及《论法国的新宪法》(*Observations sur la dernière constitution de la France*, 1793)。

Dybikowski 1984, 1993.

威廉斯,伊莱沙(Williams, Elisha, 1694—1755)

美国人,宗教宽容的提倡者。1711 年从哈佛大学毕业后,成为公理会牧师。他从事农作、布道、教学并研究法律。1726—1739 年间,他担任耶鲁大学的校长,并任康涅狄格州议会的议员。为了回应对牧师巡回布道的限制,他写了《新教徒的基本权利和自由》(*Essential Rights and Liberties of Protestants*, 1744),这是一篇捍卫宗教宽容的典范之作。他把洛克的理论与清教福音主义传统和良心的权利结合在一起,认为宗教的一切"法律机构"都是不合理的。

Bonomi 1986.

威尔逊,詹姆斯(Wilson, James, 1742—1798)

美国革命家。生于苏格兰的圣安德鲁斯,就读于圣安德鲁斯大学、格拉斯哥大学和爱丁堡大学。1765 年移居美国,并成为费城著名的律师和土地投机商。他的《对英国议会立法权的性质和范围的思考》(*Considerations on the Nature and the Extent of the Legislative Authority of the British Parliament*, 1774)否认英国议会可以为殖民地立法,主张在共同君主下殖民地应当在联邦中享有和英国平等的地位。他是 1776 年《独立宣言》的签字者之一,并且是 1787 年制宪会议的关键人物。1789 年,他成为最高法院首任法官之一,同年写了一篇文章,断定美国是一个主权国家,而不是多个主权国家组成的联邦。

Read 2000.

沃尔夫,克里斯蒂安(Wolff, Christian Freiherr von, 1679—1754)

德意志哲学家、数学家和法学家。生于西里西亚的布雷斯劳。他是莱布尼茨的学生,就读于布雷斯劳大学、耶拿大学和莱比锡大学。1707 年,他成为哈勒大学数学教授,后来又成为哲学教授,1723—1740 年间任马堡大学哲学教授,1740 年又回到哈勒大学,他于 1743 年任哈勒大学校长。针对来自虔信派的反对,沃尔夫逐渐把研究范围从数学扩展到物理学、逻辑学和道德哲学。他用德语而不是拉丁语演讲。1723 年,在一次演讲中,他主张自然道德应独立于天启宗教,在正统势力的压力下,他被腓特烈一世下令解聘。他后来之所以能回到哈勒大学,部分因为腓特烈二世报复他的父亲。沃尔夫主要的法学作品是《关于人的社会生活的理性思考》(*Vernünfftige Gedancken von dem gesellschaftlichen*, 1721)和《自然法和万民法原理》(*Institutiones juris naturae et gentium*, 1750; *Grundsätze des Natur- und Volkerrechts*, 1754)。

Arndt 1989; Bachmann 1977; Bianco 1989, 1993; Biller 1983; Casula 1979; Corr 1975; Frängsmyr 1972; Goebel 1918—1919; Hammerstein 1983; Hochstrasser 2000; Hunter 2001; Lach 1953; Menzel 1996; Schneiders 1983; Thomann 1964, 1968, 1970, 1977;

Winiger 1992.

786

沃拉斯顿，威廉（Wollaston，William，1660—1724）

道德哲学家。生于斯塔福德郡的科顿克兰福德，就读于剑桥大学，并且被任命为牧师。他发表了论伦理学、哲学和宗教问题的论文，吸收了智识主义或理性主义道德理论。他的观点与塞缪尔·克拉克相近，并遭到休谟的反对。他企图将道德判断还原为事实陈述：行为表达了或对或错的命题；作恶者生活于谎言中。他的代表作是《论自然宗教》（*The Religion of Nature Delineated*，1724）。

沃斯通克拉夫特，玛丽（Wollstonecraft，Mary，1759—1797）

英国女权主义者。生于伦敦，她最初想成为一名女家庭教师，后成为一位作家。她是普赖斯的非国教派圈子的成员，她写了《对女孩教育的思考》（*Thoughts on the Education of Daughters*，1787），为《分析评论》（*Analytical Review*）写文章，并写了小说《玛丽》（*Mary*，1788）和《玛利亚：或妇女的错误》（*Maria：Or，The Wrongs of Woman*，1799）。她的主要作品有回应柏克的《男权辩护》（*A Vindication of the Rights of Men*）以及《女权辩护》（*A Vindication of the Rights of Woman*，1792），后者发展了激进主义者关于女性作用（尤其在道德和教育方面的作用）的观点。1792年，沃尔斯通克拉夫特在法国旅行，并为吉尔伯特·伊姆雷生下一个孩子。她发表了《对法国大革命的起源和发展的历史和道德评论》（*An Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution*，1794）。被伊姆雷抛弃后，她于1794年从法国返回英国，1795年游历了斯堪的纳维亚，写了《在瑞典、挪威和丹麦小住时的书信》（*Letters Written during a Short Residence in Sweden，Norway，and Denmark*，1796）。她与威廉·葛德文定居于伦敦，1797年与后者结婚，并在生育玛丽·葛德文（玛丽·雪莱）时死去。她的名声由于葛德文在《回忆录》（*Memoirs*，1798）中直率地揭露她不检点的生活而受到影响。

Barker-Benfield 1989；Conniff 1999；Gunther-Canada 2001；Kelly 1992；McCrystal 1993；Sapiro 1992；Stafford 2002；Taylor 2003；Todd 2000；Tomalin 1974.

辛克，格奥尔格·海因里希（Zincke，Georg Heinrich，1692—1769）

德意志法学家。他在耶拿研究神学，然后在爱尔福特大学和哈勒大学学习法律，成为一名普鲁士官员，并在哈勒大学教书。他移居魏玛，在那里他受到冷遇，被剥夺财产并监禁六年。1740—1745年间，他在莱比锡发表了关于官房学的演讲，并开始发表他的《关于经济、治安和财政问题的莱比锡手稿》（*Leipziger Sammlungen von Wirtschafftlichen- Policey- Cammer- und Finantz-Sachon*，1742—1767）。1746年，他成为不伦瑞克卡洛琳学院的院长。1742—1759年间，他发表并编辑了一批官房学作品。

Roscher 1874.

祖布里，约翰·约阿希姆（Zubly，John Joachim，1724—1781）

美国爱国者，后转向效忠派。生于瑞士的圣加仑，他在伦敦被委任为牧师，并于1744年移居南卡罗来纳。1760年移居佐治亚，成为佐治亚州萨凡纳地区一位长老会派牧师。在一系列小册子中，他捍卫北美人民的权利，其中著名的有《取缔印花税法案》（*The Stamp Act Re-*

pealed，1766)、《一种卑贱的平等》(*An Humble Enquiry*，1769)和《自由法》(*The Law of Liberty*，1775)。1775年，他参加了大陆会议，反对完全与英国脱离关系，1776—1777年间，他被逮捕并遭到驱逐。1779年，他在英国军队的保护下回到萨凡纳。他早期的小册子将英国的共和传统与那种把美国当作新迦南的观点结合在一起，这特别体现在这些作品对具有纯朴美德的新公民的辩护上。后来，他在《致大陪审团》(*To the Grand Jury*，1777)和《皇家佐治亚报》(*Royal George Gazette*)上一系列署名"爱尔维修"的文章中，表达了对多数人民主所造成的压迫的惊恐。

Introduction to Zubly 1982.

参考文献

重要著述

Appleby, J. (1992). *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination* (Cambridge, MA).

Bailyn, B. (1967). *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, MA).

Baker, K. M. (1990). *Inventing the French Revolution* (Cambridge).

Black, J., and Porter, R., eds. (1994). *The Penguin Dictionary of Eighteenth-Century History* (London).

Cassirer, E. (1951). *The Philosophy of the Enlightenment* (Princeton). 1st publ. in German in 1932.

Craig, E., ed. (1998). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 10 vols. (London).

Cranston, M. (1986). *Philosophers and Pamphleteers: Political Theorists of the Enlightenment* (Oxford).

Delon, M., ed. (1997). *Dictionnaire européen des lumières* (Paris).

Elshtain, J. B. (1981). *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton).

Fitzpatrick, M., Jones, P., Knellwolf, C., and McCalman, I., eds. (2004). *The Enlightenment World* (London).

Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (London). 1st publ. in French in 1975 (Paris).

Gay, P. (1954). *The Party of Humanity: Essays in the French Enlightenment* (New York). 2nd edn 1964.

Gay, P. (1967—1970). *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols. (London).

Gierke, O. (1934). *Natural Law and the Theory of Society, 1500—1800*, trans. E. Barker, 2 vols (Cambridge). 1st publ. 1913.

Gwyn, W. B. (1965). *The Meaning of the Separation of Powers* (New Orleans).

Haakonssen, K. (1996). *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment* (Cambridge).

Haakonssen, K., ed. (2006). *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*

(Cambridge).

Habermas, J. (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere*, trans. T. Burger (Cambridge, MA). 1st publ. in German in 1962.

Hampsher-Monk, I. (1992). *A History of Modern Political Thought: Hobbes to Marx* (Oxford).

Hazard, P. (1953). *The European Mind, 1680—1715* (New Haven). 1st publ. in French in 1935 (Paris).

Hazard, P. (1954). *European Thought in the Eighteenth Century* (London). 1st publ. in French in 1946 (Paris).

Hont, I., and Ignatieff, M., eds. (1983). *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment* (Cambridge).

Israel, J. I. (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650—1750* (Oxford).

Jones, C., ed. (1988). *The Longman Companion to the French Revolution* (London).

Kafker, F. A., and Kafker, S. (1988). *The Encyclopedists as Individuals: A Biographical Dictionary of the Encyclopédie* (Oxford).

Keohane, N. O. (1980). *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment* (Princeton).

Kors, A. C., ed. (2003). *Encyclopedia of the Enlightenment*, 4 vols. (Oxford).

Koselleck, R. (1988). *Critique and Crisis: Enlightenment and the Parthenogenesis of Modern Society* (Cambridge, MA). 1st publ. in German in 1959.

Kuehn, M., ed. (2004). *Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers* (Bristol).

Manuel, F. E. (1962). *The Prophets of Paris* (Cambridge, MA).

Melton, J. H. (2001). *The Rise of the Public in Enlightenment Europe* (Cambridge).

Miller, D., ed. (1987). *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought* (Oxford).

Passmore, J. A. (1970). *The Perfectibility of Man* (London).

Plamenatz, J. (1992). *Man and Society*, ii: *From Montesquieu to the Early Socialists*, ed. M. E. Plamenatz and R. Wokler, 2nd edn (London).

Pocock, J. G. A. (1975). *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton).

Pocock, J. G. A. (1985). *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century* (Cambridge).

Pocock, J. G. A. (1999—2003). *Barbarism and Religion*, 3 vols. (Cambridge).

Pocock, J. G. A., ed. (1993). *The Varieties of British Political Thought, 1500—1800* (Cambridge).

Porter, R. (2000). *Enlightenment: Britain and the Making of the Modern World* (London).

Porter, R., and Teich, M., eds. (1981). *The Enlightenment in National Context* (Cambridge).

Rahe, P. A. (1992). *Republics Ancient and Modern*, 2 vols. (Chapel Hill).

Riley, P. (1982). *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel* (Cambridge, MA).

Rutherford, D., ed. (2004). *Dictionary of British Economists* (Bristol).

Scott, S., and Barry, R., eds. (1985). *Historical Dictionary of the French Revolution, 1789—1799*, 2 vols. (Westport, CT).

Stephen, L. (1876). *History of English Thought in the Eighteenth Century*, 2 vols. (London) Many later editions.

Van Kley, D. (1996). *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560—1791* (New Haven).

Vaughan, C. E. (1925). *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, 2 vols. (Manchester). Revised edn, New York, 1960.

Venturi, F. (1971). *Utopia and Reform in the Enlightenment* (Cambridge). 1st publ. in Italian in 1970.

Viguerie, J. de (1995). *Histoire et dictionnaire du temps des lumières* (Paris).

Vile, M. J. C. (1967). *Constitutionalism and the Separation of Powers* (Oxford).

Wootton, D., ed. (1994). *Republicanism, Liberty, and Commercial Society, 1649—1776* (Stanford).

Yolton, J. W., ed. (1991). *The Blackwell Companion to the Enlightenment* (Oxford).

Yolton, J. W., Price, J. V., and Stephens, J., eds. (1999). *Dictionary of Eighteenth-Century British Philosophers* (Bristol).

原始文献

这部分提供了本书所引用的原始文献,以及一些文献的现代版本。

CTHPT	Cambridge Texts in the History of Political Thought
H	Hackett (Indianapolis)
LF	Liberty Fund (Indianapolis)
P	Penguin (London)
P & C	Pickering and Chatto (London)
T	Thoemmes (Bristol)
VF	Voltaire Foundation (Oxford)

Achenwall, Gottfried, and Pütter, Johann Stephan (1750). *Elementa iuris naturae* (Göttingen). Latin text with German trans. in *Anfangsgründe des Naturrechts*, ed. and trans. J. Schröder, 1995 (Frankfurt).

Acherley, Roger (1727). *The Britannic Constitution, Or, the Fundamental Form of Government in Britain* (London).

Adams, John (1797). *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*, 3 vols. (Philadelphia). 1st publ. 1787—1788.

Adams, John (1851—1856). *Works*, 10 vols. (Boston, MA).

Adams, John (1961). *Diary and Autobiography of John Adams*, ed. L. H. Butterfield *et al.*, 4 vols. (Cambridge, MA).

Adams, John (1979). *Thoughts on Government*, in *Papers of John Adams*, iv, ed. R. J. Taylor (Cambridge, MA). 1st publ. 1776.

Adams, John (1998). 'The Earl of Clarendon to William Pym', in *Declaring Rights*, ed. J. N. Rakove (Boston, MA). 1st publ. 1766.

Adams, John (2000). *The Revolutionary Writings*, ed. C. B. Thompson (Indianapolis: LF).

Adams, John (2003). *The Political Writings*, ed. G. A. Peek (Indianapolis: H).

Adams, Samuel (1904—1908). *The Writings of Samuel Adams*, ed. H. A. Cushing, 2 vols. (New York).

Addison, Joseph (1713). *Cato: A Tragedy* (London).

Addison, Joseph (1979). *The Freeholder*, ed. J. Leheny (Oxford).

Addison, Joseph, and Steele, Richard (1965). *The Spectator*, ed. D. F. Bond, 5 vols. (Oxford) 1st publ. 1711—1712, 1714.

Alembert, Jean Le Rond d' (1821—1822). *Oeuvres*, 5 vols. (Paris). Repr. 1967.

Alembert, Jean Le Rond d' (1963). *Preliminary Discourse to the Encyclopedia of Diderot*, ed. R. Schwab and W. Rex (Indianapolis). 1st publ. 1751. Republ. Chicago, 1995.

Alembert, Jean Le Rond d'. *See also* Diderot.

Amo, Anton Wilhelm (1968). *Antonius Guilielmus Amo Afer of Axim in Ghana: Translation of his Works*, ed. D. Siegmund-Schultze, trans. L. A. Jones and W. E. Abraham (Halle).

Amthor, Christoph Heinrich ('Anastasio Sincerus') (1717). *Project der Oeconomie in Form einer Wissenschaft*, 2nd edn (Frankfurt).

Anon. (1690). *Political Aphorisms* (London). Repr. in Goldie 1999, i.

Anon. (1696). *Some Considerations about the Raising of Coin* (London).

Anon. (1709). *Vox populi, vox dei* (London).

Anon. (1748). *Thérèse philosophe* (Paris).

Anon. (1994). *Trattato dei tre impostori* (c. 1706), ed. S. Berti, intro. R. H. Popkin (Turin).

Anti-Jacobin (1798). *The Anti-Jacobin Review* (London).

Antraigues, Emmanuel Louis de Launay, comte d' (1791). *Dénonciation aux François catholiques, des moyens employés par l'Assemblée nationale, pour détruire en France, la religion catholique* (London).

Argenson, René Louis de Voyer, marquis d', and Saint-Pierre, Charles de (1737). *Autre traité des principaux intérêts de la France*..., ed. J. M. Gallanar, ⟨http://home.ptd.net/~gallanar/d'argenson/argenson.htm⟩.

Argenson, René Louis de Voyer, marquis d' (1764). *Considérations sur le gouvernement*

ancient et présent de la France (Amsterdam).

Aristotle (1996). *The Politics*, ed. S. Everson, trans. J. Barnes (Cambridge: CTHPT).

Arnall, William (1727). *Clodius and Cicero* (London).

Arnold, Gottfried (1699—1700). *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, von Anfang des Neuen Testaments biss auf des Jahr Christi* 1688, 2 vols. (Frankfurt).

Astell, Mary (1704). *Moderation Truly Stated* (London).

Astell, Mary (1706). *Some Reflections upon Marriage*, 3rd edn (London). 1st publ. 1700. Repr. in Astell 1996; extract in Goldie 1999, ii.

Astell, Mary (1986). *The First English Feminist: 'Reflections upon Marriage' and Other Writings*, ed. B. Hill (Aldershot).

Astell, Mary (1996). *Political Writings*, ed. P. Springborg (Cambridge: CTHPT).

Astell, Mary (1997). *A Serious Proposal to the Ladies*, ed. P. Springborg (London: P & C). 1st publ. 1694 and 1697.

Atkyns, Robert (1734). *The Power, Jurisdiction and Privilege of Parliament*, in *Parliamentary and Political Tracts* (London). 1st publ. 1689.

Atterbury, Francis (1697). *A Letter to a Convocation Man* (London).

Atterbury, Francis (1700). *The Rights, Powers, and Privileges of an English Convocation* (London).

Atwood, William (1690). *The Fundamental Constitution of the English Government* (London). Extract in Goldie 1999, i.

Atwood, William (1698). *The History and Reasons of the Dependency of Ireland upon the Imperial Crown of the Kingdom of England* (London).

Atwood, William (1704). *The Superiority and Direct Dominion of the Imperial Crown of England over the Crown and Kingdom of Scotland* (London).

Augustine, St (1968). *The Free Choice of the Will*, in *Selections*, trans. R. P. Russell (Washington, DC).

Aulard, François Alphonse, ed. (1889). *Recueil des Actes des Comités du Salut public*, completed by M. Bouloiseau, 28 vols. (Paris).

Austin, Benjamin (1786). *Observations on the Pernicious Practice of the Law* (Boston, MA).

Babeuf, François Noël (Gracchus) (1935). *Pages choisies de Babeuf*, ed. M. Dommanget (Paris).

Babeuf, François Noël (Gracchus) (1961). *Correspondance de Babeuf avec l'Académie d'Arras*, ed. M. Reinhard (Paris).

Babeuf, François Noël (Gracchus) (1977). *Oeuvres*, ed. V. Saline, A. Saitta, and A. Soboul (Paris).

Backus, Isaac (1968). *Isaac Backus on Church, State, and Calvinism: Pamphlets, 1754—1789*, ed W. G. McLoughlin (Cambridge, MA).

Bagehot, Walter (2001). *The English Constitution*, ed. P. Smith (Cambridge: CTHPT).

Bahr, Erhard, ed. (1974). *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen* (Stuttgart).

Bailyn, Bernard, ed. (1965). *Pamphlets of the American Revolution* (Cambridge, MA).

Baker, K. M., ed. (1987a). *The Old Regime and the French Revolution* (Chicago).

Barbeyrac, Jean (1709). *Traité du jeu*, 2 vols. (Amsterdam) Primary sources Barbeyrac, Jean (1716). *Discours sur la permission des loix* (Amsterdam).

Barbeyrac, Jean (1717). *Discours sur le bénéfice des loix* (Amsterdam).

Barbeyrac, Jean (1718). 'Judgment of an Anonymous Writer on the Original of this Abridgment', in Pufendorf 2003.

Barbeyrac, Jean (1728). *Traité de la morale des pères de l'Eglise* (Amsterdam).

Barbeyrac, Jean (1749). 'An Historical and Critical Account of the Science of Morality', in Pufendorf 1749, pp. 1—75.

Barbeyrac, Jean (1996). *Ecrits de droit et de morale*, ed. S. Goyard-Fabre (Paris).

Barbeyrac, Jean (2003). 'Two Discourses and a Commentary', in Pufendorf 2003.

Barlow, Joel (1792). *Advice to the Privileged Orders in the Several States of Europe* (London).

Barlow, Joel (1795). *Advice to the Privileged Orders in the Several States of Europe, Part II* (London).

Barlow, Joel (1970). *Works*, intro. W. K. Bottorff and A. L. Ford, 2 vols. (Gainesville, FL).

Barnave, Antoine (1971). *Power, Property, and History: Barnave's Introduction to the French Revolution and Other Writings*, trans. E. Chill (New York).

Barnave, Antoine (1988). *De la Révolution et de la Constitution*, ed. P. Gueniffey (Grenoble) 1st publ. 1792.

Baron, Richard, ed. (1768). *The Pillars of Priestcraft and Orthodoxy Shaken*, 4 vols. (London) 1st publ. 1752.

Barrington, Daines (1769). *Observations on the More Ancient Statutes, from Magna Charta to the Twenty-first of James I Cap. XXVII* (London). 1st publ. 1766.

Barrington, John Shute (1704—1705). *The Rights of Protestant Dissenters*, 2 vols. (London).

Barrington, John Shute (1714). *The Revolution and Anti-Revolution Principles Stated and Compared* (London).

Barruel, Augustin (1790). *Question nationale sur l'autorité et sur les droits du peuple dans le gouvernement* (Paris).

Basnage, Jacques (1715). *Histoire des juifs* (Amsterdam). 1st publ. 1706.

Baudeau, Nicolas (1763). *Idées d'un citoyen sur l'administration des finances du roi* (Amsterdam).

Baumeister, Friedrich Christian (1739). *Vita, fata et scripta Christiani Wolffii philosophi* (Leipzig).

Bayle, Pierre (1686). *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus Christ 'Contrains-les d'entrer'* (Amsterdam).

Bayle, Pierre (1697). *Dictionnaire historique et critique* (Amsterdam).

Bayle，Pierre (1730). *Dictionnaire historique et critique*，4th edn，4 vols. (Amsterdam).

Bayle，Pierre (1737). *Oeuvres diverses*，4 vols. (The Hague). 1st publ. 1723—1731.

Bayle，Pierre (1965). *Historical and Critical Dictionary*：*Selections*，ed. R. H. Popkin and C. Brush (Indianapolis：H). 1st publ. 1695—1697.

Bayle，Pierre (1987). *Pierre Bayle's Philosophical Commentary*，trans. A. G. Tannenbaum (New York).

Bayle，Pierre (2000a). *Political Writings*，ed. S. L. Jenkinson (Cambridge：CTHPT).

Bayle，Pierre (2000b). *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*，trans. R. C. Bartlett (Albany).

Bayle，Pierre (2001—). *Correspondence*，ed. E. Labrousse *et al*. (Oxford：VF).

Bayle，Pierre (2005). *A Philosophical Commentary on the Words of Jesus Christ*，*'Compel Them to Come In'*，ed. C. Kukathas and J. Kilcullen (Indianapolis：LF).

Beccaria，Cesare (1766). *Traité des délits et des peines*，trans. André Morellet (Paris). 1st publ. 1764.

Beccaria，Cesare (1767). *An Essay on Crimes and Punishments* (London).

Beccaria，Cesare (1958). *Opere*，ed. S. Romagnoli，2 vols. (Florence).

Beccaria，Cesare (1965). *Dei delitti e delle pene*，ed. F. Venturi (Turin).

Beccaria，Cesare (1984). *Dei delitti e delle pene*，ed. G. Francioni (Milan).

Beccaria，Cesare (1984—). *Edizione nazionale delle opera di Cesare Beccaria*，ed. L. Firpo，8 vols (Milan).

Beccaria，Cesare (1986). *On Crimes and Punishments*，ed. D. Young (Indianapolis：H).

Beccaria，Cesare (1995). *On Crimes and Punishments and Other Writings*，ed. R. Bellamy，trans R. Davies (Cambridge：CTHPT).

Becher，Johann Joachim (1688). *Politische Discurs*，*von den eigentlichen Ursachen deß Auf-fund Abnehmens der Stadte / Länder unde Republicken*，3rd edn (Frankfurt). 1st publ. 1668.

Beck，Christian August von (1964). *Recht und Verfassung des Reiches in der Zeit Maria Theresias. Die Vorträge zum Unterricht des Erzherzogs Joseph im Natur- und Völkerrecht sowie im deutschen Staats- und Lehnrecht*，ed. H. Conrad (Cologne).

Beck，Jacob Sigismund (1798). *Commentar über Kants Metaphysik der Sitten* (Halle). Repr. Brussels，1970.

Beiser，Frederick，ed. (1996a). *The Early Political Writings of the German Romantics* (Cambridge：CTHPT).

Bentham，Jeremy (1789). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (London).

Bentham，Jeremy (1802). *Traité de législation*，*civile et pénale*，ed. E. Dumont，3 vols. (Paris).

Bentham，Jeremy (1811). *Théorie des peines et des récompenses*，ed. E. Dumont，2 vols. (London).

Bentham，Jeremy (1830). *The Rationale of Punishment* (London).

Bentham, Jeremy (1838—1843). *Works*, ed. J. Bowring, 11 vols. (Edinburgh).

Bentham, Jeremy (1843). *A Fragment on Government*, in Bentham 1838—1843, ii (Edinburgh).

Bentham, Jeremy (1968). *The Correspondence*, ii (1777—1780), ed. T. L. S. Sprigge (Collected Works, London).

Bentham, Jeremy (1968—). *Collected Works*, general eds. J. H. Burns, J. R. Dinwiddy, F. Rosen and P. Schofield (London).

Bentham, Jeremy (1977). *A Fragment on Government*, in *A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*, ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart (Collected Works, London) 1st publ. 1776.

Bentham, Jeremy (1981). *The Correspondence*, iv (1788—1793), ed. A. T. Milne (Collected Works, London).

Bentham, Jeremy (1988). *A Fragment on Government*, ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart, intro R. Harrison (Cambridge: CTHPT).

Bentham, Jeremy (1993). *Official Aptitude Maximized; Expense Minimized*, ed. P. Schofield (Collected Works, Oxford).

Bentham, Jeremy (1996). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J. H Burns and H. L. A. Hart, intro. F. Rosen (Oxford).

Bentham, Jeremy (2001). *Writings on the Poor Laws*, i, ed. M. Quinn (Collected Works, Oxford).

Bentham, Jeremy (2002). *Rights, Representation, and Reform: Nonsense upon Stilts and Other Writings on the French Revolution*, ed. P. Schofield, C. Pease-Watkin, and C. Blamires (Collected Works, Oxford).

Bergk, Johann Adam (1796). *Untersuchungen aus dem Natur-, Staats- und Völkerrechte mit einer Kritik der neuesten Konstitution der französischen Republik* (Leipzig).

Bergk, Johann Adam (1797). *Briefe über Immanuel Kants metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (Leipzig). Repr. Brussels, 1968.

Berkeley, George (1712). *Passive Obedience* (London). Repr. in Goldie 1999, ii.

Berkeley, George (1948—1957). *Works*, ed. A. A. Luce and T. E. Jessop, 9 vols. (London).

Berkeley, George (1950). *Alciphron: Or the Minute Philosopher*, in Berkeley 1948—1957, iii, ed T. E. Jessop (London). 1st publ. 1732 Primary sources Berkeley, George (1956). 'Letter to Sir John Percival, 26 March 1742', in *Letters*, in Berkeley 1948—1957, viii, ed. A. A. Luce (Edinburgh).

Berkeley, George (1970). *The Querist*, in *Bishop Berkeley's Querist in Historical Perspective*, ed J. Johnston (Dundalk).

Berkeley, George (1988). *Principles of Human Knowledge, and Three Dialogues between Hylas and Philonous*, ed. R. Woolhouse (London: P).

Bernasconi, Robert, ed. (2001). *Concepts of Race in the Eighteenth Century*, 8 vols. (Bristol: T).

Berruyer, Isaac Joseph (1728—1755). *Histoire du peuple de Dieu, depuis son origine jusqu' à la naissance du Messie*, 12 vols. (Paris).

Bielfeld, Jacob Friedrich von (1760). *Institutions politiques*, 4 vols. (Paris).

Bielfeld, Jacob Friedrich von (1764). *Lehrbegriff der Staatskunst*, 2nd edn (Breslau).

Billaud-Varenne, Jacques Nicolas (1793). *Discours... sur des mesures de salut public indiqués par les circonstances, prononcé a la Société des amis de la liberté et d'égalité dans la séance de 9 juin* 1793 (Paris).

Blackall, Offspring (1705). *The Subject's Duty* (London).

Blackburne, Francis (1766). *The Confessional, Or, A Full and Free Inquiry into the Right, Utility, Edification, and Success of Establishing Systematical Confessions of Faith and Doctrine in Protestant Churches* (London).

Blackburne, Francis (1780). *Memoirs of Thomas Hollis*, 2 vols. (London).

Blackstone, William (1979). *Commentaries on the Laws of England*, 4 vols. (Oxford). Facs. repr. Chicago, 1979. 1st publ. 1765—1769.

Blake, William (1791a). *The Marriage of Heaven and Hell* (Lambeth).

Blake, William (1791b). *The French Revolution: A Poem in Seven Books* (London).

Blake, William (1927). *Poetry and Prose of William Blake*, ed. G. Keynes (London).

Blake, William (1966). *The French Revolution: A Poem*, in *Complete Writings*, ed. G. Keynes (Oxford). 1st publ. 1791.

Bland, Richard (1766). *An Enquiry into the Rights of the British Colonies* (Williamsburg). Repr. in Goldie 1999, iii.

Blount, Charles (1683). *Miracles, no Violations of the Laws of Nature* (London).

Boëthius, Daniel (1799). *Försök till en lärobok uti natur-rätten* (Uppsala).

Bohun, Edmund (1689). *The History of the Desertion* (London).

Boisguilbert, Pierre de (1695). *Le Détail de la France*. Republ. as *Testament politique* under the name of Sébastien de Prestre de Vauban, Maréchal de France (Paris, 1707).

Bolingbroke, Henry St John, Viscount (1743). *Remarks on the History of England* (London) Written 1730—1731.

Bolingbroke, Henry St John, Viscount (1749). *The Idea of a Patriot King* (London). Written 1739.

Bolingbroke, Henry St John, Viscount (1752). *Letters on the Study and Use of History* (London) Written 1738.

Bolingbroke, Henry St John, Viscount (1754). *Works*, ed. D. Mallet, 5 vols. (London).

Bolingbroke, Henry St John, Viscount (1844). *Dissertation on Parties*, in *Works*, 4 vols. (London) 1st publ. 1733—1734.

Bolingbroke, Henry St John, Viscount (1972). *Historical Writings*, ed. I. Kramnick (Chicago).

Bolingbroke, Henry St John, Viscount (1982). *Contributions to The Craftsman*, ed. S. Varey (Oxford).

Bolingbroke, Henry St John, Viscount (1997a). *Bolingbroke's Political Writings: The*

Conservative Enlightenment, ed. B. Cottret (London).

Bolingbroke, Henry St John, Viscount (1997b). *Political Writings*, ed. D. Armitage (Cambridge: CTHPT).

Bonald, Louis de (1796). *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* (Paris).

Bonald, Louis de (1800). *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social* (Paris).

Bonnet, Charles (1770). *Contemplation de la nature* (Amsterdam). 1st publ. 1764—1765.

Bonola, Rocco (1789). *La lega della teologia moderna colla filosofia a' danni della chiesa di Gesù Cristo* (Rome). Spanish trans. (1798): *La liga de la teología con la filosofia en daño de la iglesia de Jesucristo* (Madrid).

Bossuet, Jacques Bénigne (1815). *Cinquième avertissement aux protestants*, in *Oeuvres complètes*, iv (Versailles).

Bossuet, Jacques Bénigne (1961). *Discours sur l'histoire universelle*, in *Oeuvres*, ed. Abbé Velat and Y. Champailler (Paris) (at pp. 657—1027). 1st publ. 1681.

Bossuet, Jacques Bénigne (1967). *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte*, ed. J. Le Brun (Geneva). 1st publ. 1679.

Bossuet, Jacques Bénigne (1990). *Politics Drawn from the Very Words of Holy Scripture*, ed. P Riley (Cambridge: CTHPT).

Boucher, Jonathan (1797). *A View of the Causes and Consequences of the American Revolution* (London). Extract in Goldie 1999, iii.

Boulainvilliers, Henri, comte de (1727). *Histoire de l'ancien gouvernement de France et de l'Etat de la France* (The Hague).

Boulainvilliers, Henri, comte de (1727). *Etat de la France*, 3 vols. (London).

Boulainvilliers, Henri, comte de (1732). *Essai sur la noblesse de France* (Amsterdam).

Boulanger, Nicolas Antoine (1761). *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* (Geneva) Publ. by d'Holbach.

Bowles, John (1798). *Thoughts on the Origin and Formation of Political Constitutions*, in *The Retrospect* (London). Repr. in Goldie 1999, iv.

Bowring, John (1865). *On the Remunerative Prison Labour, as an Instrument for Promoting the Reformation and Diminishing the Cost of Offenders* (Exeter and London).

Brissot (de Warville), Jacques Pierre (1791). *Discours sur l'utilité des sociétés patriotiques et populaires... prononcé à la société des amis de la Constitution séante aux Jacobins... le* 28 *septembre* 1791 (Paris).

Brissot (deWarville), Jacques Pierre (1792). *De la vérité, ou méditations sur les moyens de parvenir à la vérité dans toutes les connoissances humaines* (Paris). 1st publ. 1782.

Brooke, Henry (1739). *Gustavus Vasa, Deliverer of his Country* (Dublin).

Brooke, Henry (1753). *The Spirit of Party* (Dublin).

Brooke, Henry (1759). *The Interests of Ireland* (Dublin).

Brooke, Henry (2000). *The Tryal of the Roman Catholicks*, ed. N. Lee (Bristol: T). 1st publ. 1761.

Brothers, Richard (1794). *A Revealed Knowledge: Of the Prophecies and Times* (London).

Brown, John (1757). *An Estimate of the Manners and Principles of the Times* (London).

Brown, John (1765). *Thoughts on Civil Liberty: On Licentiousness and Faction* (London).

Brown, John (1969). *An Estimate of the Manners and Principles of the Times*, ed. D. D. Eddy (New York).

Brucker, Johann Jakob (1742—1744, 1766). *Historia critica philosophiae*, 6 vols. (Leipzig).

Burgh, James (1761). *The Art of Speaking* (London).

Burgh, James (1774—1775). *Political Disquisitions*, 3 vols. (London).

Burke, Edmund (1756). *A Vindication of Natural Society* (London). Repr. in Burke 1993.

Burke, Edmund (1770). *Thoughts on the Cause of the Present Discontents* (London). Repr. in Burke 1993.

Burke, Edmund (1780). *A Speech ... in Bristol, Previous to the Late Election* (London).

Burke, Edmund (1791a). *An Appeal from the New to the Old Whigs* (London).

Burke, Edmund (1971b). *Thoughts on French Affairs* (London).

Burke, Edmund (1796). *Two Letters ... On the Proposals for Peace with the Regicide Directory of France* (London).

Burke, Edmund (1884). *Works*, 12 vols. (Boston, MA).

Burke, Edmund (1886). *Works*, i (London).

Burke, Edmund (1888). *Works*, iii (London).

Burke, Edmund (1889). *Works*, v (London).

Burke, Edmund (1969). *Reflections on the Revolution in France*, ed. C. C. O'Brien (London: P). 1st publ. 1790.

Burke, Edmund (1982). *A Vindication of Natural Society*, ed. F. N. Pagano (Indianapolis: LF).

Burke, Edmund (1987). *Reflections on the Revolution in France*, ed. J.G. A. Pocock (Indianapolis: H).

Burke, Edmund (1989). *Writings and Speeches of Edmund Burke*, viii, ed. L. G. Mitchell (Oxford).

Burke, Edmund (1991). *Writings and Speeches of Edmund Burke*, ix, ed. R. B. McDowell (Oxford).

Burke, Edmund (1992). *Further Reflections on the Revolution in France*, ed. D. E. Ritchie (Indianapolis: LF).

Burke, Edmund (1993). *Pre-Revolutionary Writings*, ed. I. Harris (Cambridge: CTHPT).

Burke, Edmund (1998). *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful, and Other Pre-Revolutionary Writings*, ed. D. Womersley (London: P).

Burke, Edmund (1999). *Select Works*, 3 vols. (Indianapolis: LF).

Burke, Edmund (2001). *Reflections on the Revolution in France*, ed. J. C. D. Clark (Stanford).

Burlamaqui, Jean Jacques (1747). *Principes du droit naturel* (Geneva).

Burlamaqui, Jean Jacques (1751). *Principes du droit politique* (Amsterdam).

Burlamaqui, Jean Jacques (1766—1768). *Principes du droit de la nature et des gens*, 8 vols. (Yverdon).

Burlamaqui, Jean Jacques (1775). *Elémens du droit naturel* (Lausanne).

Burlamaqui, Jean Jacques (2006). *The Principles of Natural and Politic Law*, ed. P. Korkman (Indianapolis: LF).

Butel-Dumont, Georges Marie (1771). 'Dissertation sur le sens primordial du mot luxe', in *Théorie de Luxe: ou traité dans lequel on entreprend d'établir que le luxe est un ressort nonseulement utile, mais même indispensablement nécessaire à la prospérité des états*, 2 vols. (Paris), ii, pp. 177—201.

Cabanis, Pierre Jean (1802). *Rapports du physique et du moral de l'homme* (Paris).

Cabanis, Pierre Jean (1956). *Oeuvres philosophiques*, ed. J. Cazeneuve and C. Lehec (Paris).

Cabanis, Pierre Jean (1981). *On the Relation between the Physical and Moral Aspects of Man*, ed G. Mora (Baltimore).

Calamy, Edmund (1704). *A Defence of Moderate Nonconformity, Part II* (London).

Call, Daniel, ed. (1833). *Reports of Cases Argued and Decided in the Court of Appeals of Virginia*, 4 vols. (Richmond, VA).

Cambacérès, Jean Jacques Régis de (1798). 'Discours sur la science sociale', in *Mémoires de l'Institut national: Sciences morales et politiques*, iii (Paris).

Campomanes, Pedro Rodríguez (1774). *Discurso sobre el fomento de la industria popular* (Madrid).

Cantillon, Richard (1755). *Essai sur la nature du commerce en général* (Paris). Eng. trans.: *The Analysis of Trade, Commerce, Coin, Bullion, Banks, and Foreign Exchanges* (London, 1759).

Carmichael, Gershom (1699). *Theses philosophicae* (Glasgow).

Carmichael, Gershom (1724). *S. Puffendorfii De Officio hominis et civis, juxta legem naturalem. Supplementis et observationibus in academicae juventutis usum auxit et illustravit Gerschomus Carmichael* (Edinburgh). 1st publ. 1718.

Carmichael, Gershom (1729). *Synopsis theologiae naturalis, sive notitiae, de existentia, attributis et operationibus, summi numinis, ex ipsa rerum natura haustae, studiosae juventutis usibus accommodata* (Edinburgh).

Carmichael, Gershom (2002). *Natural Rights on the Threshold of the Scottish Enlightenment: The Writings of Gershom Carmichael*, ed. J. Moore and M. Silverthorne (Indianapolis: LF).

Carte, Thomas (1747—1755). *A General History of England*, 4 vols. (London).

Cartwright, John (1776). *Take your Choice!* (London).

Cartwright, John (1782). *Give us our Rights!* (London).

Cary, John (1698). *An Answer to Mr Molyneux* (London).

Casaux, Charles, marquis de (1776). *Considérations sur les principes politiques de mon siècle* (London).

Casaux, Charles, marquis de (1785). *Considérations sur quelques parties de méchanisme des sociétés* (London).

Casaux, Charles, marquis de (1786). *Thoughts on the Mechanism of Societies* (London).

Catherine the Great, Empress (1977). *Catherine the Great's Instruction (Nakaz) to the Legislative Commission*, 1767, ed. P. Dukes (Newtonville, MA).

Chamberlayne, Edward (1700). *Angliae notitia, Or, The Present State of England* (London). 1st publ. 1669.

Chambers, Robert (1986). *A Course of Lectures on the English Law*, ed. T. M. Curley, 2 vols (Oxford). Lectures delivered 1767—1775.

Charrière, Isabelle de (Belle van Zuylen) (1784). *Lettres neuchâteloises* (Amsterdam).

Chastellux, François Jean de (1772). *De la félicité publique* (Amsterdam).

Chateaubriand, François René de (1797). *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes* (London).

Chateaubriand, François René de (1802). *Génie du christianisme* (Paris).

Chaupy, Bertrand Capmartin de (1756). *Réflexions d'un avocat sur les remonstrances du Parlement, du 27 novembre 1755, au sujet du Grand Conseil* (London).

Claeys, Gregory, ed. (1994a). *Utopias of the British Enlightenment* (Cambridge: CTHPT).

Claeys, Gregory, ed. (1995). *Political Writings of the 1790s*, 8 vols. (London: P & C).

Claeys, Gregory, ed. (1997). *Modern British Utopias*, 1700—1850, 8 vols. (London: P & C).

Cloots, Anacharsis (1980). *Oeuvres*, 7 vols. (Munich).

Cobbett, William (1820). *A Grammar of the English Language* (London).

Cocceji, Heinrich von (1719). *Prodromus juris gentium* (Frankfurt).

Cocceji, Heinrich von (1744—1752). *Grotius illustratus, seu commentarii ad Hugonis Grotii De jure belli et pacis*, 4 vols. (Bratislava).

Cocceji, Samuel von (1748). *Introductio ad Henrici L. B. de Cocceji... Grotium Illustratum* (Halle).

Cocks, Sir Richard (1996). *The Parliamentary Diary of Sir Richard Cocks*, 1698—1702, ed. D. W Hayton (Oxford).

Coler [Colerus], Johannes (1604). *Calendarium perpetuum, et Libri oeconomici* (Wittenberg).

Collins, Anthony (1713). *A Discourse of Free-thinking* (London). Facs. repr. New York, 1976.

Condillac, Etienne Bonnot de (1746). *Essai sur l'origine des connoissances humaines* (Amsterdam).

Condillac, Etienne Bonnot de (1749). *Traité des systèmes* (The Hague).

Condillac, Etienne Bonnot de (1754). *Traité des sensations*, 2 vols. (Paris).

Condillac, Etienne Bonnot de (1775). *Cours d' études pour l' instruction du Prince de Parme* (Parma).

Condillac, Etienne Bonnot de (1776). *Le Commerce et le gouvernement considérés relativement l' un à l' autre* (Amsterdam).

Condillac, Etienne Bonnot de (1947—1949). *Oeuvres philosophiques*, ed. G. le Roy, 3 vols. (Paris).

Condillac, Etienne Bonnot de (1971). *Essay on the Origin of Human Knowledge*, trans. T Nugent (Gainsville, FL).

Condillac, Etienne Bonnot de (1973). *Essai su l' origine des connoissances humaines*, ed. J. Derrida (Auvers-sur-Oise).

Condillac, Etienne Bonnot de (1982). *Philosophical Writings*, trans. F. Philip (Hillsdale, NJ).

Condillac, Etienne Bonnot de (1997). *Commerce and Government Considered in their Mutual Relationship*, ed. S. Eltis and W. Eltis (Cheltenham).

Condillac, Etienne Bonnot de (2001). *Essay on the Origin of Human Knowledge*, ed. H. Aarsleff (Cambridge).

Condorcet, Jean Antoine, marquis de (1786). *Influence de laRévolution de l' Amerique sur l' Europe* (Amsterdam).

Condorcet, Jean Antoine, marquis de (1792). *Rapport et projet de décret sur l' organisation générale de l' instruction publique* (Paris).

Condorcet, Jean Antoine, marquis de (1795). *Esquisse d' un tableau historique des progrès de l' esprit humain* (Paris).

Condorcet, Jean Antoine, marquis de (1847—1849). *Oeuvres*, ed. A. Condorcet-O'Connor and M. F. Arago, 12 vols. (Paris). Repr. 1968.

Condorcet, Jean Antoine, marquis de (1955). *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, trans. J. Barraclough, ed. S. Hampshire (London).

Condorcet, Jean Antoine, marquis de (1976). *Selected Writings*, ed. K. M. Baker (Indianapolis: H).

Condorcet, Jean Antoine, marquis de (1988). *Esquisse d' un tableau historique des progrès de l' esprit humain*, ed. A. Pons (Paris).

Condorcet, Jean Antoine, marquis de (1999). *Selected Writings* (Indianapolis: H).

Conrad, Hermann, ed. (1964). *Recht und Verfassung des Reichs in der Zeit Maria Theresias: Die Vorträge zum Unterricht des Erzherzogs Joseph im Natur- und Völkerrecht sowie im Deutschen Staats- und Lehnsrecht* (Cologne).

Cook, John (1794). *Monarchy no Creature of God' s Making*, preface by Daniel Eaton (London) 1st publ. 1651.

Costa, Uriel da (1993). *Examination of Pharasaic Traditions*, ed. H. P. Saloman (Leiden).

Court de Gébelin (1773—1782). *Monde primitif, analysé et comparé avec le monde mode-*

rne, 9 vols (Paris).

Coxe, Tench (1787). *An Enquiry into the Principles on which a Commercial System for the United States of America should be Founded* (Philadelphia).

Coxe, Tench (1788). *An Examination of the Constitution for the United States of America* (Philadelphia).

Coxe, Tench (1792). *Reflexions on the State of the Union* (Philadelphia).

Crèvecoeur, J. Hector St John de (1981). *Letters from an American Farmer*, ed. A. E. Stone (London: P). 1st publ. 1782.

Cudworth, Ralph (1678). *The True Intellectual System of the Universe* (London). Repr. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964.

Cumberland, Richard (1672). *De legibus naturae* (London).

Cumberland, Richard (2005). *A Treatise of the Laws of Nature*, ed. J. Parkin (Indianapolis: LF). 1st publ. 1727, translating the Latin 1st edn of 1672.

Custodi, Pietro, ed. (1803—1816). *Scrittori classici italiani di economia politica*, 50 vols. (Milan).

Dalberg, Karl Theodor von (1787). *The Connection between Moral and Political Philosophy* (London).

Dalrymple, John (1757). *An Essay towards a General History of Feudal Property in Great Britain* (London).

Daries, Joachim Georg (1740). *Institutiones jurisprudentiae universalis* (Jena).

Daries, Joachim Georg (1762—1763). *Discours über sein Natur- und Völkerrecht*, 3 vols. (Jena).

Davenant, Charles (1699). *An Essay upon the Probable Methods of Making a People Gainers in the Ballance of Trade* (London).

Davenant, Charles (1701a). *Essays upon the Balance of Power; the Right of Making War, Peace, and Alliances; Universal Monarchy* (London).

Davenant, Charles (1701b). *The True Picture of a Modern Whig* (London).

Davis, Michael T. *et al.*, eds. (2002). *London Corresponding Society*, 1792—1799, 6 vols. (London: P & C).

Defoe, Daniel (1698). *An Argument Shewing that a Standing Army, with Consent of Parliament, is not Inconsistent with a Free Government* (London).

Defoe, Daniel (1701a). *The True-Born Englishman* (London).

Defoe, Daniel (1701b). *Mr S-r. The Enclosed Memorial... on the Behalf of Many Thousands of the Good People of England* (London). I.e. '*Legion's Memorial*'.

Defoe, Daniel (1701c). *The Original Power of the Collective Body of the People of England* (London) Repr. in Goldie 1999, i.

Defoe, Daniel (1965). *Selected Writings of Daniel Defoe*, ed. J. T. Boulton (London).

Defoe, Daniel (1997). *The True-Born Englishman and Other Writings*, ed. P. N. Furbank and W. R. Owens (London: P).

Defoe, Daniel (2000). *Political and Economic Writings*, ed. W. R. Owens and P. N. Fur-

bank, 8 vols. (London: P & C).

Defoe, Daniel (2001). *Robinson Crusoe*, ed. J. Richetti (London: P). 1st publ. 1719.

Defoe, Daniel (2003—). *Defoe's Review*, 1704—1713, ed. J. McVeagh, 18 vols. (London: P & C).

Delolme, Jean Louis (1771). *La Constitution d'Angleterre* (Amsterdam). 1st Eng. trans 1775.

Delolme, Jean Louis (1834). *The Constitution of England*, ed. W. H. Hughes (London).

Delolme, Jean Louis (forthcoming). *The Constitution of England*, ed. D. Lieberman (Indianapolis: LF).

Denne, Samuel (1771). *A Letter to Sir Robert Ladbroke... with An Attempt to Shew the Good Effects which may Reasonably be Expected from the Confinement of Criminals in Separate Apartments* (London).

Desaguliers, John (1728). *The Newtonian System of the World the Best Model of Government* (London).

Deschamps, Jean (1743—1747). *Cours abrégé de la philosophie Wolfienne*, 3 vols. (Amsterdam and Leipzig). In Wolff 1962—, iii.

Deschamps, Léger Marie (1993). *Oeuvres philosophiques*, ed. B. Delhaume, 2 vols. (Paris).

Desmoulins, Camille (1987). *Le Vieux Cordelier*, ed. P. Pachet (Paris). 1st publ. 1793.

Destutt de Tracy, Antoine Louis Claude, Comte (1801—1815). *Eléments d'idéologie* (Paris).

Destutt de Tracy, Antoine Louis Claude, Comte (1819). *Commentaire sur 'L'Esprit des lois' de Montesquieu*, 2nd edn (Paris). 1st publ. 1811.

Destutt de Tracy, Antoine Louis Claude, Comte (1969). *A Commentary and Review of Montesquieu's Spirit of Laws*, trans. W. Duane (New York).

Destutt de Tracy, Antoine Louis Claude, Comte (1970). *A Treatise on Political Economy*, trans T. Jefferson (New York). Trans. 1st publ. 1817.

Devonshire, William Cavendish, 2nd duke of (1709). *The Charms of Liberty: A Poem* (London).

Dickinson, John (1774). *An Essay on the Constitutional Power of Great Britain over the Colonies in America* (Philadelphia).

Dickinson, John (1801). *Political Writings of John Dickinson*, 2 vols. (Wilmington).

Dickinson, John (1895). *The Writings of John Dickinson*, ed. P. L. Ford (Philadelphia).

Dickinson, John, and Lee, Richard Henry (1999). *Empire and Nation: Letters from a Farmer in Pennsylvania (John Dickinson) and Letters from the Federal Farmer (Richard Henry Lee)*, ed F. McDonald, 2nd edn (Indianapolis: LF).

Diderot, Denis (1755). 'Encyclopédie', in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des metiers*, v (Paris), pp. 635—649.

Diderot, Denis (1875—1877). *Oeuvres complètes*, ed. J. Assézat and M. Tourneux (Paris).

Diderot, Denis (1877—1882). *See* Grimm 1877—1882.

Diderot, Denis (1955). *Supplément au voyage de Bougainville*, ed. H. Dieckmann (Geneva) Written 1772, 1st publ. 1796.

Diderot, Denis (1963a). *Lettre sur les aveugles*, ed. R. Niklaus (Geneva). 1st publ. 1749.

Diderot, Denis (1963b), *Oeuvres politiques*, ed. P. Vernière (Paris).

Diderot, Denis (1966). *Mémoires pour Catherine II*, ed. P. Vernière (Paris).

Diderot, Denis (1967). *Oeuvres philosophiques*, ed. P. Vernière (Paris).

Diderot, Denis (1969—1973). *Oeuvres complètes*, ed. R. Lewinter, 15 vols. (Paris).

Diderot, Denis (1976). *Rameau's Nephew and D'Alembert's Dream*, trans. L. Tancock (London: P).

Diderot, Denis (1992). *Political Writings*, ed. J. H. Mason and R. Wokler (Cambridge: CTHPT).

Diderot, Denis (1999). *Jacques the Fatalist and his Master*, ed. D. Coward (Oxford). 1st publ. 1796.

Diderot, Denis (2001). *Rameau's Nephew and Other Works*, ed. J. Barzun and R. H. Bowen (Indianapolis: H).

Diderot, Denis (2004). *Contes et romans*, ed. M. Delon *et al*. (Paris).

Diderot, Denis, and d'Alembert, Jean, eds. (1751—1780). *L'Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 35 vols. (Paris).

Diderot, Denis, and d'Alembert, Jean, eds. (1954). *The Encyclopédie of Diderot and d'Alembert: Selected Articles*, ed. J. Lough (Cambridge).

Diderot, Denis, and d'Alembert, Jean, eds. (1984). *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers: textes choisis*, ed. A. Soboul and P. Goujard (Paris).

Dieckmann, Herbert, ed. (1948). *Le Philosophe: Texts and Interpretation* (St Louis, MO).

Dithmar, Justus Christoph (1731). *Einleitung in die Oeconomische-, Policey- und Cameralwissenschaften* (Frankfurt a. O.).

Dobbs, Francis (1774). *The Patriot King, or Irish Chief: A Tragedy* (London).

Dobbs, Francis (1781). *Thoughts on Volunteers* (Dublin).

Dobbs, Francis (1782). *A History of Irish Affairs from... 1779 to... 1782* (Dublin).

Dodwell, Henry (1692). *A Vindication of the Deprived Bishops* (London).

Drennan, William (1784). *Letters of Orellana, an Irish Helot* (Dublin).

Dubos, Jean Baptiste (1703). *Les Intérêts de l'Angleterre mal-entendus dans la guerre présente* (Amsterdam).

Dubos, Jean Baptiste (1734). *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules* (Amsterdam).

Du Châtelet, Gabrielle Emilie, marquise (1740). *Institutions de physique* (Paris).

Du Châtelet, Gabrielle Emilie, marquise (1746). *Discours sur le bonheur* (Paris).

Du Châtelet, Gabrielle Emilie, marquise (1947). 'Unpublished Papers of Madame du Châtelet', in *Studies on Voltaire*, ed. I. O. Wade (Princeton).

Dumarsais, César Chesneau (1988). *Des tropes ou des différents sens, figures et vingt autres articles de l'Encyclopédie, suivis de l'Abrégé des tropes de l'Abbé Ducros*, ed. F.

Douay-Soublin (Paris).

Dupont de Nemours, Pierre Samuel (1767—1768). *Physiocratie, ou Constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain*, 2 vols. (Leiden and Paris).

Dupont de Nemours, Pierre Samuel (1979). *Oeuvres politiques et économiques*, ed. E. Fox-Genovese, 10 vols. (Nendeln).

Dutot, —(1739). *Political Reflections upon the Finances and Commerce of France* (London).

Earbery, Matthias (1716). *Elements of Policy, Civil and Ecclesiastical, in a Mathematical Method* (London).

Eaton, Daniel Isaac (1793—1795). *Hog's Wash, or, a Salmagundy for Swine* (London). Later title: *Hog's Wash, or Politics for the People*.

Eden, Frederick Morton (1797). *The State of the Poor, Or an History of the Labouring Classes of England*, 3 vols. (London). Repr. 1994.

Eden, William (1771). *Principles of Penal Law* (London).

Eilschov, Friederich Christian (1747). *Philosophiske Skrifter* (Copenhagen).

Eilschov, Friederich Christian (1748). *Philosophiske Breve* (Copenhagen).

Elliot, Jonathan, ed. (1854). *The Debates in the Several State Conventions, on the Adoption of the Federal Constitution*, 3 vols. (Washington).

Erb, Peter C., ed. (1983). *Pietists: Selected Writings* (New York).

Espen, Zeghert Bernhard van (1700). *Jus ecclesiasticum universum hodiernae disciplinae, praesertim Belgii, Galliae, Germaniae, et vicinarum provinciarum accommodatum*, 2 vols. (Brussels and Louvain).

Evelyn, John (1669). *The History of the Three Late Famous Impostors* (London).

Febronius, Justinus. *See* Hontheim.

Feder, Johann Georg Heinrich (1770). *Lehrbuch der praktischen Philosophie* (Göttingen).

Fénelon, François de Salignac de la Mothe (1712). *Dialogues des morts, composés pour l'éducation d'un prince* (Paris).

Fénelon, François de Salignac de la Mothe (1713). *A Demonstration of the Existence, Wisdom, and Omnipotence of God* (London).

Fénelon, François de Salignac de la Mothe (1720). 'Sentiments on the Balance of Europe', in *Two Essays on the Balance of Europe* (London).

Fénelon, François de Salignac de la Mothe (1725). *Les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse* (Rotterdam). 1st publ. 1699.

Fénelon, François de Salignac de la Mothe (1746). *Letters to the Duke of Burgundy* (Glasgow).

Fénelon, François de Salignac de la Mothe (1747a). *Examen de conscience pour un roi. Ecrit pour l'usage de Mons. Le duc de Bourgogne, puis dauphin de France* (London). 1st publ. 1734.

Fénelon, François de Salignac de la Mothe (1747b). *The Tales and Fables of the Late Archbishop and Duke of Cambray, Author of Telemachus*, trans. N. Gifford (London). 1st

publ. 1738.

Fénelon, François de Salignac de la Mothe (1810). *Dialogues des morts anciens et modernes, avec quelques fables, composés pour l'éducation d'un prince* (Paris). 1st publ. 1692.

Fénelon, François de Salignac de la Mothe (1964). *Letters*, ed. J. McEwen and T. Merton (London).

Fénelon, François de Salignac de la Mothe (1972—2000). *Correspondance*, ed. J. Orcibal *et al.*, 17 vols. (Geneva).

Fénelon, François de Salignac de la Mothe (1983—1997). *Oeuvres*, ed. J. Le Brun, 2 vols. (Paris).

Fénelon, François de Salignac de la Mothe (1990). *Démonstration de l'existence de Dieu*, ed J. L. Dumas (Paris). 1st publ. 1712.

Fénelon, François de Salignac de la Mothe (1994). *Telemachus*, ed. P. Riley (Cambridge: CTHPT). 1st publ. 1699.

Ferguson, Adam (1783). *The History of the Progress and Termination of the Roman Republic* (London).

Ferguson, Adam (1792). *Principles of Moral and Political Science*, 2 vols. (Edinburgh).

Ferguson, Adam (1966). *An Essay on the History of Civil Society*, ed. D. Forbes (Edinburgh) 1st publ. 1767 Primary sources Ferguson, Adam (1995a). *Correspondence*, ed. V. Merolle and J. B. Fagg, 2 vols. (London: P & C).

Ferguson, Adam (1995b). *An Essay on the History of Civil Society*, ed. F. Oz-Salzberger (Cambridge: CTHPT).

Feuerbach, Paul Johann Anselm (1796). *Kritik des natürlichen Rechts als Propädeutik zu einer Wissenschaft der natürlichen Rechte* (Altona). Repr. Darmstadt, 1963.

Feuerbach, Paul Johann Anselm (1797). *Anti-Hobbes, oder über die Grenzen der höchsten Gewalt und das Zwangsrecht der Bürger gegen den Oberherrn* (Gießen). Repr. Darmstadt, 1967.

Fichte, Johann Gottlieb (1793a). *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens* (Heliopolis [Danzig]).

Fichte, Johann Gottlieb (1793b). *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französiche Revolution* (n.p.).

Fichte, Johann Gottlieb (1796). *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (Jena and Leipzig). Repr. in Fichte 1845—1846, iii, pp. 1—385.

Fichte, Johann Gottlieb (1798). *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (Jena and Leipzig). Repr. in Fichte 1845—1846, iv, pp. 1—365.

Fichte, Johann Gottlieb (1800). *Der geschlossene Handelstaat* (Tübingen).

Fichte, Johann Gottlieb (1807—1808). *Reden an die deutsche Nation* (Berlin and Leipzig).

Fichte, Johann Gottlieb (1845—1846). *Sämmtliche Werke*, ed. J. H. Fichte, 8 vols. (Berlin).

Fichte, Johann Gottlieb (1847). *The Characteristics of the Present Age*, trans. W. Smith (London) 1st publ. 1806.

Fichte, Johann Gottlieb (1962—). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Stuttgart).

Fichte, Johann Gottlieb (1968). *Addresses to the German Nation*, ed. G. A. Kelly (New York) 1st publ. 1808.

Fichte, Johann Gottlieb (1978). *Reden an die deutsche Nation* (Hamburg).

Fichte, Johann Gottlieb (1987). *The Vocation of Man*, ed. P. Preuss (Indianapolis: H).

Fichte, Johann Gottlieb (1994). *Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings*, 1797—1800, ed. D. Breazeale (Indianapolis: H).

Fichte, Johann Gottlieb (2000). *Foundations of Natural Right*, trans. M. Baur, ed. F. Neuhouser (Cambridge: CTHPT). 1st publ. 1796.

Filangieri, Gaetano (1774). *Reflessione politiche sull' ultima legge sovrana che riguarda l' amministrazione della giustizia* (Naples).

Filangieri, Gaetano (1780—1785). *La scienza della legislazione*, 4 vols. (Naples).

Filangieri, Gaetano (1982). *Riflessioni politiche* (Naples).

Filangieri, Gaetano (1984). *Scienza della legislazione*, ed. V. Frosini (Naples).

Filleau, Jean (1654). *Relation juridique de ce qui s' est passé à Poitiers touchant la nouvelle doctrine des jansénistes* (Poitiers).

Filmer, Robert (1991). *Patriarcha and Other Writings*, ed. J. P. Sommerville (Cambridge: CTHPT).

Finetti, Germano Federigo (1764). *De principiis juris naturae et gentium*, 2 vols. (Venice). publ under his brother's name, Joannis Francisci Finetti.

Fischer, Christoph (1690). *Fleissiges Herren-Auge, oder wohl-, ab-, und angeführter Haus-Halter* (Frankfurt).

Fitzhugh, George (1854). *Sociology for the South, Or the Failure of Free Society* (Richmond, VA). Extract in Goldie 1999, vi.

Fletcher, Andrew (1698). *A Discourse of Government with Relation to Militias* (Edinburgh).

Fletcher, Andrew (1703). *An Account of a Conversation concerning a Right Regulation of Governments for the Common Good of Mankind* (London).

Fletcher, Andrew (1732). *Political Works* (London).

Fletcher, Andrew (1997). *Political Works*, ed. J. Robertson (Cambridge: CTHPT).

Fleury, Claude (1681). *The Manners of the Israelites* (London).

Fontenelle, Bernard de (1686). *Histoire des oracles* (Paris).

Forbonnais, François Véron de (1754). *Elémens du commerce* (Leiden).

Ford, Paul L., ed. (1888). *Pamphlets on the Constitution of the United States* (Brooklyn, NJ). Repr. New York, 1968.

Fordyce, David (2003). *The Elements of Moral Philosophy*, ed. T. D. Kennedy (Indianapolis: LF). 1st publ. 1754.

Formey, Jean Henri Samuel (1741—1753). *La Belle Wolfienne*, 5 vols. (The Hague).

Formey, Jean Henri Samuel (1755). *Conseils pour former une bibliothèque peu nombreuse*,

mais choisie, 3rd edn (Berlin).
Fownes, Joseph (1773). *An Enquiry into the Principles of Toleration* (Shrewsbury).
Franklin, Benjamin (1733—1758). *Poor Richard's Almanack* (Philadelphia).
Franklin, Benjamin (1779). *Political, Miscellaneous, and Philosophical Pieces* (London).
Franklin, Benjamin (1960—1983). *The Papers of Benjamin Franklin*, ed. L. W. Lebaree and W. B. Willcox *et al.*, 23 vols. (New Haven).
Franklin, Benjamin (1965). *The Political Writings*, ed. R. Ketchum (Indianapolis: H).
Franklin, Benjamin (1985). *Autobiography, and Other Writings*, ed. K. A. Silverman (London: P).
Franklin, Benjamin (1987). *Writings*, ed. J. A. L. Lemay (New York).
Franklin, Benjamin (2004). *The Autobiography and Other Writings on Politics, Economics, and Virtue*, ed. A. Houston (Cambridge: CTHPT).
Frederick the Great (1740). *Anti-Machiavel*. *See* Voltaire and Frederick.
Frederick the Great (1846—1857). *Oeuvres*, ed. J. D. E. Preuss, 31 vols. (Berlin).
Frederick the Great (1913). *Werke*, ed. G. B. Volz, 10 vols. (Berlin).
Frederick the Great (1920). *Die politischen Testamente*, ed. G. B. Volz (Berlin).
Frederick the Great (1960). *Die 'Rêveries Politiques' in Friedrichs des Grossen Politischen Testament von 1752*, ed. E. Bosbach (Cologne).
Frederick the Great (1980). *Philosophische und Staatswissenschaftliche Schriften* (Munich).
Frederick the Great (1981). *Anti-Machiavel*. See Voltaire and Frederick.
Frederick the Great (1985a). *Friedrich II, König von Preußen, und die deutsche Literatur des 18 Jahrhunderts: Texte und Dokumente*, ed. H. Steinmetz (Stuttgart).
Frederick the Great (1985b). *Oeuvres philosophiques* (Paris).
Fredersdorff, Leopold Friedrich (1790). *System des Rechts der Natur auf bürgerliche Gesellschaften, Gesetzgebung und das Völkerrecht angewandt* (Braunschweig).
Furneaux, Philip (1770). *Letters to the Honourable Mr. Justice Blackstone concerning his Exposition of the Act of Toleration* (London).
Furstenau, Johann Hermann (1736). *Gründliche Anleitung zu der Haushaltungs-Kunst* (Lemgo).
Galanti, Giuseppe Maria (1779). *Con un discorso intorno alla costituzione delle società ed al governo politico* (Naples).
Galiani, Ferdinando (1751). *Della moneta* (Naples).
Galiani, Ferdinando (1770). *Dialogues sur le commerce des blés* (London).
Galiani, Ferdinando (1975). *Opere*, ed. F. Dinz and L. Guerci (Milan).
Galiani, Ferdinando (1977). *On Money*, ed. P. R. Toscano (Chicago). 1st publ. 1751.
Garat, Dominique Joseph (1784). In *Le Mercure de France*, 6 Mar. 1784, pp. 22—23.
Garat, Dominique Joseph (1791). *Membre de l'Assemblée Constituante à Monsieur Condorcet, membre de l'Assemblée Nationale, Seconde Législature* (Paris).
Garve, Christian (1788). *Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik* (Breslau).

Gasser, Simon Peter (1728). *Programma publicum* (Halle) Primary sources Gasser, Simon Peter (1729). *Einleitung zu den Oeconomischen Politischen und Cameral- Wissenschaften* (Halle).

Gay, John (1731). 'Preliminary Dissertation', in William King, *An Essay on the Origin of Evil* (London).

Gay, John (1986). *The Beggar's Opera*, ed. B. Loughrey and T. O. Treadwell (London: P). 1st publ. 1728.

Genovesi, Antonio (1765). *Delle lezione di commercio o sia d'economia civile* (Milan).

Genovesi, Antonio (1984). *Scritti economici*, ed. M. L. Perna, 2 vols. (Naples).

Gerrald, Joseph (1793). *A Convention the Only Means of Saving us from Ruin* (London).

Gerson, Jean (1706). *Opera omnia*, ed. Louis Ellies du Pin, 5 vols. (Antwerp).

Giannone, Pietro (1723). *Dell' istoria civile del regno di Napoli* (Naples).

Giannone, Pietro (1729—1731). *The Civil History of the Kingdom of Naples*, 2 vols. (London).

Giannone, Pietro (1968). *Opere*, ed. S. Bertelli and G. Ricuperati (Milan).

Gibbon, Edward (1814). *The Miscellaneous Works*, ed. Lord Sheffield, 3 vols. (London).

Gibbon, Edward (1909—1914). *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. J. B Bury, 6 vols. (London). 1st publ. 1776—1788.

Gibbon, Edward (1970). *An Essay on the Study of Literature* (New York). 1st publ. 1761.

Gibbon, Edward (1994). *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. D. Womersley, 3 vols. (London: P). Abridged edn in 1 vol., 2003.

Godwin, William (1793). *An Enquiry concerning Political Justice*, 2 vols. (London).

Godwin, William (1796). *Considerations on Lord Grenville's and Mr. Pitt's Bills concerning Treasonable and Seditious Practices and Unlawful Assembly* (London).

Godwin, William (1976). *Enquiry concerning Political Justice*, ed. I. Kramnick (London: P).

Godwin, William (1993). *Political and Philosophical Writings*, ed. M. Philp, 7 vols. (London: P & C).

Godwin, William (2002). *History of the Commonwealth of England*, ed. J. Morrow (Bristol: T).

Godwin, William, and Wollstonecraft, Mary (1987). *A Short Residence in Sweden, Norway, and Denmark, and Memoirs of the Author of the Rights of Woman*, ed. R. Holmes (London: P).

Goldie, Mark, ed. (1999). *The Reception of Locke's Politics*, 6 vols. (London: P & C).

Gorani, Giuseppe (1770). *Il vero dispotismo*, 2 vols. ('London' [Geneva]).

Gorani, Giuseppe (1790). *Recherches sur la science du gouvernement*, 2 vols. (Lausanne).

Gorani, Giuseppe (1793). *Lettres sur la Révolution française* (Paris).

Gorani, Giuseppe (1794). *Mémoires secrets et critiques des cours, des gouvernemens, et des moeurs des principaux états d'Italie*, 3 vols. (Paris).

Gordon, Thomas. *See* Trenchard.

Gouges, Olympe de (1986). *Oeuvres*, ed. B. Groult (Paris).

Gouges, Olympe de (1993). *Oeuvres*, ed. F. M. Castan (Montauban).

Grattan, Henry (1772). *Baratariana* (Dublin).

Grégoire, Henri (1789). *Essai sur la régéneration physique, morale et politique des Juifs* (Metz).

Grégoire, Henri (1791). *Essay on the Physical, Moral, and Political Reformation of the Jews* (London).

Grégoire, Henri (1793). *Discours sur la liberté des cultes* (Paris).

Grégoire, Henri (1977). *Oeuvres*, ed. A. Soboul, 14 vols. (Nendeln).

Grégoire, Henri (1988). *Essai sur la régéneration physique, morale et politique des Juifs*, ed. R Badinter (Paris). 1st publ. 1789.

Grégoire, Henri (1996). *On the Cultural Achievements of Negroes*, ed. J. F. Brière and T. Cassirer (Amherst, MA). 1st publ. 1808.

Grimaldi, Francesco Antonio (1779). *Riflessioni sopra l' ineguaglianza tra gli uomini*, 3 vols (Naples).

Grimm, Friedrich Melchior (1877—1882). *Correspondance littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal, Meister, etc.*, ed. M. Tourneux, 16 vols. (Paris). 1st publ. 1813.

Grotius, Hugo (1724). *Du droit de la guerre et de la paix*, trans. Jean Barbeyrac (Amsterdam) 1st publ. 1625.

Gundling, Nicolaus Hieronymus (1715). *Jurisprudentia naturalis* (Halle).

Gundling, Nicolaus Hieronymus (1734). *Discours über das Natur- und Völkerrecht* (Frankfurt).

Hale, Matthew (1971). *The History of the Common Law of England*, ed. C. M. Gray (Chicago) 1st publ. 1713.

Hamann, Johann G. (1821—1843). *Schriften*, 8 vols. (Berlin).

Hamilton, Alexander, Madison, James, and Jay, John (1981). *The Federalist Papers*, ed. R. P. Fairfield (Baltimore, MD). 1st publ. 1787—1788.

Hamilton, Alexander, Madison, James, and Jay, John (1987). *The Federalist Papers*, ed. I Kramnick (London: P).

Hamilton, Alexander, Madison, James, and Jay, John (2001). *The Federalist*, ed. G. W. Carey and J. McClellan, 2nd edn (Indianapolis: LF).

Hamilton, Alexander, Madison, James, and Jay, John (2003). *The Federalist, with The Letters of Brutus*, ed. T. Ball (Cambridge: CTHPT).

Hamilton, Alexander, Madison, James, and Jay, John (2004). *The Federalist*, ed. J. R. Pole (Indianapolis: H).

Hanway, Jonas (1775). *The Defects of Police, the Cause of Immorality* (London).

Hanway, Jonas (1776). *Solitude in Imprisonment, with Profitable Labour and a Spare Diet, the Most Humane and Effectual Means of Bringing Malefactors... to their Right Sense*

and Condition (London).

Hanway, Jonas (1781). *Distributive Justice and Mercy: Shewing that a Temporary Real Solitary Imprisonment of Convicts, Supported by Religious Instruction, and Well-Regulated Labour, is Essential to their Well-Being, and the Safety, Honour, and Reputation of the People* (London).

Harrington, James (1700). *The Oceana of James Harrington and his Other Works*, ed. John Toland (London). *Oceana* 1st publ. 1656.

Hay, William (1728). *An Essay on Civil Government: Treating Summarily of its Necessity, Original, Dissolution, Forms, and Properties* (London).

Hays, Mary (1793). *Letters and Essays, Moral and Miscellaneous* (London). Repr. 1974.

Hays, Mary (1798). *Appeal to the Men of Great Britain in Behalf of Women* (London). Repr 1974.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1896). *Lectures on the History of Philosophy*, iii, trans. E. S. Haldane and F. H. Simson (London).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1942). *The Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox (Oxford) 1st publ. 1821.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1991). *Elements of the Philosophy of Right*, ed. A. W. Wood, trans. H. B. Nisbet (Cambridge: CTHPT).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1999). *Political Writings*, ed. L. Dickey, trans. H. B. Nisbet (Cambridge: CTHPT).

Heineccius, Johann Gottlieb (1737). *Elementa juris naturae et gentium* (Halle). German trans P. Mortzfeld, ed. C. Bergfeld, *Grundlagen des Natur- und Völkerrechts*, Frankfurt, 1994.

Heineccius, Johann Gottlieb (1741). *A Methodical System of Universal Law: Or, the Laws of Nature and Nations Deduced from Certain Principles and Applied to Proper Cases*, trans George Turnbull, 2 vols. (London).

Heineccius, Johann Gottlieb (1744). *Praelectiones academicae in Hugonis Grotii de jure belli et pacis* (Berlin).

Heineccius, Johann Gottlieb (1748). *Praelectiones academicae in S. Pufendorfii de officio hominis et civis* (Berlin).

Heineccius, Johann Gottlieb (2006). *A Methodical System of Universal Law*, ed. P. Schröder (Indianapolis: LF).

Helvétius, Claude Adrien (1758). *De l'esprit*, 2 vols. (Paris).

Helvétius, Claude Adrien (1772). *De l'homme, de ses facultés intellectuelles, et de son éducation* ('London' [The Hague]).

Helvétius, Claude Adrien (1967—1969). *Oeuvres* (Hildesheim).

Helvétius, Claude Adrien (1981). *Correspondance*, ed. D. W. Smith *et al.*, 5 vols. (Toronto).

Herder, Johann Gottfried (1774). *Auch eine Philosophie der Geschichte* (n.p.).

Herder, Johann Gottfried (1784—1791). *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Men-*

schheit (Riga and Leipzig).

Herder, Johann Gottfried (1877—1913). *SämmtlicheWerke*, ed. B. L. Suphan, 33 vols. (Berlin).

Herder, Johann Gottfried (1969). *J. G. Herder on Social and Political Culture*, trans. and ed F. M. Bernard (Cambridge).

Herder, Johann Gottfried (1984—2002). *Werke*, vols. i—iii, ed. W. Pross (Munich).

Herder, Johann Gottfried (2004). *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*, ed. I. D. Evrigenis and D. Pellerin (Indianapolis: H).

Hering, Christoph (1680). *Oeconomischer Wegweiser* (Jena).

Herrenschwand, Jean (1786). *De l'économie politique moderne: Discours fondamental sur la population* (London).

Hervás y Panduro, Lorenzo (1789—1790). *Historia de la vida del hombre*, 7 vols. (Madrid).

Hervey, John, Lord (1734). *Ancient and Modern Liberty Stated and Compar'd* (London).

Heydenreich, Karl Heinrich (1793—1796). *Originalideen über die kritische Philosophie*, 3 vols (Leipzig). Vols. ii and iii entitled *Originalideen über die interessantesten Gegenstände der Philosophie*.

Heydenreich, Karl Heinrich (1794—1795). *System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien*, 2 vols (Leipzig).

Heydenreich, Karl Heinrich (1795). *Grundsätze des natürlichen Staatsrecht und seiner Anwendung*, 2 vols. (Leipzig).

Hickes, George (1716). *The Constitution of the Catholick Church* (London).

Hinske, N., and Albrecht, M., eds. (1977). *Was ist Aufklärung?: Beiträge aus der Berlinische Monaatschrift* (Darmstadt).

Hippel, Theodor Gottlieb (1979). *On Improving the Status of Women*, ed. T. F. Sellner (Detroit) 1st publ. 1793.

Hippel, Theodor Gottlieb (1994). *On Marriage*, ed. T. F. Sellner (Detroit). 1st publ. 1774.

Hoadly, Benjamin (1710). *The Original and Institution of Civil Government* (London).

Hoadly, Benjamin (1717). *The Nature of the Kingdom, or Church of Christ* (London). Repr. in Goldie 1999, v.

Hobbes, Thomas (1949). *De cive*, ed. S. P. Lamprecht (New York). 1st publ. 1642.

Hobbes, Thomas (1957). *Leviathan*, ed. M. Oakeshott (Oxford). 1st publ. 1651.

Hobbes, Thomas (1991). *Leviathan*, ed. R. Tuck (Cambridge: CTHPT). 2nd edn 1996.

Hobbes, Thomas (1998). *On the Citizen*, ed. R. Tuck and M. Silverthorne (Cambridge: CTHPT).

Hoffman, Leopold (1792). *Wiener Zeitschrift* (Vienna).

Hohberg, Wolfgang Helmhard von (1682). *Georgica curiosa aucta. Das ist: Umständlicher Bericht und klarer Unterricht von dem adelichen Land- und Feld-Leben*, 2 vols. (Nuremberg).

Holbach, Paul Henri, baron d' (1761). *See* Boulanger 1761.

Holbach, Paul Henri, baron d' (1770). *Essai sur les préjugés* ('London' [Amsterdam]).

Holbach, Paul Henri, baron d' (1773). *La Politique naturelle, ou discours sur les vrais principes du gouvernment*, 2 vols. ('London' [Amsterdam]).

Holbach, Paul Henri, baron d' (1820). *Le Système de la nature*, 2 vols. (London). 1st publ. 1770.

Holbach, Paul Henri, baron d' (1998—2001). *Oeuvres philosophiques*, ed. J. P. Jackson, 3 vols (Paris).

Holberg, Ludvig (1716). *Moralske Kierne eller Introduction til Naturens og Folkerettens Kundskab* (Copenhagen).

Home, Henry. *See* Kames.

Hontheim, Johann Nikolaus von (Justinus Febronius) (1765—1774). *De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis*, 4 vols. (n.p.). 1st publ. 1763.

Hooke, Nathaniel (1738—1771). *The Roman History, from the Building of Rome to the Ruin of the Commonwealth*, 4 vols. (London).

Höpfner, Ludwig Julius Friedrich (1795). *Naturrecht des einzelnen Menschen, der Gesellschaften und der Völker* (Gießen). 1st publ. 1790.

Horne, George (1787). 'The Origin of Civil Government', in *Discourses on Several Subjects and Occasions*. Written 1769. Repr. in Goldie 1999, iii.

Hourwitz, Zalkind (1789). *Apologie des Juifs* (Paris).

Howard, John (1777). *The State of the Prisons in England and Wales, with Preliminary Observations, and an Account of some Foreign Prisons* (Warrington).

Howard, John (1789). *An Account of the Principal Lazarettos in Europe* (Warrington).

Howard, John (1792). *The State of the Prisons in England and Wales, with Preliminary Observations, and an Account of some Foreign Prisons and Hospitals*, 4th edn (London).

Huet, Pierre Daniel (1723). *Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain* (Amsterdam).

Hulme, Obadiah. *See* Ramsay 1771.

Humboldt, Wilhelm (1851). *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* (Breslau). Written 1792.

Humboldt, Wilhelm (1969). *The Limits of State Action*, ed. J. W. Burrow (Cambridge).

Hume, David (1739—1740). *A Treatise of Human Nature*, 3 vols. (London).

Hume, David (1741—1742). *Essays, Moral and Political*, 2 vols. (Edinburgh).

Hume, David (1752). *Political Discourses* (Edinburgh).

Hume, David (1754—1762). *The History of England, from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of* 1688, 6 vols. (London).

Hume, David (1757). *The Natural History of Religion*, in *Four Dissertations* (London).

Hume, David (1782). *The History of England*, 8 vols. (London).

Hume, David (1874). *The Philosophical Works*, ed. T. H. Green and T. H. Grose, 4 vols (London).

Hume, David (1882). 'A Dissertation on the Passions', in *Philosophical Works*, iv, ed. T. H. Green and T. H. Grose (London). 1st publ. 1757.

Hume, David (1884). *The History of England*, 6 vols. (London).

Hume, David (1932). *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig, 2 vols. (Oxford).

Hume, David (1951). *Hume: Theory of Politics*, ed. F. Watkins (Edinburgh).

Hume, David (1975). *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, 3rd edn, revised by P. H. Nidditch (Oxford).

Hume, David (1978). *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd edn, revised by P. H. Nidditch (Oxford).

Hume, David (1980). *Dialogues concerning Natural Religion*, ed. R. H. Popkin (Indianapolis: H). 1st publ. 1779.

Hume, David (1983). *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, ed. J. B. Schneewind (Indianapolis: H). 1st publ. 1751.

Hume, David (1983—1985). *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in* 1688, 6 vols. (Indianapolis: LF) Primary sources Hume, David (1985). *A Treatise of Human Nature*, ed. E. C. Mossner (London: P).

Hume, David (1987). *Essays, Moral, Political, and Literary*, ed. E. F. Miller (Indianapolis: LF).

Hume, David (1990). *Dialogues concerning Natural Religion*, ed. M. Bell (London: P). 1st publ. 1779.

Hume, David (1994a). *Political Essays*, ed. K. Haakonssen (Cambridge: CTHPT).

Hume, David (1994b). *Political Writings*, ed. S. D. Warner and D. W. Livingston (Indianapolis: H).

Hume, David (1998). *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, ed. T. L. Beauchamp (Oxford).

Hume, David (2000a). *A Treatise of Human Nature*, ed. D. F. Norton and M. J. Norton (Oxford).

[Hume, David] (2000b). *Early Responses to Hume's Moral, Literary and Political Writings*, ed. J. Fieser, 2 vols. (Bristol: T).

[Hume, David] (2002). *Early Responses to Hume's History of England*, ed. J. Fieser, 2 vols (Bristol: T).

Hunt, Lynn, ed. (1996). *The French Revolution and Human Rights: A Brief Documentary History* (Boston, MA).

Hutcheson, Francis (1725). *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises* (London).

Hutcheson, Francis (1728). *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense* (Dublin).

Hutcheson, Francis (1742). *Philosophiae moralis institutio compendiaria* (Glasgow).

Hutcheson, Francis (1747). *A Short Introduction to Moral Philosophy* (Glasgow). An English trans. of Hutcheson 1742.

Hutcheson, Francis (1755). *A System of Moral Philosophy*, 2 vols. (Glasgow).

Hutcheson, Francis (1969). *Collected Works* (Hildersheim).

Hutcheson, Francis (1993). 'Reflections on the Common Systems of Philosophy', in letters to *The London Journal*, 1724, in Francis Hutcheson, *On Human Nature: Reflections on our Common Systems of Morality; On the Social Nature of Man*, ed. T. Mautner (Cambridge).

Hutcheson, Francis (1997). 'Three Letters to *The Dublin Weekly Journal*', in [Mandeville] 1997b.

Hutcheson, Francis (2002). *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, ed. A. Garrett (Indianapolis: LF).

Hutcheson, Francis (2004). *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, ed W. Leidhold (Indianapolis: LF).

Hutcheson, Francis (2006). *Logic, Metaphysics, Natural Sociability of Mankind*, ed. J. Moore and M. Silverthorne (Indianapolis: LF).

Hutcheson, Francis (forthcoming). *The Correspondence and Occasional Writings*, ed. J. Moore and M. A. Stewart (Indianapolis: LF).

Hutcheson, Francis (forthcoming). *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus*, ed. J. Moore and M. Silverthorne (Indianapolis: LF).

Hutcheson, Francis (forthcoming). *Philosophiae moralis institutio compendiaria, with a Short Introduction to Moral Philosophy*, ed. L. Turco (Indianapolis: LF).

Hutcheson, Francis (forthcoming). *A System of Moral Philosophy*, ed. K. Haakonssen (Indianapolis: LF).

Hutchinson, Thomas (1768). 'A Dialogue between an American and a European Englishman'. Repr. in Goldie 1999, iii.

Hyland, P., Gomez, O., and Greensides, F., eds. (2003). *The Enlightenment: A Sourcebook and Reader* (London).

Hyneman, C. S., and Lutz, D. S. (1983). *American Political Writing during the Founding Era, 1760—1805*, 2 vols. (Indianapolis: LF).

Ickstatt, Johann Adam (1747—1759). *Opuscula juridica varii argumenti*, 2 vols. (Ingolstadt).

Iredell, James (1857—1858). *Life and Correspondence of James Iredell*, ed. G. J. McRee, 2 vols. (New York).

Jay, John. *See* Hamilton.

Jebb, James (1787). *An Address to the Freeholders of Middlesex*, in *Works*, 3 vols. (London), ii. 1st publ. 1779.

Jebb, John (1786). *Thoughts on the Construction and Polity of Prisons, with Hints for their Improvement* (London).

Jefferson, Thomas (1774). *A Summary View of the Rights of British America* (Williams-

burg).

Jefferson, Thomas (1787). *Notes on the State of Virginia* (London).

Jefferson, Thomas (1950—). *Papers*, ed. S. P. Boyd, L. H. Butterfield *et al*. 27 vols. (Princeton).

Jefferson, Thomas (1955). *Notes on the State of Virginia*, ed. W. Peden (Chapel Hill).

Jefferson, Thomas (1970). *The Democratic Republic*, ed. M. Diamond (Chicago).

Jefferson, Thomas (1984). *Writings*, ed. M. D. Peterson (New York).

Jefferson, Thomas (1999). *Political Writings*, ed. J. Appleby and T. Ball (Cambridge: CTHPT).

Jenyns, Soame (1757). *Short but Serious Reasons for a National Militia* (London).

Jenyns, Soame (1765). *The Objections to the Taxation of our American Colonies... Considered* (London).

Jenyns, Soame (1782). *Disquisitions on Several Subjects* (London). Repr. in Goldie 1999, iv.

Jenyns, Soame (1784). *Thoughts on Parliamentary Reform* (London).

Jenyns, Soame (1790). *Works*, 4 vols. (London).

Johnson, Samuel (1774). *The Patriot* (London).

Johnson, Samuel (1775). *Taxation no Tyranny* (London).

Johnson, Samuel (1958—). *The Yale Edition of the Works*, 16 vols. (New Haven).

Johnson, Samuel (2000). *Political Writings*, ed. D. J. Greene (Indianapolis: LF).

Joseph II (1834). 'Briefwechsel Kaiser Josephs II mit Clemens Wenzel, Churfürst von Trier', ed. D. G. Mohnike, *Zeitschrift für die historische Theologie*, 4:263—290.

Joseph II (1895). 'Das Lehrbuch der Metaphysik für Kaiser Joseph II, verfasst von P. Josef Frantz', ed. T. M. Wehofer, *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, ii (Paderborn).

Joseph II (1950). *Die österreichische Zentralverwaltung: Die Zeit Josephs II und Leopolds II: Aktenstücke*, ed. F. Walter. In *Veröffentlichungen der Kommission für neuere Geschichte Ö sterreichs*, 36:123—132. (The 'pastoral letter' of 1783.) Joseph II (1964). *See* Beck 1964.

Joseph II (1980). 'Joseph II's "Rêveries"', ed. D. Beales, *Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs*, 33:97—106.

Jurieu, Pierre (1686—1688). *Lettres pastorales*, 3 vols. (Rotterdam). Eng. edn 1689.

Jurieu, Pierre (1696). *La Religion du latitudinaire, avec l'apologie pout la Sainte Trinité* (Rotterdam).

Justi, Johann Heinrich Gottlob von (1755). *Staatswirthschaft*, 2 vols. (Leipzig).

Justi, Johann Heinrich Gottlob von (1756). *Grundsätze der Policey-Wissenschaft* (Göttingen).

Justi, Johann Heinrich Gottlob von (1759a). *Der Grundriss einer Guten Regierung* (Frankfurt).

Justi, Johann Heinrich Gottlob von (1759b). *Systematischer Grundriss allen oeconomische*

und Cameral-Wissenschaften (Frankfurt).

Justi, Johann Heinrich Gottlob von (1760—1761). *Die Grundfeste zu der Macht und Glückseligkeit der Staaten*, 2 vols. (Leipzig) Primary sources Kames, Henry Home, Lord (1747). *Essays upon Several Subjects concerning British Antiquities* (Edinburgh).

Kames, Henry Home, Lord (1760). *Principles of Equity* (Edinburgh).

Kames, Henry Home, Lord (1774). *Sketches of the History of Man*, 2 vols. (Edinburgh).

Kames, Henry Home, Lord (1779). *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion* (Edinburgh). 1st publ. 1751.

Kames, Henry Home, Lord (1792). *Historical Law Tracts* (Edinburgh). 1st publ. 1758.

Kames, Henry Home, Lord (2005a). *Elements of Criticism*, ed. P. Jones (Indianapolis: LF).

Kames, Henry Home, Lord (2005b). *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*, ed. B. Moran (Indianapolis: LF).

Kames, Henry Home, Lord (forthcoming). *Historical Law Tracts*, ed. B. Moran (Indianapolis: LF).

Kames, Henry Home, Lord (forthcoming). *Principles of Equity*, ed. S. Dickson (Indianapolis: LF).

Kames, Henry Home, Lord (forthcoming). *Sketches of the History of Man*, ed. I. Harris (Indianapolis: LF).

Kant, Immanuel (1784). 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?', (*Berlinische Monatsschrift* 4). In Kant 1900—, viii, pp. 33—42. Trans. in Kant 1996a.

Kant, Immanuel (1785). *Grundlegen zur Metaphysik der Sitten*, Riga. In Kant 1900—, iv, pp. 385—463. Trans. in Kant 1996a.

Kant, Immanuel (1788). *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga. In Kant 1900—, v, pp. 1—163. Trans. in Kant 1996a.

Kant, Immanuel (1793). 'Ü ber den Gemeinspruch: Dasmag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis' (*Berlinische Monatsschrift* 22). In Kant 1900—, viii, pp. 273—313. Trans. in Kant 1996a.

Kant, Immanuel (1795). *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (Königsberg). In Kant 1900—, viii, pp. 341—386. Trans. in Kant 1996a.

Kant, Immanuel (1797a). *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (Königsberg). As Part i of *Die Metaphysik der Sitten*, in Kant 1900—, vi, pp. 203—372. Trans. in Kant 1996a.

Kant, Immanuel (1797b). *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (Königsberg). As Part ii of *Die Metaphysik der Sitten*, in Kant 1900—, vi, pp. 373—493. Trans. in Kant 1996a.

Kant, Immanuel (1798). *Der Streit der Facultäten* (Königsberg). In Kant 1900—, vii, pp. 1—116. Trans. in Kant 1996b.

Kant, Immanuel (1838). *Religion within the Boundary of Pure Reason*, ed. J. W. Semple (Edinburgh) 1st publ. 1793.

Kant, Immanuel (1900—). *Kant's gesammelte Schriften*, ed. Preußische Akademie der Wissenschaften (Berlin).

Kant, Immanuel (1923). *Kritik der reinen Vernunft*, ed. B. Erdmann (Berlin).

Kant, Immanuel (1952). *The Critique of Judgement*, trans. J. C. Meredith (Oxford). 1st publ. 1790.

Kant, Immanuel (1960). *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. T. M. Greene and H. H. Hudson (New York).

Kant, Immanuel (1964). *Metaphysical Principles of Virtue*, trans. J. Ellington (Indianapolis). 1st publ. 1797.

Kant, Immanuel (1965). *The Metaphysical Elements of Justice*, trans. J. Ladd (Indianapolis).

Kant, Immanuel (1978). *Lectures on Philosophical Theology*, trans. A. Wood and G. M. Clark (Ithaca, NY).

Kant, Immanuel (1983). *Perpetual Peace and Other Essays on Politics, History, and Morals*, ed. T. Humphrey (Indianapolis: H).

Kant, Immanuel (1986). *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (*Metaphysik der Sitten*, Part i), ed. B. Ludwig (Hamburg). Trans. in Kant 1996a.

Kant, Immanuel (1990). *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, (*Metaphysik der Sitten*, Part ii), ed. B. Ludwig (Hamburg). Trans. in Kant 1996a.

Kant, Immanuel (1991). *Political Writings*, ed. H. Reiss, trans. H. B. Nisbet (Cambridge: CTHPT). 1st edn, 1970.

Kant, Immanuel (1992). *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis; Zum ewigen Frieden; Ein philosophischer Entwurf*, ed. H. F. Klemme (Hamburg).

Kant, Immanuel (1993). *Grounding for the Metaphysics of Morals*, ed. J. W. Ellington (Indianapolis: H).

Kant, Immanuel (1996a). *Practical Philosophy*, trans. and ed. M. J. Gregor, intro. A. Wood (Cambridge).

Kant, Immanuel (1996b). *Religion and Rational Theology*, trans. and ed. A. Wood and G. di Giovanni (Cambridge).

Kant, Immanuel (1998). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, ed. M. Gregor and C. M. Korsgaard (Cambridge).

Kant, Immanuel (1999). *Metaphysical Elements of Justice*, ed. J. Ladd (Indianapolis: H).

Kant, Immanuel (2000). *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, ed. P. Guyer (Cambridge).

King, William (1691). *The State of the Protestants of Ireland* (London).

Kippis, Andrew (1772). *A Vindication of the Protestant Dissenting Ministers* (London).

Klein, Ernst Ferdinand (1797). *Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaft nebst einer Geschichte derselben* (Halle).

Klein, Ernst Ferdinand (1977). 'Über Denk- und Druckfreiheit', in Hinske and Albrecht

1977. 1st publ. 1784.

Knox, William (1769). *The Controversy between Great Britain and her Colonies Reviewed* (London). Extract in Goldie 1999, iii.

Kreittmayr, W. X. A. von (1770). *Outline of General and of German Public Law* (Munich).

Kurland, P., and Lerner, R. (1987). *The Founders' Constitution*, 5 vols. (Chicago).

Lacratelle, Pierre Louis (1791). *De l'établissement des connoissances humaines et de l'instruction publique dans la constitution française* (Paris).

La Fare, Etienne Joseph de (1730). *Mandement de monseigneur l'évêque duc de Laon, second pair de France, Comte d'Ainsy, etc., sur la soumission due à la constitution Unigenitus, sur la fidélité indispensable des sujets envers leurs souverain, et sur les droits sacrez de l'épiscopat* (Laon).

Lafitau, Joseph François (1723). *Moeurs des sauvages ameriquains comparées aux moeurs des premiers temps* (Paris).

Lafitau, Joseph François (1974—1977). *Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times*, ed. W. M. Fenton and E. L. Moore, 2 vols. (Toronto).

La Mettrie, Julien Offray de (1748). *L'Homme machine* ('London' [Amsterdam]).

La Mettrie, Julien Offroy de (1994). *Man a Machine and Man a Plant*, ed. R. Watson and M. Rybalka (Indianopolis: H).

Lamoine, Georges, ed. (1992). *Charges to the Grand Jury, 1689—1803* (London).

Languet de Gergy, Jean Joseph (1719). *Instruction pastorale de monseigneur J.-Joseph Languet, évêque de Soissons, contenant un troisième avertissement à ceux de son diocèse qui se sont déclarés appellans de la constitution Unigenitus* (Paris).

Languet de Gergy, Jean Joseph (1729). *La Vie de la vénérable mère Marguerite-Marie, religieuse de la Visitation Sainte-Marie du monastère de Paray-le-Monial* (Paris).

Lanjuinais, Joseph (1774). *Le Monarque accompli, ou Prodiges de bonté*, 2 vols. (Lausanne).

Lanjuinais, Joseph (1776). *Eloge historique de Catherine II* (Lausanne).

Laporte, Abbé Joseph de (1764). *L'Esprit des monarques philosophes, Marc-Aurele, Julien, Stanislas et Frederic* (Amsterdam).

Law, John (1720). *The Present State of the French Revenues and Trade, and of the Controversy betwixt the Parliament of Paris and Mr Law* (London).

Law, William (1705). *Theses philosophicae* (Edinburgh).

Law, William (1717—1719). *Three Letters to the Bishop of Bangor* (London).

Law, William (1724). *Remarks upon a Late Book, Entitled, the Fable of the Bees* (London).

Le Clerc, Jean (1987—1997). *Epistolario*, ed. M. Grazia and M. Sina, 4 vols. (Florence).

Le Corgne de Launay, Abbé J. B. J. (1760). *Les Droits de l'épiscopat sur le second ordre, pour toutes les fonctions du ministère ecclésiastique* (Paris).

Lee, Richard Henry (1978). *Letters from the Federal Farmer to the Republican*, ed. W. H. Bennett (Alabama). 1st publ. 1787—1788.

Lee, Richard Henry. *See also* Dickinson and Lee.

Legros, Charles François (1786). *Examen des systèmes de J. J. Rousseau et de M. Court de Gébelin* (Geneva).

Legros, Charles François (1787). *Analyse et examen du système des philosophes économistes* (Geneva).

Legros, Charles François (1788). *Analyse et examen de l'antiquité dévoilée, du despotisme oriental et du Christianisme dévoilé* (Geneva).

Leibniz, Gottfried Wilhelm von (1875—1890). *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, 7 vols. (Berlin). Repr. Hildersheim, 1965.

Leibniz, Gottfried Wilhelm von (1951). *Theodicy*, ed. A. Farrer, trans. E. M. Huggard (London). 1st publ. 1710.

Leibniz, Gottfried Wilhelm von (1969). *Philosophical Papers and Letters*, ed. L. E. Loemker (Dordrecht).

Leibniz, GottfriedWilhelm von (1988). *Political Writings*, ed. P. Riley (Cambridge: CTHPT).

Leibniz, Gottfried Wilhelm von (1996). *New Essays concerning Human Understanding*, ed. P. Remnant and J. Bennett (Cambridge). Written *c*. 1704.

Le Mercier de la Rivière, Pierre Paul (1767). *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (Paris).

Leopold II, Emperor (1867). *Leopold II und Marie Christine. Ihr Briefwechsel* (1781—1792), ed A. Wolf (Vienna). (The manifesto of 2 Mar. 1790 at pp. 84—86.)

Le Paige, Louis Adrien (1753—1754). *Lettres historiques sur les fonctions essentielles du parlement, sur le droit des pairs, et sur les loix fondamentales du royaume* (Amsterdam).

Leslie, Charles (1700). *The Case of the Regale and of the Pontificat* ([Oxford]).

Leslie, Charles (1703). *The New Association of those called Moderate Churchmen with the Modern Whigs and Fanatics*, Part ii, Supplement (London).

Leslie, Charles (1704—1709). *The Rehearsal* (London). Extracts in Goldie 1999, ii.

Leslie, Charles (1711). *The Finishing Stroke: Being a Vindication of the Patriarchal Scheme of Government* (London).

Leslie, Charles (1715). *A Short and Easie Method with the Jews* (London).

Lessing, Gotthold Ephraim (1779). *Nathan der Weise* (Berlin).

Lessing, Gotthold Ephraim (1970—1979). *Werke*, ed. H. G. Göpfert *et al*., 8 vols. (Munich).

Lessing, Gotthold Ephraim (1985). *Werke*, ed. K. Bohnen *et al*., 12 vols. (Frankfurt).

Levi, David (1789). *Letters to Dr Priestley in Answer to his Letters to the Jews* (London).

Lichtenberg, Georg Christoph (1967—1992). *Schriften und Briefe*, ed. W. Promies, 4 vols (Munich).

Limborch, Phillip van (1687). *De veritate religionis Christianae: amica collatio cum erudito Judaeo* (Gouda).

Limborch, Phillip van (1731). *The History of the Inquisition*, trans. S. Chandler, 2 vols (London).

Linguet, Simon Nicolas Henri (1767). *Théorie des lois civiles, ou principes fondamentaux de la société* (London). Repr. Paris, 1984.

Linguet, Simon Nicolas Henri (1771). *La tête leur tourne* (n.p.) Linguet, Simon Nicolas Henri (1774). *Oeuvres*, 6 vols. (London).

Linguet, Simon Nicolas Henri (1777—1792). *Annales politiques, civiles, et littéraires du dix-huitième siècle*, 19 vols. (London). Repr. 1970.

Linguet, Simon Nicolas Henri (1779). *La tête leur tourne* (n.p.).

Linguet, Simon Nicolas Henri (1788). *Réflexions sur la résistance opposée à l'exécution des ordonnances promulgués le 8 mai; suivies de la différence entre la révolution passagère de 1771, et la réforme de 1788, dans l'ordre judiciaire en France* (Brussels).

Linguet, Simon Nicolas Henri (1927). *Memoirs of the Bastille*, trans. J. and S. F. Whithorn (London). 1st publ. 1783.

Locke, John (1692). *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest* (London). Repr. in Locke 1991.

Locke, John (1959). *An Essay concerning Human Understanding*, ed. A. C. Fraser (New York). 1st publ. 1689.

Locke, John (1975). *An Essay concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch (Oxford).

Locke, John (1983). *A Letter concerning Toleration*, ed. J. H. Tully (Indianapolis: H). 1st publ. 1689.

Locke, John (1988). *Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett (Cambridge: CTHPT). 1st publ. 1689 (but bearing date 1690). This edn 1st publ. 1960.

Locke, John (1991). *Locke on Money*, ed. P. H. Kelly, 2 vols. (Oxford).

Locke, John (1993a). *Two Treatises of Government*, ed. M. Goldie (London).

Locke, John (1993b). *Political Writings*, ed. D. Wootton (London: P).

Locke, John (1997). *Political Essays*, ed. M. Goldie (Cambridge: CTHPT).

[Locke, John] (1999). *The Reception of Locke's Politics*, ed. M. Goldie, 6 vols. (London: P & C).

Luca, Ignaz. de (1776). *Leitfaden in die Polizeywissenschaft des Joseph von Sonnenfels* (Vienna).

Lucas, Charles (1748). *To the Free Citizens and Free-holders of Dublin* (Dublin).

Lucas, Charles (1770). *The Rights and Privileges of Parlements Asserted* (Dublin).

Lucretius (1959). *De rerum natura*, 3rd edn by W. H. Rouse (Cambridge, MA).

Ludewig, Johann Peter von (1727). *Die, von Sr. Königlichen Majestät unserm allergnädigstem Könige auf dero Universität Halle* (Halle).

Ludlow, Edmund (1698). *Memoirs*, ed. John Toland, 3 vols. (London).

Maass, Ferdinand, ed. (1951—1961). *Der Josephinismus. Quellen zur seiner Geschichte in Österreich*, 1760—1850, 5 vols. (Vienna).

Mably, Gabriel Bonnot de (1740). *Parallèle des romains et des français par rapport au gouvernement* (Paris).

Mably, Gabriel Bonnot de (1748). *Le droit public de l'Europe* (Amsterdam and Geneva).

Mably, Gabriel Bonnot de (1749). *Observations sur les grecs* (Geneva).

Mably, Gabriel Bonnot de (1763). *Entretiens de Phocion sur la morale et la politique* (Amsterdam).

Mably, Gabriel Bonnot de (1765). *Observations sur l'histoire de France*, 2 vols. (Geneva).

Mably, Gabriel Bonnot de (1768). *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel des sociétés* (The Hague).

Mably, Gabriel Bonnot de (1769). *Phocion's Conversations or the Relation between Morality and Politics* (London).

Mably, Gabriel Bonnot de (1774). *De la législation, ou, principes des loix* (Amsterdam).

Mably, Gabriel Bonnot de (1784). *Observations on the Government and Laws of the United States of America* (Amsterdam) Primary sources Mably, Gabriel Bonnot de (1789). *Des droits et des devoirs du citoyen* (n.p.). Written 1758.

Mably, Gabriel Bonnot de (1794—1795). *Oeuvres*, 15 vols. (Paris). Repr. Aalen, 1977.

Macaulay, Catherine (1763—1783). *The History of England*, 8 vols. (London).

Macaulay, Catherine (1769). *Loose Remarks on... Hobbes's Philosophical Rudiments of Government and Society* (London).

Mackenzie, Sir George (1691). *The Moral History of Frugality* (London).

Mackintosh, James (1791). *Vindiciae Gallicae: Defence of the French Revolution and its English Admirers* (London).

Mackintosh, James (1799). *Discourse on the Study of the Law of Nature and Nations* (London).

Mackintosh, James (1851). *A Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy*, in *Miscellaneous Works* (London). 1st publ. 1830.

Mackintosh, James (2005). *Vindiciae Gallicae: A Defence of the French Revolution and its English Admirers, against the Accusations of the Right Hon. Edmund Burke*, ed. D. Winch (Indianapolis: LF).

Mackworth, Humphrey (1701). *Vindication of the Rights of the Commons of England* (London).

McMaster, John B., and Stone, Frederick D., eds. (1888). *Pennsylvania and the Federal Constitution*, 1787—1788 (Philadelphia).

Madan, Michael (1785). *Thoughts on Executive Justice, with Respect to our Criminal Laws* (London).

Madison, James (1900—1910). *Writings*, ed. G. Hunt, 9 vols. (New York).

Madison, James (1962—1991). *Papers*, ed. W. T. Hutchinson and W. M. E. Rachal, 17 vols (Chicago).

Madison, James. *See also* Hamilton.

Maffei, Scipione (1744). *Dell' impiego del danaro* (Verona).

Mairobert, Mathieu François Pidanzat de (1774—1776). *Journal historique de la révolution opérée dans la constitution de la monarchie françoise*, 7 vols. (London).

Maistre, Joseph de (1793). *Lettres d' un royaliste savoisien à ses compatriotes* (Annecy).

Maistre, Joseph de (1797). *Considérations sur la France* (London).

Maistre, Joseph de (1819). *Du pape*, 2 vols. (Lyon).

Maistre, Joseph de (1965). *Selected Works*, ed. J. Lively (London).

Maistre, Joseph de (1974). *Considerations on France*, ed. R. A. Lebrun, intro. I. Berlin (Cambridge: CTHPT).

Maistre, Joseph de (1975). *The Pope*, intro. R. A. Lebrun (New York).

Maistre, Joseph de (1993). *St Petersburg Dialogues: Or, Conversations on the Temporal Government of Providence*, ed. R. A. Lebrun (Montreal).

Maistre, Joseph de (1996). *Against Rousseau: On the State of Nature, and On the Sovereignty of the People*, ed. R. A. Lebrun (Montreal).

Mallet, David (1739). *Mustapha* (London).

Malthus, Thomas (1986). *Works*, ed. E. A. Wrigley and D. Souden, 8 vols. (London: P & C).

Malthus, Thomas (1992). *An Essay on the Principle of Population*, ed. D. Winch (Cambridge: CTHPT). 1st publ. 1798.

[Malthus, Thomas] (1994). *Works on Malthus and the Population Controversy*, 10 vols. (Bristol: T).

Malthus, Thomas (1996). *An Essay on Population: The First Six Editions*, 11 vols. (Bristol: T).

Mandeville, Bernard (1703). *The Pamphleteers: A Satyr* (London).

Mandeville, Bernard (1704). *Aesop Dress' d, or A Collection of Fables writ in Familiar Verse* (London). Facs. repr. Los Angeles, 1966.

Mandeville, Bernard (1714). *The Fable of the Bees: Or, Private Vices, Publick Benefits* (London).

Mandeville, Bernard (1720). *Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness* (London).

Mandeville, Bernard (1732). *An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War* (London).

Mandeville, Bernard (1924). *The Fable of the Bees: Or, Private Vices, Public Benefits*, ed. F. B Kaye, 2 vols. (Oxford). Repr. 1988.

Mandeville, Bernard (1970). *The Fable of the Bees*, ed. P. Harth (London: P).

Mandeville, Bernard (1988). *The Fable of the Bees: Or, Private Vices, Public Benefits*, ed. F. B. Kaye (Indianapolis: LF). Repr. of 1924 edn.

Mandeville, Bernard (1997a). *The Fable of the Bees and Other Writings*, ed. E. J. Hundert (Indianapolis: H).

Mandeville, Bernard (1997b). *Private Vices, Publick Benefits?: The Contemporary Reception of Bernard Mandeville*, ed. J. M. Stafford (Solihull).

Mandeville, Bernard (1999). *By a Society of Ladies: Essays in The Female Tatler*, ed. M. M. Goldsmith (Bristol: T).

Manley, Mary Delariviere (1991). *New Atalantis*, ed. R. Balaster (London: P & C; reissued London: P, 1992). 1st publ. 1709.

Marat, Jean Paul (1774). *The Chains of Slavery* (London).

Marat, Jean Paul (1989—1995). *Oeuvres politiques*, 1789—1793, ed. J. de Cock and C. Goetz, 10 vols. (Brussels).

Markham, William (1774). *A Sermon Preached before the House of Lords... January* 31, 1774 (London).

Marmontel, Jean François (1767). *Bélisaire* (Paris).

Marmontel, Jean François (1972). *Mémoires*, ed. J. Renwick, 2 vols. (Clemont-Ferrand). 1st publ. 1793—1796.

Marmontel, Jean François (1994). *Bélisaire*, ed. R. Granderoute (Paris).

Martini, Karl Anton von (1755). *Ordo historiae iuris civilis* (Vienna). 2nd edn 1757.

Martini, Karl Anton von (1767). *De lege naturali positiones* (Vienna).

Martini, Karl Anton von (1783—1784). *Lehrbegriff des Natur-, Staats-, und Völkerrechts* (Vienna).

Martini, Karl Anton von (1788). *Allgemeines Recht der Staaten* (Vienna).

Mather, Moses (1775). *America's Appeal to the Impartial World* (Hartford, CN).

Maultrot, Gabriel Nicolas, and Mey, Abbé Claude (1752). *Apologie de tous les jugemens rendus par les tribunaux séculiers en France contre le schisme*, 2 vols. (n.p.)

Maultrot, Gabriel Nicolas, and Mey, Abbé Claude (1775). *Maximes du droit public français*, 2 vols., 2nd edn (Amsterdam). 1st publ. 1772.

Maultrot, Gabriel Nicolas, and Mey, Abbé Claude (1788). *Dissertation sur le droit de convoquer les Etats-généraux, tirée des capitulaires, des ordonnances du royaume, et des autres monuments de l'histoire de France* (n.p.).

Mavidal, Jérôme, *et al.*, eds. (1862—1913). *Archives parlementaires de 1787 à 1860: première série, 1787—1799*, 82 vols. (Paris).

Maxwell, Henry (1703). *An Essay towards an Union of Ireland with England* (London).

Meek, R. L., ed. (1962). *The Economics of Physiocracy: Essays and Translations* (London).

Melon, Jean François (1729). *Mahmoud le Gasnévide: histoire orientale, fragment traduit de l'arabe* (Rotterdam).

Melon, Jean François (1734). *Essai politique sur le commerce* (Amsterdam).

Melon, Jean François (1739). *A Political Essay upon Commerce*, trans. D. Bindon (Dublin).

Melon, Jean François (1983). *Opere I*, ed. O. Nicastro and S. Perona, 2 vols. (Pisa).

Mendelssohn, Moses (1983). *Jerusalem, or, On Religious Power and Judaism*, trans. A.

Arkush, ed. A. Altmann (Hanover, NH). 1st publ. 1783.

Mendelssohn, Moses (1997). *Philosophical Writings*, ed. D. O. Dahlstrom (Cambridge).

Mercier, Louis Sébastien (1771). *L'An deux mille quatre cent quarante* (London).

Meslier, Jean (1970—1972). *Oeuvres complètes*, ed. J. Deprun, R. Desné, and A. Soboul, 3 vols (Paris).

Middleton, Conyers (1741). *The History of the Life of Marcus Tullius Cicero* (London).

Milbourne, Luke (1707). *The People not the Original of Civil Power* (London).

Millar, John (1771). *Observations concerning the Distinction of Ranks in Society* (London). Revised as *The Origin of the Distinction of Ranks*, 1779.

Millar, John (1787). *An Historical View of the English Government* (London).

Millar, John (1796). *Letters of Sidney on Inequality of Property* (Edinburgh).

Millar, John (1806). *The Origin of the Distinction of Ranks* (London). 1st publ. 1771, under this title 1779. Repr. Bristol, 1990.

Millar, John (1984). *Letters of Crito e Letters of Sidney*, ed. V. Merolle (Rome).

Millar, John (2006a). *An Historical View of the English Government*, ed. M. Phillips and D. Smith (Indianapolis: LF).

Millar, John (2006b). *The Origin of the Distinction of Ranks*, ed. A. Garrett (Indianapolis: LF).

Millar, John (forthcoming). *Letters and Occasional Writings*, ed. J. Cairns and A. Garrett (Indianapolis: LF).

Milton, John (1699). *Works*, ed. John Toland, 3 vols. (London).

Mirabeau, Victor de (1756). *L'Ami des hommes, ou, traité de la population* (Paris).

Molesworth, Robert (1694). *An Account of Denmark* (London).

Molyneux, William (1698). *The Case of Ireland's Being Bound by Acts of Parliament in England* (London). Repr. in Goldie 1999, i.

Monboddo, James Burnett, Lord (1773—1792). *Of the Origin and Progress of Language*, 6 vols. (Edinburgh).

Montagu, Mary Wortley (1994). *Turkish Embassy Letters*, ed. M. Jack (London).

Montagu, Mary Wortley (1997). *Selected Letters*, ed. I. Grundy (London: P).

Montaigne, Michel de (1987). *An Apology for Raymond Sebond*, trans. M. A. Screech (London: P).

Montesquieu, Charles de Secondat, baron de (1914). *Correspondance*, ed. F. Gébelin and A Morize, 2 vols. (Paris).

Montesquieu, Charles de Secondat, baron de (1950—1955). *Oeuvres complètes*, ed. A. Masson, 3 vols. (Paris).

Montesquieu, Charles de Secondat, baron de (1958). *Oeuvres complètes*, ed. R. Caillois (Paris).

Montesquieu, Charles de Secondat, baron de (1964). *Oeuvres complètes*, ed. D. Oster and G Vedel (Paris).

Montesquieu, Charles de Secondat, baron de (1965). *Considerations on the Causes of the*

Greatness of the Romans and their Decline, trans. D. Lowenthal (Ithaca, NY). Repr. Indianapolis: H, 1999. 1st publ. 1734.

Montesquieu, Charles de Secondat, baron de (1973). *Persian Letters*, trans. C. Betts (London: P). 1st publ. 1721.

Montesquieu, Charles de Secondat, baron de (1977). *The Political Theory of Montesquieu*, ed M. Richter (Cambridge).

Montesquieu, Charles de Secondat, baron de (1989). *The Spirit of the Laws*, ed. A. M. Cohler, B. C. Miller, and H. S. Stone (Cambridge: CTHPT). 1st publ. 1748.

Montesquieu, Charles de Secondat, baron de (1990). *Selected Political Writings*, ed. M. Richter (Indianapolis: H).

Montesquieu, Charles de Secondat, baron de (1991). *Pensées*; *Le Spicilège*, ed. L. Desgraves (Paris).

Montesquieu, Charles de Secondat, baron de (1999). *Persian Letters*, ed. G. R. Healy (Indianapolis: H).

Montesquieu, Charles de Secondat, baron de (2000). *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*, ed. F. Weil, in *Oeuvres complètes de Montesquieu*, ii (Oxford: VF).

Montesquieu, Charles de Secondat, baron de (2000—). *Oeuvres complètes* (Oxford: VF). In progress.

More, Hannah (1801). *Works*, 8 vols. (London).

Morellet, André (1990). *Traité de la proprieté*, ed. E. di Rienzo and L. Campos Boralevi (Florence).

Morellet, André (1998). *Mémoires sur le dix-huitième siècle et sur la révolution*, ed. J. P. Guicciardi (Paris). 1st publ. 1821.

Morelly, Etienne Gabriel (1743). *Essai sur l'esprit humain* (Paris). Repr. Geneva 1971.

Morelly, Etienne Gabriel (1751). *Le Prince, les délices des coeurs, ou traité des qualités d'un grand roi et système d'un sage gouvernement* (Amsterdam).

Morelly, Etienne Gabriel (1950). *Code de la nature, ou du véritable esprit des lois*, ed. G. Chinard (Paris). 1st publ. 1755.

Morelly, Etienne Gabriel (1971). *Essai sur l'esprit humain* (Geneva).

Moser, Friedrich Carl von (1759). *Der Herr und der Diener* (Frankfurt).

Moser, Friedrich Carl von (1765). *Von dem deutschen Nationalgeist* (Frankfurt).

Moser, Friedrich Carl von (1784). *Über Regentun, Regierung und Ministers* (Frankfurt).

Moser, Johann Jakob (1737—1753). *Teutsches Staats-Recht*, 51 vols. (Nuremberg).

Möser, Justus, ed. (1768). *Osnabrückishe Geschichte*, 3 vols. (Osnabrück).

Möser, Justus (1775—1786). *Patriotische Phantasien* (Berlin).

Moshammer, Franz Xavier von [J. von Sonnenfels] (1820), *Grundsätze der Polizei, Handlung und Finanzwissenschaft*, 3rd edn (Tübingen).

Moyle, Walter (1727). *An Essay on the Lacedaemonian Government*, in *Works* (London). Written 1698. Repr. in Goldie 1999, i.

Moyle, Walter, and Trenchard, John (1697). *An Argument, Shewing, that a Standing Army is Inconsistent with a Free Government* (London). Repr. The Rota, Exeter, 1971 Muratori, Lodovico Antonio (1747). *Della regolata divozione de' Cristiani* (Venice).

Muratori, Lodovico Antonio (1749). *Della pubblica felicità, oggetto de' buoni principi* (Lucca).

Muratori, Lodovico Antonio (1996). *Della pubblica felicità, oggetto de' buoni principi*, ed. C Mozzarelli (Rome).

Necker, Jacques (1781). *State of the Finances of France* (London).

Nettelbladt, Daniel (1772). *Abhandlung von dem gantzen Umfange der natürlichen und der in Teutschland üblichen positiven gemeinen Rechtsgelahrtheit* (Halle).

Nettelbladt, Daniel (1777). *Systema elementare universae jurisprudentia naturalis* (Halle). 1st publ. 1749.

Newton, Isaac (1959). *Correspondence*, iii, ed. H. W. Turnbull (Cambridge).

Novalis (Hardenberg, Friedrich von) (1799). *Die Christenheit oder Europa* (n.p.).

Ockham, William of (1957). *Philosophical Writings*, ed. and trans. P. Boehner (London).

O'Connor, Arthur (1795). *Speech ... in the House of Commons of Ireland upon the Important Question of Catholic Emancipation* (London).

O'Connor, Arthur (1798). *State of Ireland* (Dublin).

O'Conor, Charles (1753). *Dissertations on the Antient History of Ireland* (Dublin).

O'Conor, Charles (1755). *The Case of the Roman Catholics of Ireland* (Dublin).

O'Conor, Charles (1771). *Observations on the Popery Laws* (Dublin).

Ogilvie, William (1781). *An Essay on the Right of Property in Land* (London). Extract in Goldie 1999, vi.

O'Leary, Arthur (1777). *Loyalty Asserted ... With an Enquiry into the Pope's Deposing Power* (Cork) Primary sources O'Leary, Arthur (1779). *An Address to the Common People of the Roman Catholic Religion* (Cork).

O'Leary, Arthur (1780). *An Essay on Toleration* (Dublin).

Orobio de Castro, Isaac (1770). *Israel vengé, ou exposition naturelle des prophéties hébraïques* (London).

Ørsted, Anders Sandøe (1797). *Over sammenhængen mellem dydelærens og retslærens princip, et akademisk prisskrift* (Copenhagen). Repr. in Ørsted, *Skrifter i Udvalg*, 7 vols., ed. T. G Jørgensen, vii: *Moralfilosofiske Skrifter*, 1936 (Copenhagen).

Otis, James (1764). *The Rights of the British Colonies Asserted* (Boston, MA). Extract in Goldie 1999, iii.

Otis, James (1765). *Considerations on behalf of the Colonists* (Boston, MA).

Pagano, Francesco Mario (1993). 'Saggi politici', in *Opere complete*, ed. L. Firpo and L. S Firpo (Naples). 1st publ. 1783—1785.

Paine, Thomas (1795a). *The Age of Reason* (London). Repr. in Paine 1945. Pt i 1st publ. 1794.

Paine, Thomas (1795b). *Dissertation on the First Principles of Government* (London).

Paine, Thomas (1797). *Agrarian Justice* (London). Repr. in Paine 1945.

Paine, Thomas (1945). *The Complete Writings*, ed. P. S. Foner, 2 vols. (New York).

Paine, Thomas (1969). *Rights of Man*, ed. E. Foner and H. Collins (London: P). 1st publ. 1791—1792.

Paine, Thomas (1982). *Common Sense*, ed. I. Kramnick (London: P). 1st publ. 1776.

Paine, Thomas (1989). *Political Writings*, ed. B. Kuklick (Cambridge: CTHPT).

Paine, Thomas (1992). *Rights of Man*, ed. G. Claeys (Indianapolis: H).

Paley, William (1785). *The Principles of Moral and Political Philosophy* (London). Extracts in Goldie 1999, iv, vi.

Paley, William (1792). *Reasons for Contentment Addressed to the Labouring Part of the British Public* (Carlisle).

Paley, William (1837). *Works*, ed. D. S. Wayland (London).

Paley, William (1838). *The Principles of Moral and Political Philosophy*, in *Works*, ed. E. Paley, 4 vols. (London).

Paley, William (1860). *Works*, ed. E. Paley (London).

Paley, William (1998). *Works*, intro. V. Nuovo, 6 vols. (Bristol: T).

Palmieri, Giuseppe (1789). *Pensieri economici relative al regno di Napoli* (Naples).

Palmieri, Giuseppe (1792). *Della ricchezza nazionale* (Naples).

Parliamentary History (1806—1820). *The Parliamentary History of England*, 36 vols. (London).

Pauw, Cornelius de (1768—1769). *Recherches philosophiques sur les américains* (Berlin).

Picardi, N., and Giuliani, A., eds. (1996). *Codex legum Svecicarum* (1734) (Milan).

Plato (1961). *Collected Dialogues*, ed. E. Hamilton and H. Cairns (New York).

Plowden, Francis (1792). *Jura Anglorum: The Rights of Englishmen* (London).

Plumard de Dangeul, Louis Joseph (1754). *Remarques sur les avantages et les désavantages de la France et de la Grande-Bretagne, par rapport au commerce et aux autres sources de la puissance des états* (Dresden [Paris]).

Pluquet, François André Adrien (1767). *De la sociabilité*, 2 vols. (Paris).

Pompignan, Jean Georges Lefranc de (1769). *Défense des actes du clergé de France, concernant la religion, publiés en l'assemblée de* 1765 (Louvain).

Pope, Alexander (1950). *An Essay on Man*, ed. M. Mack, 2 parts (London). 1st publ. 1733—1734.

Pope, Alexander (1963—). *Poems*, ed. J. Butt, 6 vols. (London).

Pope, Alexander (1986). *Prose Works*, ed. N. Ault and R. Cowler, 2 vols. (Oxford).

Price, Richard (1759). *Britain's Happiness and the Proper Improvement of it* (London). In Price 1991.

Price, Richard (1772). *An Appeal to the Public on the Subject of the National Debt* (London).

Price, Richard (1776). *Observations on the Nature of Civil Liberty, the Principles of Gov-*

ernment, and the Justice and Policy of the War with America (London). Repr. in Price 1991, and Goldie 1999, iii.

Price, Richard (1777). *Additional Observations on the Nature and Value of Civil Liberty* (London).

Price, Richard (1778). *The General Introduction and Supplement to the Two Tracts on Civil Liberty* (London).

Price, Richard (1784). *Observations on the Importance of :he American Revolution*. Repr. in Price 1991.

Price, Richard (1789). *A Discourse on the Love of our Country* (London). Repr. in Price 1991.

Price, Richard (1974). *A Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals*, ed. D. D. Raphael (Oxford). 1st publ. 1758.

Price, Richard (1979). *Richard Price and the Ethical Foundations of the American Revolution: Selections from his Pamphlets*, ed. W. B. Peach (Durham, NC).

Price, Richard (1983—1994). *The Correspondence*, ed. W. B. Peach and D. O. Thomas, 3 vols (Durham, NC).

Price, Richard (1991). *Political Writings*, ed. D. O. Thomas (Cambridge: CTHPT).

Priestley, Joseph (1763). *A Course of Lectures on the Theory of Language and Universal Grammar* (Warrington).

Priestley, Joseph (1768). *An Essay on the First Principles of Government* (London). Repr. in Priestley 1993, and Goldie 1999, iii.

Priestley, Joseph (1769). *Theological Repository*, no. 1 (London).

Priestley, Joseph (1771). *An Essay on the First Principles of Government* (London). 1st publ. 1768.

Priestley, Joseph (1778). *A Free Discussion of the Doctrines of Materialism, and Philosophical Necessity* (London).

Priestley, Joseph (1791a). *Letters to the Right Honourable Edmund Burke, Occasioned by his Reflections on the Revolution in France* (Birmingham).

Priestley, Joseph (1791b). *A Political Dialogue, On the General Principles of Government* (London).

Priestley, Joseph (1791c). 'Reflections on the Present State of Free Enquiry in this Country', in *Sermons by Richard Price D. D. F. R. S. and Joseph Priestley Ll. D. F. R. S.* (London). 1st publ. 1785.

Priestley, Joseph (1794). *The Present State of Europe Compared with Antient Prophecies* (London).

Priestley, Joseph (1817). 'A Free Address to Protestant Dissenters', in *The Theological and MiscellaneousWorks*, ed. J. T. Rutt, 25 vols., xxii. Repr. Bristol: T, 1999. 1st publ. 1769.

Priestley, Joseph (1993). *Political Writings*, ed. P. N. Miller (Cambridge: CTHPT).

Pufendorf, Samuel von (1672). *De jure naturae et gentium* (London).

Pufendorf, Samuel von (1698). *Of the Nature and Qualification of Religion in Reference to Civil Society* (London).

Pufendorf, Samuel von (1706). *Le Droit de la nature et des gens*, trans. J. Barbeyrac, 2 vols (Amsterdam).

Pufendorf, Samuel von (1707). *Les Devoirs de l' homme et du citoyen*, trans. J. Barbeyrac (Amsterdam).

Pufendorf, Samuel von (1718). *De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo*, ed. G Carmichael (Edinburgh). 2nd edn 1724.

Pufendorf, Samuel von (1742). *Et Menneskis og en Borgers Pligter efter Naturens Lov*, trans. C Brugman (Copenhagen).

Pufendorf, Samuel von (1749). *The Law of Nature and Nations*, trans. Basil Kennet, 5th edn (London) Primary sources Pufendorf, Samuel von (1991). *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*, ed J. Tully, trans. M. Silverthorne (Cambridge: CTHPT). 1st publ. 1673.

Pufendorf, Samuel von (1996). *Briefwechsel*, ed. D. Döring (Berlin). In Samuel von Pufendorf, *Gesammelte Werke*, ed. W. Schmidt-Biggemann, i.

Pufendorf, Samuel von (2002a). *The Divine Feudal Law*, trans. T. Dorrington, ed. S. Zurbuchen (Indianapolis: LF).

Pufendorf, Samuel von (2002b). *Of the Nature and Qualification of Religion in Reference to Civil Society*, ed. S. Zurbuchen (Indianapolis: LF).

Pufendorf, Samuel von (2003). *The Whole Duty of Man According to the Law of Nature*, ed. I. Hunter and D. Saunders (Indianapolis: LF).

Pufendorf, Samuel von (forthcoming). *Introduction to the History of the Principal Kingdoms and States of Europe*, ed. M. Seidler (Indianapolis: LF).

Pufendorf, Samuel von (forthcoming). *Of the Law of Nature and Nations*, ed. K. Haakonssen (Indianapolis: LF).

Pufendorf, Samuel von (forthcoming). *The Present State of Germany*, ed. M. Seidler (Indianapolis: LF).

Quesnay, François (1767). *Le Despotisme de la Chine* (Paris).

Quesnay, François (1962). 'Corn', in Meek 1962.

Quesnay, François (1972). *Tableau économique*, ed. M. Kuczynsko and R. Meek (London). 1st publ. 1758.

Radicati, Alberto (1734). *Twelve Discourses concerning Religion and Government* (London).

Ramsay, Allan (1771). *An Historical Essay on the English Constitution* (London).

Ramsay, Andrew (1721). *An Essay upon Civil Government* (London).

Ramsay, Andrew (1727a). *Les Voyages de Cyrus* ('Paris' [London?]).

Ramsay, Andrew (1727b). *The Travels of Cyrus*, 2 vols. (London).

Ramsay, Andrew (1748—1749). *The Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion*, 2 vols (Glasgow).

Rapin, Paul (1725). *Acta regia* (London).

Rautenstrauch, Franz Stephan, *et al*. (1781). *Was ist der Papst?* (Vienna).

Raynal, Guillaume Thomas François, Abbé (1770). *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, 6 vols. (Amsterdam and The Hague). 2nd edn, 7 vols., The Hague, 1774. 3rd edn, 10 vols., Geneva, 1780.

Raynal, Guillaume Thomas François (1776). *A Philosophical and Political History of the Settlements and Trade of the Europeans in the East and West Indies*, 4 vols. (London).

Raynal, Guillaume Thomas François (1780). *See* Raynal 1770.

Raynal, Guillaume Thomas François (1877—1882). *See* Grimm 1877—1882.

Reid, Thomas (1990). *Practical Ethics: Being Lectures and Papers on Natural Religion, Self-Government, Natural Jurisprudence, and the Law of Nations*, ed. K. Haakonssen (Princeton).

Reimarus, Hermann Samuel (1756). *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* (Hamburg).

Reiss, Hans Siegbert, ed. (1955). *The Political Thought of the German Romantics, 1793—1815* (Oxford).

Richelieu, Armand Jean du Plessis, cardinal de (1933). *Oeuvres*, ed. R. Gaucheron (Paris).

Richer, Edmond (1611). *Libellus de ecclesiastica et politica potesta* (Paris).

Ridpath, George (1703). *An Historical Account of the Antient Rights and Power of the Parliament of Scotland* (Edinburgh).

Robertson, William (1769). *History of the Reign of Charles v*, 3 vols. (London).

Robertson, William (1777). *The History of America*, 2 vols. (London).

Robertson, William (1791). *An Historical Disquisition concerning the Knowledge which the Ancients had of India*, 2 vols. (London).

Robertson, William (1972). *The Progress of Society in Europe*, ed. F. Gilbert (Chicago). 1st publ. 1769.

Robespierre, Maximilien (1789). 'Mémoire pour le Sieur Louis Marie Hyacinthe Dupond', in Robespierre 1910—1959.

Robespierre, Maximilien (1910—1959). *Oeuvres complètes*, ed. V. Barbier *et al*., 10 vols. (Paris).

Robespierre, Maximilien (1967). *Robespierre*, ed. G. Rudé (New York).

Roederer, Pierre Louis (1853—1859). *Oeuvres*, ed. A. M. Roederer, 8 vols. (Paris).

Roederer, Pierre Louis (1989). *The Spirit of the Revolution of 1789 and Other Writings on the Revolutionary Epoch*, ed. M. Forsyth (Aldershot).

Rohr, Julius Bernhard von (1716). *Compendieuse Haußhaltungs-Bibliothek* (Leipzig).

Roland, Marie (1937). *Un voyage en Suisse*, ed. G. R. de Beer (Neuchâtel).

Roland, Marie (1986). *Mémoires*, ed. P. de Roux (Paris).

Romilly, Samuel (1786). *Observations on a Late Publication, Intitled, Thoughts on Execu-*

tive Justice (London).

Romilly, Samuel (1810). *Observations on the Criminal Law of England: as it Relates to Capital Punishments* (London).

Rousseau, Jean Jacques (1911). *Emile*, trans. B. Foxley (London) 1st publ. 1762.

Rousseau, Jean Jacques (1915). *Political Writings*, ed. C. E. Vaughan, 2 vols. (Cambridge). Repr. Oxford, 1962.

Rousseau, Jean Jacques (1948). *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles*, ed. M. Fuchs (Lille). 1st publ. 1758.

Rousseau, Jean Jacques (1950). *Discourse on the Arts and Sciences*, in *The Social Contract and Discourses*, trans. G. D. H. Cole (New York). 1st publ. 1751.

Rousseau, Jean Jacques (1953a). *Political Writings*, ed. F. Watkins (Edinburgh).

Rousseau, Jean Jacques (1953b). *Confessions*, ed. J. M. Cohen (London: P). 1st publ. 1781—1782.

Rousseau, Jean Jacques (1959—1995). *Oeuvres complètes*, ed. B. Gagnebin, M. Raymond *et al.*, 5 vols. (Paris).

Rousseau, Jean Jacques (1962). *Political Writings*, ed. C. E. Vaughan, 2 vols. (Oxford).

Rousseau, Jean Jacques (1965—1998). *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, ed. R. A. Leigh, 52 vols. (Geneva and Oxford).

Rousseau, Jean Jacques (1968). *The Social Contract*, trans. M. Cranston (London and New York: P). 1st publ. 1762.

Rousseau, Jean Jacques (1971). *Oeuvres complètes*, ed. M. Launay, 3 vols. (Paris).

Rousseau, Jean Jacques (1974). *Emile*, trans. B. Foxley (London).

Rousseau, Jean Jacques (1979). *Emile, or, On Education*, ed. A. Bloom (New York).

Rousseau, Jean Jacques (1984). *A Discourse on the Origin of Inequality*, ed. and trans. M Cranston (London: P). 1st publ. 1755.

Rousseau, Jean Jacques (1985). *The Government of Poland*, ed. W. Kendall (Indianapolis: H) 1st publ. 1772.

Rousseau, Jean Jacques (1987). *Basic Political Writings*, trans. and ed. D. A. Cress, intro. P. Gay (Indianapolis: H).

Rousseau, Jean Jacques (1988). *On the Social Contract*, ed. D. A. Cress (Indianapolis: H).

Rousseau, Jean Jacques (1992). *Discourse on the Origin of Inequality*, ed. D. A. Cress and J. Miller (Indianapolis: H).

Rousseau, Jean Jacques (1997a). *The Discourses and other Early Political Writings*, ed. V. Gourevitch (Cambridge: CTHPT).

Rousseau, Jean Jacques (1997b). *The Social Contract and other Later Political Writings*, ed. V Gourevitch (Cambridge: CTHPT).

Rutherforth, Thomas (1754—1756). *Institutes of Natural Law*, 2 vols. (London). Extract in Goldie 1999, vi.

Rutherforth, Thomas (1822). *Institutes of Natural Law* (Chicago). 1st publ. 1754.

Rutherforth, Thomas (1832). *Institutes of Natural Law* (Baltimore).

Rutledge, James (1777). *Essais politiques sur l' état actuel de quelques puissances* ('London', [Geneva]).

Sade, Donatien Alphonse, marquis de (1986—1991). *Oeuvres*, ed. J. J. Pauvet and A. Le Brun, 15 vols. (Paris).

Sade, Donatien Alphonse, marquis de (1990—). *Oeuvres complètes*, ed. M. Delan, 3 vols. (Paris).

Saige, Guillaume Joseph (1775). *Catéchisme du citoyen, ou, Elémens du droit public français, par demandes et réponses* (Geneva). Repr. Paris, 1987.

Saint-Just, Louis Antoine (1984). *Oeuvres complètes*, ed. M. Duval (Paris).

Saint-Lambert, Jean François, marquis de (1765a). 'Intérêt', in *Encyclopédie*, viii (Paris).

Saint-Lambert, Jean François, marquis de (1765b). 'Législateur', in *Encyclopédie*, ix (Paris).

Saint-Lambert, Jean François, marquis de (1766). *An Essay on Luxury* (London).

Saint-Lambert, Jean François, marquis de (1798). *Principes des moeurs chez toutes les nations*, 3 vols (Paris).

Saint-Lambert, Jean François, marquis de (1965). 'Luxury', in *Encyclopedia: Selections*, ed N. S. Hoyt and T. Cassirer (Indianapolis). 1st publ. 1765.

Saint-Pierre, Charles Irénée Castel, Abbé de (1714). *A Project for Settling an Everlasting Peace in Europe* (London). 1st publ. Paris, 1713.

Saint-Simon, Claude Henri, comte de (1966a). *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle*, in *Oeuvres de Saint-Simon*, vi (Paris). 1st publ. 1807—1808.

Saint-Simon, Claude Henri, comte de (1966b). *Mémoire sur la science de l' homme*, in *Oeuvres de Saint-Simon*, v, pt 2 (Paris). 1st publ. 1813.

Sandoz, Ellis, ed. (1991). *Political Sermons of the American Founding Era*, 1730—1805, 2 vols (Indianapolis: LF). Repr. 1998.

Sauvage, Henri Michel (1787). *La Réalité du projet de Bourg-Fontaine, démontrée par l' exécution*, 2 vols. (Paris).

Schiller, Friedrich (1967). *On the Aesthetic Education of Man*, ed. and trans. E. M. Wilkinson and L. A. Willoughby (Oxford). 1st publ. 1795.

Schlözer, August Ludwig von (1793). *Allgemeines Staatsrecht und Staatsverfassungslehre* (Göttingen). Repr. n.p., 1970.

Schmalz, Theodor (1792). *Das reine Naturrecht* (Königsberg).

Schmalz, Theodor (1794). *Das natürliche Staatsrecht* (Königsberg).

Schmalz, Theodor (1795a). *Das natürliche Familienrecht* (Königsberg).

Schmalz, Theodor (1795b). *Das natürliche Kirchenrecht* (Königsberg).

Schmid, Carl Christian Erhard (1795). *Grundriß des Naturrechts* (Jena and Leipzig).

Schmid, Ludwig Benjamin Martin (1785). *Ausführliche Tabellen über die Policey, Handlungsund Finanzwissenschaft* (Mannheim).

Schneewind, Jerome B., ed. (1990). *Moral Philosophy from Montaigne to Kant: An Anthology*, 2 vols. (Cambridge).

Schröder, Wilhelm von (1686). *Fürstliche Schatz- und Rentkammer* (Leipzig).

Schwab, Johann Christoph (1798). *Neun Gespräche zwischen ChristianWolff und einem Kantianer über Kants metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre und der Tugendlehre* (Berlin and Stettin). Repr. Brussels, 1968.

Scott, William (1699). *Disputatio juridica* (Edinburgh).

Seabury, Samuel (1930). *Letters of a Westchester Farmer, 1774—1775*, ed. C. H. Vance (White Plains, NY).

Seckendorff, Veit Ludwig von (1656). *Teutscher Fürsten-Staat* (Frankfurt).

Seckendorff, Veit Ludwig von (1678). *Teutscher Fürsten-Staat*, 5th edn (Frankfurt).

Sedgwick, James (1800). *Remarks, Critical and Miscellaneous, on The Commentaries of Sir William Blackstone* (London).

Seller, Abednego (1689). *The History of Passive Obedience* (London).

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, third earl of (1977). *An Enquiry concerning Virtue or Merit*, ed. D. Walford (Manchester). 1st publ. 1699.

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, third earl of (1995). *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. L. Klein (Cambridge). 1st publ. 1711.

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, third earl of (1999). *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. P. Ayres, 2 vols. (Oxford).

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, third earl of (2001). *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, 3 vols. (Indianapolis: LF).

Sharp, Granville (1775). *A Declaration of the People's Natural Right to a Share in the Legislature*, 2nd edn (London). 1st publ. 1774.

Sheehan, C. A., and McDowell, G. L., eds. (1998). *Friends of the Constitution: Writings of the 'Other' Federalists, 1787—1788* (Indianapolis: LF).

Sheridan, Charles (1779). *Observations on the Doctrine Laid down by Sir William Blackstone, respecting the Extent of the Power of the British Parliament* (London).

Sherlock, William (1691). *The Case of the Allegiance due to Soveraign Powers* (London). Facs. repr. The Rota, Exeter, 1979.

Sherlock, William (1691). *Their Present Majesties Government Proved to be Thoroughly Settled, and that we may Submit to it, without Asserting the Principles of Mr Hobbs* (London).

Sibbald, Sir Robert (1702). *The Liberty and Independency of the Kingdom and Church of Scotland* (Edinburgh).

Sidney, Algernon (1990). *Discourses concerning Government*, ed. T. G. West (Indianapolis: LF). Written *c*. 1683. 1st publ. 1698.

'Sidney' [Craig, John?] (1796). *Letters of Sidney* (Edinburgh).

Sieyès, Emmanuel (1789). *Qu'est-ce que le Tiers-Etat?* (Paris).

Sieyès, Emmanuel (1791). *An Essay on Privileges, and Particularly on Hereditary Nobility*

(London).

Sieyès, Emmanuel (1970). *Qu' èst-ce que le Tiers-Etat?*, ed. R. Zappieri (Geneva).

Sieyès, Emmanuel (1982). *Essai sur les privilèges*, in Sieyès, *Qu' est-ce que le Tiers-Etat?*, ed. E Champion (Paris). 1st publ. 1788.

Sieyès, Emmanuel (1985). *Ecrits politiques*, ed. R. Zappieri (Paris).

Sieyès, Emmanuel (2003). *Political Writings*, ed. M. Sonenscher (Indianapolis: H).

Sincerus, Anastasio (pseud.). *See* Amthor.

Smith, Adam (1970). *The Wealth of Nations*, Books i—iii, ed. A. Skinner (London: P).

Smith, Adam (1976a). *The Theory of Moral Sentiments*, ed. D. D. Raphael and A. L. Macfie (Works, i, Oxford). 1st publ. 1759.

Smith, Adam (1976b). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed R. H. Campbell, A. S. Skinner, and W. B. Todd, 2 vols. (Works, ii, Oxford). 1st publ. 1776.

Smith, Adam (1978). *Lectures on Jurisprudence*, ed. R. L. Meek, D. D. Raphael, and P. G. Stein (Works, v, Oxford). Report A written 1762—1763; Report B written 1763—1764.

Smith, Adam (1980). *Essays on Philosophical Subjects*, ed. W. P. D. Wightman, J. C. Bryce, and I. S. Ross (Works, iii; Oxford).

Smith, Adam (1981). *The Wealth of Nations*, ed. R. H. Campbell, A. S. Skinner, and W. B.Todd (Indianapolis: LF). 1st publ. 1776.

Smith, Adam (1982). *Lectures on Jurisprudence*, ed. R. L. Meek, D. D. Raphael, and P. G. Stein (Indianapolis: LF).

Smith, Adam (1983). *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, ed. J. C. Bryce (Works, iv, Oxford).

Smith, Adam (1984). *The Theory of Moral Sentiments*, ed. D. D. Raphael and A. L. Macfie (Indianapolis: LF). 1st publ. 1759.

Smith, Adam (1987). *Correspondence of Adam Smith*, ed. E. C. Mossner and I. S. Ross, 2nd edn (Works, vi, Oxford).

Smith, Adam (1993). *The Wealth of Nations*, abr. and ed. L. Dickey (Indianapolis: H).

[Smith, Adam] (1997). *On Moral Sentiments: Contemporary Responses to Adam Smith*, ed. J Reeder (Bristol: T).

[Smith, Adam] (1998). *On the Wealth of Nations: Contemporary Responses to Adam Smith*, ed I. S. Ross (Bristol: T).

Somers, John (?) (1701). *Jura populi Anglicani* (London).

Sonnenfels, Joseph von (1765—1776). *Grund sätze aus der Polizei-, Handlungs- und Finanzwissenschaft*, 3 vols. (Vienna). Third volume title begins *Grundsätze*.

Sonnenfels, Joseph von (1970). *Grundsätze der Polizey, Handlungs- und Finanz*, 3 vols. (Rome).

Sonnenfels, Joseph von. *See also* Moshamm.

Spedalieri, Nicola (1791). *De' diritti dell' uomo* (Assisi).

Spence, Joseph (1966). *Observations, Anecdotes, and Characters of Books and Men*, ed. J. M Osborn, 2 vols. (Oxford).

Spence, Thomas (1775a). *The Grand Repository of the English Language* (Newcastle).

Spence, Thomas (1775b). *The Rights of Man* (Newcastle). Later edns entitled *The Real Rights of Man* and *The Whole Rights of Man*.

Spence, Thomas (1782). *The Real Reading Made Easy* (Newcastle).

Spence, Thomas (1792). *Burke's Address to the Swinish Multitude* (London).

Spence, Thomas (1793—1795). *Pig's Meat, Or, Lessons for the Swinish Multitude* (London).

Spence, Thomas (1982). *The Political Works*, ed. H. T. Dickinson (Newcastle).

Spener, Philipp Jakob (1676). *Pia desideria; oder hertzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirchen* (Frankfurt).

Spener, Philipp Jakob (1963). *Pious Desires, or Heartfelt Longings for a Reformation of the True Evangelical Church*, trans. A. C. Deeter (Ann Arbor).

Spinoza, Benedict de (1670). *Tractatus theologico-politicus* (Amsterdam).

Spinoza, Benedict de (1958). *Political Works*, ed. A. G. Wernham (Oxford).

Spinoza, Benedict de (1972). *Opera*, 4 vols. (Heidelberg).

Spinoza, Benedict de (1991). *Tractatus theologico-politicus*, ed. S. Shirley (Leiden).

Spinoza, Benedict de (1996). *Ethics*, ed. E. Curley (London: P).

Spinoza, Benedict de (2000). *Ethics*, ed. G. H. R. Parkinson (Oxford).

Staël, Anne Louise Germaine Necker, Mme de (1800). *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, 2 vols. (Paris).

Staël, Anne Louise Germaine Necker, Mme de (1987). *An Extraordinary Woman: Selected Writings*, trans. V. Folkenflik (New York).

Staël, Anne Louise Germaine Necker, Mme de (1995). *Delphine*, trans. A. H. Goldberger (De Kalb, IL). 1st publ. 1802.

Stafford, J. M., ed. (1997). *Private Vices, Publick Benefits?: The Contemporary Reception of Bernard Mandeville* (Solihull).

Stanislas, King of Poland (1763). *Oeuvres du philosophe bienfaisant* (Paris).

Steele, Richard, ed. (1965). *The Spectator*, ed. D. F. Bond, 5 vols. (Oxford).

Steele, Richard, ed. (1982). *The Guardian*, ed. J. C. Stephens (Lexington, KY).

Steele, Richard, ed. (1987). *The Tatler*, ed. D. F. Bond, 3 vols. (Oxford).

Stephens, William (1696). *An Account of the Growth of Deism in England* (London).

Steuart, Sir James (1767). *An Inquiry into the Principles of Political Oeconomy*, 2 vols. (London).

Steuart, Sir James (1805). *Works*, 6 vols. (London). Repr. Bristol: T, 1995.

Steuart, Sir James (1998). *Principles of Political Oeconomy*, ed. A. S. Skinner, N. Kobayashi, and H. Mizuta, 4 vols. (London: P & C).

Stewart, Dugald (1854—1860). *The Collected Works*, ed. Sir W. Hamilton, 11 vols. (Edinburgh) Repr. Bristol: T, 1994.

Stewart, Dugald. *See also* Smith 1980.

Stillingfleet, Edward (1662). *Origines sacrae* (London).

Suárez, Francisco (1944). *A Treatise on Laws and God the Law Giver*, in *Selections from Three Works*, ed. G. L. Williams, 2 vols. (Oxford).

Sullivan, Francis Stoughton (1772). *An Historical Treatise on the Feudal Law, and the Constitution and Laws of England* (London).

Sullivan, James (1791). *Observations upon the Government of the United States of America* (Boston, MA).

Sulzer, Johann Georg (1759). *Kurzer Begriff aller Wissenschaften* (Leipzig).

Svarez, Carl Gottlieb (1960). *Vorträge über Recht und Staat*, ed. H. Conrad and G. Kleinheyer (Cologne). Lectures 1791—1792.

Swift, Jonathan (1701). *A Discourse of the Contests and Dissensions between the Nobles and the Commons in Athens and Rome* (London).

Swift, Jonathan (1725). *A Compleat Collection of all the Drapier's Letters* (Dublin).

Swift, Jonathan (1939—1968). *Prose Works*, ed. H. Davis *et al.*, 14 vols. (Oxford).

Swift, Jonathan (1967). *A Discourse of the Contests and Dissensions between the Nobles and the Commons in Athens and Rome*, ed. F. H. Ellis (Oxford). 1st publ. 1701.

Swift, Jonathan (2003). *Gulliver's Travels*, ed. R. De Maria (London: P). 1st publ. 1726.

Tamburini, Pietro (1794). *Lettere teologico-politiche sulla presente situazione delle cose ecclesiastiche*, 4 vols. (n. p.).

Thale, Mary, ed. (1983). *Selections from the Papers of the London Corresponding Society*, 1792—1799 (Cambridge).

Thelwall, John (1795). *The Natural and Constitutional Right of Britons to Annual Parliaments, Universal Suffrage, and the Freedom of Popular Association* (London). Repr. in Thelwall 1995.

Thelwall, John (1796). *The Rights of Nature, against the Usurpations of Establishments* (London). Repr. in Thelwall 1995. Extract in Goldie 1999, vi.

Thelwall, John (1808). *Mr Thelwall's Plan... for the Cure of Impediments of Speech... Cultivation of Oratory* (London). In Thelwall 1995.

Thelwall, John (1995). *The Politics of English Jacobinism: Writings of John Thelwall*, ed. G. Claeys (University Park, PA).

Thomasius, Christian (1688a). *Institutiones jurisprudentiae divinae* (Frankfurt). German trans., *Göttlichen Rechtsgelahrheit* (Halle, 1709).

Thomasius, Christian (1688b). *Introductio ad philosophiam aulicam* (Leipzig). German trans., *Einleitung zur Hof-Philosophie* (Leipzig, 1710).

Thomasius, Christian (1691a). *Einleitung zu der Vernunfft-lehre* (Halle).

Thomasius, Christian (1691b). *Auszübung der Vernunfft-lehre* (Halle).

Thomasius, Christian (1692). *Von der Kunst vernünftig und Tugendhaft zu lieben* (Halle).

Thomasius, Christian (1696). *Von der Artzeney wider die unvernünftige Liebe* (Halle).

Thomasius, Christian (1699a). *Versuch vom Wesen des Geistes* (Halle).

Thomasius, Christian (1699b). *Summarischer Entwurf des Grundlehren* (Halle). Repr. Aalen, 1979.

Thomasius, Christian (1705a). *Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta* (Halle). German trans.: see Thomasius 1709.

Thomasius, Christian (1705b). *Kurtzer Entwurff der politischen Klugheit* (Frankfurt).

Thomasius, Christian (1709). *Grundlehren des Natur- und Völkerrechts* (Halle).

Thomasius, Christian (1719). *Paulo plenior, Historia juris naturalis* (Halle). Repr. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972.

Thomasius, Christian (1995—). *Ausgewählte Werke*, 20 vols., ed. W. Schneiders (Hildesheim).

Thomasius, Christian (forthcoming). *Essays on the Church, State, and Politics*, ed. I. Hunter, M. Grunert, and T. Ahnert (Indianapolis: LF).

Thomasius, Christian (forthcoming). *Institutes of Divine Jurisprudence, with Selections from Foundations of the Law of Nature and Nations*, ed. T. Ahnert (Indianapolis: LF).

Thompson, William (1824). *An Inquiry into the Principles of the Distribution of Wealth most Conducive to Human Happiness* (London).

Thomson, James (1740). *Alfred: A Masque* (London).

Tindal, Matthew (1694). *An Essay concerning the Laws of Nations and the Rights of Soveraigns* (London).

Tindal, Matthew (1706). *The Rights of the Christian Church* (London).

Tindal, Matthew (1730). *Christianity as Old as the Creation* (London).

Tocqueville, Alexis de (1998—2001). *The Old Regime and the Revolution*, trans. A. S. Kahon, ed. F. Furet and F. Mélonio, 2 vols. (Chicago). 1st publ. 1856.

Todd, Janet, ed. (1996). *Female Education in the Age of Enlightenment*, 6 vols. (London: P & C).

Toland, John (1696). *Christianity not Mysterious* (London).

Toland, John (1697). *An Apology for Mr Toland* (London).

Toland, John (1698). *The Militia Reform'd* (London).

Toland, John (1701a). *The Art of Governing by Partys* (London).

Toland, John (1701b). *Anglia Libera* (London). Extract in Goldie 1999, i.

Tone, Wolfe (1791). *An Argument on Behalf of the Catholics of Ireland* (Belfast).

Tone, Wolfe (1796). *An Address to the People of Ireland* (Belfast).

Tone, Wolfe (1826). *Life of Theobald Wolfe Tone*, ed. W. T. Tone, 2 vols. (Washington).

Tone, Wolfe (1998). *Life of Theobald Wolfe Tone*, ed. T. Bartlett (Dublin).

Tone, Wolfe (1998—). *Writings*, ed. T. W. Moody, R. D. McDowell, and C. J. Woods (Oxford).

Tooke, John Horne (1765). *The Petition of an Englishman* (London).

Tooke, John Horne (1786). *Diversions of Purley* (London). Repr. Bristol: T, 2002.

Towers, Joseph (1782). *A Vindication of the Political Principles of Mr Locke, in Answer to the Objections of the Rev. Dr. Tucker* (London). Repr. in Goldie 1999, iv.

Trenchard, John (1698). *A Short History of Standing Armies* (London).

Trenchard, John, and Gordon, Thomas (1995). *Cato's Letters*, ed. R. Hamowy, 2 vols (Indianapolis: LF). 1st publ. 1720—1723. Extract in Goldie 1999, ii.

Trenchard, John, and Moyle, Walter (1697). *An Argument, Shewing that a Standing Army Is Inconsistent with a Free Government* (London). Repr. The Rota, Exeter, 1971.

Treschow, Niels (1798). *Forelaesninger over den kantiske Philosophie* (Copenhagen).

Tucker, Josiah (1773). *Letters to the Rev. Dr. Kippis* (Gloucester).

Tucker, Josiah (1781). *A Treatise concerning Civil Government* (London). Repr. in Goldie 1999, iv.

Tucker, Josiah (1783). *Four Letters on Important National Subjects* (Gloucester).

Turgot, Anne Robert Jacques (1753). *Lettres sur la tolérance* (Paris).

Turgot, Anne Robert Jacques (1766). *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* (n.p.).

Turgot, Anne Robert Jacques (1973). *Turgot on Progress, Sociology, and Economics*, ed. and trans R. L. Meek (Cambridge).

Turnbull, George (1740). *The Principles of Moral Philosophy*, 2 vols. (London). Facs. repr Hildesheim, 1976.

Turnbull, George (2003). *Observations upon Liberal Education*, ed. T. O. Moore (Indianapolis: LF).

Turnbull, George (2005). *The Principles of Moral and Christian Philosophy*, ed. A. Broadie (Indianapolis: LF).

Turnbull, George (forthcoming). *Education for Life: Correspondence and Writings on Religion and Practical Philosophy*, ed. J. Moore and M. A. Stewart (Indianapolis: LF).

Tyrrell, James (1692—1694). *Bibliotheca politica* (London). Repr. 2 vols., New York, 1979. Extract in Goldie 1999, i.

Uztáriz, Ger´onimo de (1751). *The Theory and Practice of Commerce and Maritime Affairs*, 2 vols (London). 1st Spanish edn 1724.

Vattel, Emerich de (1758). *Le Droit des gens, ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, 3 vols. (Leiden). Facs. repr. with English trans by C. G. Fenwick, *The Law of Nations or the Principles of Natural Law Applied to the Conduct and to the Affairs of Nations and Sovereigns*, 3 vols. (Washington, 1916; New York, 1964).

Vattel, Emerich de (1762). *Questions de droit naturelle et observations sur le traité du droit de la nature de M. le Baron de Wolf* (Berne).

Vattel, Emerich de (forthcoming). *The Law of Nations, and the Duties of Citizens*, ed. T Hochstrasser (Indianapolis: LF).

Vélez, Rafael de (1818—1825). *Apología del altar y del trono*, 3 vols. (Madrid).

Venturi, Franco, ed. (1958). *Illuministi italiani*, iii: *Riformatori lombardi, piemontesi e toscani* (Milan).

Venturi, Franco, ed. (1962). *Illuministi italiani*, v: *Riformatori napoletani* (Milan).

Venturi, Franco, and Torcellan, G., eds. (1965). *Illuministi italiani*, vii: *Riformatori delle antiche repubbliche, dei ducati, dello stato pontificio e delle isole* (Milan).

Verri, Pietro (1771). *Meditazioni sulla economia politica* (Livorno).

Verri, Pietro (1781). *Discorsi... sull' indole del piacere e del dolore, sulla felicità, e sulla economia politica* (Milan).

Verri, Pietro (1985). *Osservazioni sulla tortura*, ed. G. Barbarisi (Milan). 1st publ. 1770.

Verri, Pietro (1910—1942), *Carteggio di Pietro e di Alessandro Verri*, ed. E. Greppi, A. Giulini, and G. Seregni, 12 vols. (Milan).

Verri, Pietro (1993). *Il Caffè* (1764—1766), ed. G. Francioni and S. Romagnoli (Turin).

Vico, Giambattista (1725). *Scienza nuova* (Naples).

Vico, Giambattista (1744). *Scienza nuova*, 3rd edn (Naples).

Vico, Giambattista (1971). *Opere filosofiche*, ed. N. Badaloni and P. Cristofolini (Florence).

Vico, Giambattista (1974). *Opera giuridiche*, ed. N. Badaloni and P. Cristofolini (Florence).

Vico, Giambattista (1990). *Opere*, ed. A. Battistini (Milan).

Vico, Giambattista (2002). *The First New Science*, ed. L. Pompa (Cambridge: CTHPT).

Volney, Constantin François de (1791). *Les Ruines, ou, méditations sur les révolutions des empires* (Paris).

Volney, Constantin François de (1793). *La Loi naturelle, ou Catéchisme du citoyen français* (Paris).

Volney, Constantin François de (1795). *The Ruins, or, A Survey of the Revolutions of Empires* (London).

Volney, Constantin François de (1796a). *The Law of Nature, or, Catechism of French Citizens* (London).

Volney, Constantin François de (1796b). *An Abridgement of the Law of Nature, or, Catechism of French Citizens* (London).

Volney, Constantin François de (1799). *Leçons d' histoire prononcées à l' Ecole normale en l' an III de la République française* (Paris).

Voltaire (François Marie Arouet) (1740). Review of *Anti-Machiavel*, in *La Nouvelle Bibliothèque* (Paris).

Voltaire (François Marie Arouet) (1750). *La Voix du sage et du peuple* ('Amsterdam', [Paris]).

Voltaire (François Marie Arouet) (1763). *Traité sur la tolérance, à l' occasion de la mort de Jean Calas* (Geneva).

Voltaire (François Marie Arouet) (1766). *Commentaire sur le livre des délits et des peines* (Geneva).

Voltaire (François Marie Arouet) (1769). *Histoire du parlement de Paris* (Amsterdam).

Voltaire (François Marie Arouet) (1782). *An Essay on Universal History, the Manners and Spirit of Nations*, trans. T. Nugent, 2 vols. (Edinburgh).

Voltaire (François Marie Arouet) (1877—1885). *Oeuvres complètes*, ed. L. Moland, 52 vols (Paris).

Voltaire (François Marie Arouet) (1901a). *The Works of Voltaire: A Contemporary Version with Notes*, 36 vols. (New York).

Voltaire (François Marie Arouet) (1901b). *On Commerce and Luxury*, in *The Works of Voltaire: A Contemporary Version*, xxxviii (New York).

Voltaire (François Marie Arouet) (1953—1965). *Voltaire's Correspondence*, ed. T. Besterman, 107 vols. (Geneva).

Voltaire (François Marie Arouet) (1957). *Oeuvres historiques*, ed. R. Pomeau (Paris).

Voltaire (François Marie Arouet) (1961a). *The Age of Louis XIV*, trans. M. P. Pollack (London) 1st publ. 1751.

Voltaire (François Marie Arouet) (1961b). 'On the Pensées of M. Pascal', in *Philosophical Letters*, ed. E. Dilworth (Indianapolis). 1st publ. 1733.

Voltaire (François Marie Arouet) (1962). *Philosophical Dictionary*, ed. P. Gay (New York). 1st publ. 1764.

Voltaire (François Marie Arouet) (1963a). *Essai sur les moeurs et sur l'esprit des nations*, ed. R. Pomeau, 2 vols. (Paris). 1st publ. 1756.

Voltaire (François Marie Arouet) (1963b). *Politique de Voltaire*, ed. R. Pomeau (Paris).

Voltaire (François Marie Arouet) (1964a). *Lettres philosophiques*, ed. G. Lanson, 2 vols. (Paris). 1st publ. 1734.

Voltaire (François Marie Arouet) (1964b). *Lettres philosophiques*, ed. R. Pomeau (Paris).

Voltaire (François Marie Arouet) (1964c). *Lettres philosophiques, ou Lettres anglaises*, ed. R Naves (Paris).

Voltaire (François Marie Arouet) (1964d). *Zadig, L'Ingénu*, trans. J. Butt (London: P). 1st publ. 1747.

Voltaire (François Marie Arouet) (1964—). *Correspondence*, ed. T. Besterman (Paris).

Voltaire (François Marie Arouet) (1965). *La Henriade*, ed. O. R. Taylor (Oxford: VF). 1st publ. 1723.

Voltaire (François Marie Arouet) (1966). *The Age of Louis XIV and Other Selected Writings*, trans. and ed. J. H. Brumfitt (London). 1st publ. 1751.

Voltaire (François Marie Arouet) (1968—). *The Complete Works*, ed. T. Besterman (Geneva and Oxford).

Voltaire (François Marie Arouet) (1969). *La Philosophie de l'histoire*, 2nd edn by J. H. Brumfitt, in *The Complete Works of Voltaire*, ed. T. Besterman *et al.*, lix (Geneva). 1st publ. 1765.

Voltaire (François Marie Arouet) (1974). *Candide*, trans. J. Butt (London: P). 1st publ. 1759.

Voltaire (François Marie Arouet) (1979). *Philosophical Dictionary*, trans. T. Besterman (London: P).

Voltaire (François Marie Arouet) (1980). *Letters on England*, trans. and intro. L. Tancock (London: P).

Voltaire (François Marie Arouet) (1989a). *Selections*, ed. P. Edwards (London).

Voltaire (François Marie Arouet) (1989b). *Traité de métaphysique*, ed. W. H. Barber, in *Oeuvres complètes de Voltaire*, xiv (Oxford: VF). 1st publ. 1734.

Voltaire (François Marie Arouet) (1994a). *Political Writings*, ed. D. Williams (Cambridge: CTHPT).

Voltaire (François Marie Arouet) (1994b). *Letters concerning the English Nation*, ed. N. Cronk (Oxford).

Voltaire (François Marie Arouet) (1994c). *The Calas Affair: A Treatise on Toleration*, ed. B. Masters (London, 1994).

Voltaire (François Marie Arouet) (2000). *Candide*, ed. D. Wootton (Indianapolis: H).

Voltaire (François Marie Arouet) (2000—). *Les Oeuvres complètes*, ed. H. Mason (Oxford: VF).

Voltaire (François Marie Arouet) (2005). *Histoire du parlement de Paris*, ed. J. Renwick (Oxford: VF).

Voltaire (François Marie Arouet), and Frederick II of Prussia (1981). *The Refutation of Machiavelli's Prince or Anti-Machiavel*, trans. P. Sonnino (Athens, OH). 1st publ. 1740.

Voltaire (François Marie Arouet), and Frederick II of Prussia (1996). *Anti-Machiavel*, ed. W. Bahner and H. Bergmann, in *Oeuvres complètes de Voltaire*, xix (Oxford).

Wake, William (1697). *The Authority of Christian Princes over their Ecclesiastical Synods Asserted* (London).

Walzer, Michael, ed. (1974). *Regicide and Revolution: Speeches at the Trial of Louis XVI* (Cambridge).

Warburton, William (1736). *The Alliance between Church and State* (London). Repr. in Goldie 1999, v.

Warburton, William (1788—1794). *Works*, 7 vols. (London).

Warren, James, and Adams, John (1917—1925). *Warren-Adams Letters*, 2 vols. (Boston, MA).

Warren, Mercy Otis (1989). *History of the Rise, Progress, and Termination of the American Revolution*, ed. L. H. Cohen, 2 vols. (Indianapolis). 1st publ. 1805.

Watson, William (1791). *A Charge Delivered to the Clergy of the Diocese of Llandaff* (London).

Wesley, John (1979). *Some Observations on Liberty*, in *Richard Price and the Ethical Foundations of the American Revolution*, ed. W. B. Peach (Durham, NC).

Wesley, John (1998). *Political Writings*, ed. G. Maddox (Bristol: T).

Whately, Thomas (1765). *The Regulations Lately Made concerning the Colonies, and the*

Taxes Imposed upon them, Considered (London).

Wildman, John (?) (1689). *Some Remarks upon Government* (London).

Wilkes, John (1762—1763). *The North Briton* (London).

Wilkes, John (1786). *The Speeches of Mr Wilkes in the House of Commons* (London).

Williams, David (1782). *Letters on Political Liberty* (London).

Williams, David (1789). *Lectures on Political Principles* (London).

Williams, David (1790). *Lessons to a Young Prince* (London).

Williams, E. Neville, ed. (1960). *The Eighteenth-Century Constitution* (Cambridge).

Williams, Samuel (1794). *The Natural and Civil History of Vermont* (Walpole, NH).

Wilson, James (1967). *Considerations on the Nature and Extent of the Legislative Authority of the British Parliament*, in *Works*, ed. R. G. McCloskey, 2 vols. (Cambridge, MA). 1st publ. 1774.

Wolff, Christian (1703). *Philosophia practica universalis* (Leipzig).

Wolff, Christian (1726). *Oratio de sinarum philosophia practica* (Frankfurt). German trans. by M. Albrecht (1985): *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen* (Hamburg).

Wolff, Christian (1729—1741). *Horae subsecivae Marburgenses*, 3 vols. (Frankfurt).

Wolff, Christian (1733a). *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften* (Frankfurt).

Wolff, Christian (1733b). *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen* (Frankfurt) 1st publ. 1721.

Wolff, Christian (1736). *Vernünfftige Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen* (Frankfurt).

Wolff, Christian (1738—1739). *Philosophia practica universalis*, 2 vols. (Frankfurt).

Wolff, Christian (1740—1748). *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, 8 vols. (Frankfurt).

Wolff, Christian (1749). *Jus gentium, methodo scientifica pertractatum* (Halle).

Wolff, Christian (1750a). *Institutiones juris naturae et gentium* (Halle).

Wolff, Christian (1750b). *The Real Happiness of a People under a Philosophical King Demonstrated* (London).

Wolff, Christian (1750—1753). *Philosophia moralis, sive ethica*, 4 vols. (Halle).

Wolff, Christian (1758). *Principes du droit de la nature et des gens*, ed. J. H. S. Formey (Amsterdam).

Wolff, Christian (1770). *Logic: or Rational Thoughts on the Powers of the Human Understanding* (London).

Wolff, Christian (1772). *Institutions du droit de la nature et des gens*, trans. and ed. E. Luzac (Leiden).

Wolff, Christian (1962—). *Gesammelte Werke*, ed. J. Ecole, J. E. Hofmann, M. Thomann *et al*. (Hildesheim).

Wolff, Christian (1963). *Preliminary Discourse on Philosophy in General*, trans. R. J. Blackwell (Indianapolis).

Wolff, Christian (1992). *Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China*, ed. J. Ching and W. G. Oxtoby (Nettetal).

Wollaston, William (1724). *The Religion of Nature Delineated* (London).

Wollstonecraft, Mary (1975). *A Vindication of the Rights of Woman*, ed. M. B. Kramnick (London: P). 1st publ. 1792.

Wollstonecraft, Mary (1989). *Works*, ed. J. Todd and M. Butler, 7 vols. (London: P & C).

Wollstonecraft, Mary (1995). *A Vindication of the Rights of Men, with A Vindication of the Rights of Woman*, ed. S. Tomaselli (Cambridge: CTHPT).

Wollstonecraft, Mary, and Godwin, William (1987). *A Short Residence in Sweden, Norway, and Denmark*, and *Memoirs of the Author of the Vindication of the Rights of Woman*, ed. R Holmes (London: P).

Wyvill, Christopher, *et al*. (1782). *A Collection of Letters on the Proposed Reformation of the Parliament of Ireland*, 4 vols. (York).

Zedler, Johann Heinrich (1733—1764). *Grosses vollständiges Universal-Lexicon*, 68 vols (Leipzig).

Zincke, Georg Heinrich (1744). *Allgemeines oeconomisches Lexicon*, 2nd edn (Leipzig). 1st publ. 1731.

Zincke, Georg Heinrich (1751). *Cameralisten-Bibliothek*, 4 vols. (Leipzig).

Zincke, Georg Heinrich (1755). *Anfangsgrunde der Cameralwissenschaften* (Leipzig).

Zinzendorf, Nicolaus Ludwig von (1962). *Hauptschriften*, ed. E. Beyreuther and G. Meyer, 6 vols. (Hildesheim).

Zubly, John Joachim (1982). *'A Warm and Zealous Spirit': John J. Zubly and the American Revolution: A Selection of his Writings*, ed. R. M. Miller (Macon, GA).

二手文献

AHR	*American Historical Review*
BJECS	*British Journal for Eighteenth-Century Studies*
DHS	*Dix-huitième siècle*
ECS	*Eighteenth-Century Studies*
HEI	*History of European Ideas*
HJ	*Historical Journal*
HPT	*History of Political Thought*
JBS	*Journal of British Studies*
JHI	*Journal of the History of Ideas*
JMH	*Journal of Modern History*
PT	*Political Theory*
RHLF	*Revue d'histoire littéraire de la France*

SVEC *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*
WMQ *William and Mary Quarterly*

Aarsleff, H. (1982). *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History* (Minneapolis).

Abraham, W. (1964). 'The Life and Times of Anton Wilhelm Amo', *Transactions of the Historical Society of Ghana*, 7:60—81.

Adam, U. (2003). 'Nobility and Modern Monarchy: J. H. G. Justi and the French Debate on Commercial Nobility at the Beginning of the Seven Years War', *HEI*, 29:141—157.

Adam, U. (2004). 'Modern Monarchy and Commerce in the Writings of J. H. G. Justi' (doctoral thesis, Cambridge).

Adams, G. (1991). *The Huguenots and French Opinion, 1685—1787: The Enlightenment Debate on Toleration* (Waterloo, ON).

Adamson, R. (1881). *Fichte* (Edinburgh).

Adkins, A. W. H. (1960). *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values* (Oxford).

Adorno, T. W., and Horkheimer, M. (1972). *Dialectic of Enlightenment* (New York). 1st publ. in German in 1947.

Advielle, V. (1884). *Histoire de Gracchus Babeuf et du babouvisme*, 2 vols. (Paris). Repr. Geneva, 1978.

Agesta, L. S. (1953). *El pensamiento politico del despotismo ilustrado* (Madrid). Repr. Seville, 1979.

Ahnert, T. (1999). *Christian Thomasius's Theory of Natural Law in its Religious and Natural Philosophical Context* (doctoral thesis, Cambridge).

Ahnert, T. (2002). 'The Prince and the Church in the Thought of Christian Thomasius', in Hunter and Saunders 2002.

Airiau, J. (1965). *L'Opposition aux physiocrates à la fin de l'ancien régime* (Paris).

Aitken, G. A. (1892). *The Life and Works of John Arbuthnot* (Oxford).

Aiton, S. J. (1985). *Leibniz: A Biography* (Bristol).

Ajello, R., ed. (1980). *Pietro Giannone e il suo tempo* (Naples).

Ajello, R., *et al.*, eds. (1985). *L'età dei lumi*, 2 vols. (Naples).

Akers, C. W. (1964). *Called unto Liberty: A Life of Jonathan Mayhew, 1720—1766* (Cambridge, MA).

Albee, E. (1902). *A History of English Utilitarianism* (London).

Albrecht, M., Engel, E. J., and Hinske, N., eds. (1994). *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit* (Tübingen).

Aldridge, A. O. (1951). 'Shaftesbury and the Deist Manifesto', *Transactions of the American Philosophical Society*, 41:297—385.

Aldridge, A. O. (1975). 'Mandeville and Voltaire', in Primer 1975.

Aldridge, A. O. (1984). *Thomas Paine's American Ideology* (Newark, NJ).

Allan, D. (1993). *Virtue, Learning and the Scottish Enlightenment* (Edinburgh).

Allen, G. W., and Asselineau, R. (1987). *St John de Crèvecoeur: The Life of an American Farmer* (New York).

Allison, H. E. (1966). *Lessing and the Enlightenment* (Ann Arbor).

Allison, H. E. (1990). *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge and New York).

Altmann, A. (1973). *Moses Mendelssohn: A Biographical Study* (Tuscaloosa, AL).

Altmann, A. (1982). 'Moses Mendelssohnüber Naturrecht und Naturzustand', in A. Altmann, *Die trostvolle Aufklärung: Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns* (Stuttgart).

Ambrasi, D. (1979). *Riformatori e ribelli a Napoli nella seconda metà del settecento* (Naples).

Ameriks, K. (2000). *Kant and the Fate of Autonomy* (Cambridge).

Anderson, M. S. (1979). *Historians and Eighteenth-Century Europe, 1715—1789* (New York).

Anderson, P. (1974). *Lineages of the Absolutist State* (London).

Angermann, E., *et al*. (1972). 'Religion, Politik, Gesellschaft im 17. und 18. Jahrhundert', *Historische Zeitschrift*, 214:26—29.

Anon., ed. (1975). Atti del convegno internazionale di studi Muratoriani (Florence).

Ansart, P. (1970). *Sociologie de Saint-Simon* (Paris).

Antonetti, G. (1983). 'Etienne-Gabriel Morelly, l'homme et sa famille', *RHLF*, 83:390—402.

Antonetti, G. (1984). 'Etienne-Gabriel Morelly: l'écrivain et ses protecteurs', *RHLF*, 84: 19—52.

Appleby, J. (1982). 'What Is Still American in the Political Philosophy of Thomas Jefferson?', *WMQ*, 39:287—309.

Appleby, J. (1984). *Capitalism and a New Social Order: The Republican Vision of the 1790s* (New York).

Appleby, J. (1986). 'Republicanism in Old and New Contexts', *WMQ*, 43:20—34.

Appleby, J. (1992). *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination* (Cambridge, MA).

Appleby, J. (2000). *Inheriting the Revolution: The First Generation of Americans* (Cambridge, MA).

Appolis, E. (1960). *Le 'tiers parti' catholique au XVIIIe siècle: entre jansénistes et zelanti* (Paris).

Appolis, E. (1966). *Les Jansénistes espagnols* (Bordeaux).

Arendt, H. (1955). *The Origins of Totalitarianism* (New York). 1st publ. 1951.

Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*, 2 vols. (London).

Arendt, H. (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. R. Beiner (Chicago).

Aretin, K. O. von, ed. (1974). *Der aufgeklärte Absolutismus* (Cologne).

Aris, R. (1936). *History of Political Thought in Germany from 1789 to 1815* (London).

Arkush, A.(1994). *Moses Mendelssohn and the Enlightenment* (Albany, NY).

Armitage, D.(1997). 'A Patriot for Whom? The Afterlives of Bolingbroke's Patriot King', *JBS*, 36:397—418.

Armitage, D.(1998). *Theories of Empire, 1450—1850* (Aldershot).

Armitage, D.(2000a). 'Edmund Burke and Reason of State', *JHI*, 61:617—634.

Armitage, D.(2000b). *The Ideological Origins of the British Empire* (Cambridge).

Arndt, H.W.(1989). 'Erste Angriffe der Thomasianer auf Wolff', in Schneiders 1989.

Arntzen, S.(1996). 'Kant on Duty to Oneself and Resistance to Political Authority', *Journal of the History of Philosophy*, 34:409—424.

Ashraf, P.M.(1983). *The Life and Times of Thomas Spence* (Newcastle).

Aston, N.(1993a). 'The Dean of Canterbury and the Sage of Ferney: George Horne Looks at Voltaire', in Jacob and Yates 1993.

Aston, N.(1993b). 'Horne and Heterodoxy: The Defence of Anglican Beliefs in the Late Enlightenment', *English Historical Review*, 108:895—919.

Aston, N.(2003). *Christianity and Revolutionary Europe, 1750—1830* (Cambridge).

Atherton, H.A.(1974). *Political Prints in the Age of Hogarth* (Oxford).

Atwell, J.E.(1986). *Ends and Principles in Kant's Moral Thought* (Dordrecht).

Avenel, G.(1865). *Anacharsis Cloots, l'orateur du genre humain* (Paris). Repr. 1976.

Ayer, A.J.(1980). *Hume* (New York).

Ayres, P.J.(1997). *Classical Culture and the Idea of Rome in Eighteenth-Century England* (Cambridge).

Bachmann, H.M.(1977). *Die naturrechtliche Staatslehre Christian Wolffs* (Berlin).

Bachmann, H.M.(1983). 'Zur Wolffschen Naturrechtslehre', in Schneiders 1983.

Bachmann-Medick, D.(1989). *Die ästhetische Ordnung des Handelns: Moralphilosophie und Ästhetik in der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts* (Stuttgart).

Backscheider, P.R.(1988). 'The Verse Essay, John Locke and Defoe's *Jure divino*', *English Literary History*, 55:99—124.

Backscheider, P.R.(1989). *Daniel Defoe: His Life* (Baltimore).

Baczko, B.(1974). *Rousseau: solitude et communauté* (Paris). 1st publ. in Polish in 1970.

Baczko, B.(1978). *Lumières de l'utopie* (Paris).

Baczko, B.(1988). 'The Social Contract of the French: Sieyès and Rousseau', *JMH*, 60: 98—125.

Baczko, B.(1989). *Utopian Lights: The Evolution of the Idea of Social Progress*, trans. J.L Greenberg (New York).

Badinter, E., and Badinter, R.(1988). *Condorcet 1743—1794: un intellectuel en politique* (Paris).

Badir, M.G.(1974). *Voltaire et l'Islam*, *SVEC*, 125.

Baecque, A. de, Schmale, W., and Vovelle, M., eds.(1988). *L'An 1 des droits de l'homme* (Paris).

Baehr, S.L.(1991). *The Paradise Myth in Eighteenth-Century Russia* (Stanford).

Bahlman, D.(1957). *The Moral Revolution of 1688* (New Haven).

Bahner, W., and Bergmann, H.(1996). 'Introduction' to *Anti-Machiavel*, in *The Complete Works of Voltaire*, xix (Oxford).

Bailyn, B.(1967). *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, MA).

Bailyn, B.(1974). *The Ordeal of Thomas Hutchinson* (London).

Baker, K.M.(1964). 'The Earliest History of the Term "Social Science"', *Annals of Science*, 20:211—226.

Baker, K. M. (1973). 'Politics and Social Science in Eighteenth-Century France: The Société de 1789', in Bosher 1973.

Baker, K.M.(1975). *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics* (Chicago).

Baker, K. M.(1978a). 'French Political Thought at the Accession of Louis XVI', *JMH*, 50:279—303.

Baker, K. M. (1978b). 'State, Society and Subsistence in Eighteenth-Century France', *JMH*, 50:701—711.

Baker, K.M.(1981). 'Enlightenment and Revolution in France', *JMH*, 53:281—303.

Baker, K.M.(1990). *Inventing the French Revolution* (Cambridge).

Baker, K.M.(1994a). 'The Idea of a Declaration of Rights', in Van Kley 1994b.

Baker, K.M.(2001). 'Transformations of Republicanism in Eighteenth-Century France', *JMH*, 73:32—53.

Baker, K. M., ed.(1987b). *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, i: *The Political Culture of the Old Regime* (Oxford).

Baker, K. M., ed.(1994b). *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, iv, *The Terror* (Oxford).

Bakos, A. E. (1997). *Images of Kingship in Early Modern France: Louis XI in Political Thought, 1560—1789* (London).

Balayé, S.(1979). *Madame de Staël: lumières et liberté* (Paris).

Baldi, M.(2002). *Verisimile, non vero: filosofia e politica in Andrew Michael Ramsay* (Milan).

Ball, K.R.(1967). 'A Great Society: The Social and Political Thought of Joel Barlow' (doctoral thesis, Wisconsin).

Ball, T., Farr, J., and Hanson, R., eds.(1989). *Political Innovation and Conceptual Change* (Cambridge).

Ballestrem, K.G., ed.(1993). *Naturrecht und Politik* (Berlin).

Bancarel, G., and Goggi, G., eds.(2000). *Raynal, de la polémique à l'histoire*, *SVEC*, 12.

Banning, L.(1978). *The Jeffersonian Persuasion* (Ithaca, NY).

Banning, L.(1995). *The Sacred Fire of Liberty: James Madison and the Founding of the Federal Republic* (Ithaca, NY).

Barber, G., and Courtney, C.P., eds.(1988). *Enlightenment Essays* (Oxford).

Barber, W. H. (1955). *Leibniz in France: From Arnauld to Voltaire* (Oxford).

Barber, W. H. (1989). 'Introduction' to Voltaire, *Traité de métaphysique*, in *The Complete Works of Voltaire*, xiv (Oxford).

Baridon, M. (1977). *Edward Gibbon et le mythe de Rome* (Paris).

Barker, E. (1947). *The Social Contract* (Oxford).

Barker-Benfield, G. J. (1989). 'Mary Wollstonecraft: Eighteenth-Century Commonwealth-woman', *JHI*, 50:95—116.

Barlow, R. B. (1962). *Citizenship and Conscience: A Study in the Theory and Practice of Toleration in England during the Eighteenth Century* (Philadelphia).

Barnard, F. M. (1964). *Zwischen Aufklärung und politischer Romantik* (Berlin).

Barnard, F. M. (1965a). *Herder's Social and Political Thought* (Oxford).

Barnard, F. M. (1965b). 'Christian Thomasius: Enlightenment and Bureaucracy', *American Political Science Review*, 59:430—438.

Barnard, F. M. (1971). 'The Practical Philosophy of Christian Thomasius', *JHI*, 32:221—246.

Barnard, F. M. (1983). 'Self-Direction: Thomasius, Kant and Herder', *PT*, 11:343—368.

Barnard, F. M. (1988a). *Self-direction and Political Legitimacy: Rousseau and Herder* (Oxford).

Barnard, F. M. (1988b). 'Fraternity and Citizenship: Two Ethics of Mutuality in Christian Thomasius', *Review of Politics*, 50:582—602.

Barnard, F. M. (2003). *Herder on Nationality, Humanity, and History* (Montreal).

Barnes, A. (1938). *Jean Le Clerc et la république de lettres* (Paris).

Barny, R. (1974). 'Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution', *DHS*, 6:59—98.

Barny, R. (1988). *L'Eclatement révolutionnaire du Rousseauisme* (Paris).

Barrell, R. A. (1988). *Bolingbroke and France* (Lanham, MD).

Barry, B. (1972). 'Warrender and his Critics', in Cranston and Peters 1972.

Bartlett, T. (1995). 'Protestant Nationalism in Eighteenth-Century Ireland', *SVEC*, 335: 79—88.

Barton, H. A. (1986). *Scandinavia in the Revolutionary Era, 1760—1815* (Minneapolis).

Barton, P. F. (1978). *Jesuiten, Jansenisten, Josephiner: Eine Fallstudie zur frühen Toleranzzeit: Der Fall Innocentius Fessler* (Vienna).

Bastid, P. (1939). *Sieyès et sa pensée* (Paris).

Batscha, Z. (1981). *Studien zur politischen Theorie des deutschen Frühliberalismus* (Frankfurt).

Batscha, Z., ed. (1976). *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie* (Frankfurt).

Battaglia, F. (1936). *Cristiano Thomasio: filosofo e giurista* (Bologna).

Baudet, H. (1988). *Paradise on Earth* (New Haven). 1st publ. 1965.

Baum, A. (1979). *Montesquieu and Social Theory* (Oxford).

Baumanns, P. (1990). *J. G. Fichte: Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie* (Freiburg).

Baumgardt, D. (1952). *Bentham and the Ethics of Today* (Princeton).

Baumgardt, P. (1987). 'Kronprinzenopposition: Friedrich und Friedrich Wilhelm I', in Hauser 1987.

Bayle, F. (1945). *Les Idées politique de Joseph de Maistre* (Paris).

Bazzoli, M. (1986). *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato* (Florence).

Beales, D. E. D. (1975). 'The False Joseph II', *HJ*, 18:467—495.

Beales, D. E. D. (1980). 'Joseph II's "Rêveries"', *Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs*, 33:97—106.

Beales, D. E. D. (1985). 'Christians and *Philosophes*: The Case of the Austrian Enlightenment', in Beales and Best 1985.

Beales, D. E. D. (1987). *Joseph II*, i: *In the Shadow of Maria Theresa, 1741—1780* (Cambridge).

Beales, D. E. D. (1991). 'Was Joseph II an Enlightened Despot?', in Ritchie and Timms, 1991.

Beales, D. E. D. (1993). *Mozart and the Habsburgs* (Reading).

Beales, D. E. D. (2002). 'Joseph II und der Josephinismus', in Reinalter and Klueting 2002.

Beales, D. E. D. (2003). *Prosperity and Plunder: European Catholic Monasteries in the Age of Revolution, 1650—1815* (Cambridge).

Beales, D. E. D. (2005). *Enlightenment and Reform in Eighteenth-Century Europe* (London).

Beales, D. E. D., and Best, G., eds. (1985). *History, Society and the Churches* (Cambridge).

Beales, D. E. D., and Hochstrasser, T. J. (1993). 'Un intellettuale piemontese a Vienna e un'inedita storia del pensiero politico' (1766), *Bolletino storico-bibliografico subalpino*, 91:248—309.

Beattie, J. M. (1986). *Crime and the Courts in England, 1660—1800* (Princeton).

Beck, L. W. (1971). 'Kant and the Right of Revolution', *JHI*, 32:411—422.

Becker, C. (1932). *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven).

Becker, C. (1958). *The Declaration of Independence: A Study in the History of Political Ideas* (New York). 1st publ. 1922.

Becker, M. B. (1994). *The Emergence of Civil Society in the Eighteenth Century* (Bloomington, IN).

Beddard, R. A., ed. (1991). *The Revolutions of 1688* (Oxford).

Beer, M. (1920). *Pioneers of Land Reform* (London).

Béguelin, E. (1929). *En souvenir de Vattel, 1714—1767* (Neuchâtel).

Behrens, C. B. A. (1975). 'Enlightened Despotism', *HJ*, 18:401—408.

Behrens, C. B. A. (1985). *Society, Government and the Enlightenment* (New York).

Beik, P. (1956). *The French Revolution Seen from the Right* (Philadelphia).

Beiser, F.C.(1987). *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, MA).

Beiser, F.C.(1992). *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790—1800* (Cambridge, MA).

Beiser, F.C.(1996b). *The Sovereignty of Reason: The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment* (Princeton).

Belcham, J.(1991). 'Republicanism, Popular Constitutionalism and the Radical Platform in Early Nineteenth-Century England', *Social History*, 6:1—32.

Bell, D.A.(1994). *Lawyers and Citizens: The Making of an Elite in Old Regime France* (Oxford).

Bell, D.A.(2001a). *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680—1800* (Cambridge, MA).

Bell, D.A.(2001b). 'The Unbearable Lightness of Being French: Law, Republicanism and National Identity at the End of the Old Regime', *AHR*, 106:1215—1235.

Bellamy, R.(1987). '"Da metafisico a mercatante": Antonio Genovesi and the Development of a New Language of Commerce in Eighteenth-Century Naples', in Pagden 1987.

Bellot, L.J.(1977). *William Knox: The Life and Thought of an Eighteenth-Century Imperialist* (Austin, TX).

Benassi, U.(1915—1925). 'Guglielmo du Tillot, un ministro riformatore del secolo XVIII', *Archivio storico per le province parmensi*, new series, 15—16, 19—25.

Ben-Atar, D., and Oberg, B., eds.(1998). *Federalists Reconsidered* (Charlottesville).

Bene, E., ed.(1971). *Les Lumières en Hongrie, en Europe centrale et en Europe orientale* (Budapest).

Bénétruy, J.(1962). *L'Atelier de Mirabeau: quatre proscrits genevois dans la tourmente révolutionnaire* (Paris).

Bennett, G.V.(1975). *The Tory Crisis in Church and State, 1688—1730: The Career of Francis Atterbury, Bishop of Rochester* (Oxford).

Benot, Y.(1970). *Diderot: de l'athéisme à l'anticolonialisme* (Paris).

Benot, Y.(1991). 'Traces de l'*Histoire des deux Indes* chez les anti-esclavistes sous la Revolution', in Lüsebrink and Tietz 1991.

Bentley, M., ed.(1993). *Public and Private Doctrine* (Cambridge).

Benton, W.A.(1969). *Whig-Loyalism: An Aspect of Political Ideology in the American Revolutionary Era* (Rutherford, NJ).

Bergfeld, C.(1996). 'Pufendorf und Heineccius', in Palladini and Hartung 1996.

Bergh, G.C.J.J. van den (1988). *The Life and Work of Gerard Noodt, 1647—1725: Dutch Legal Scholarship between Humanism and Enlightenment* (Oxford).

Berlin, I.(1969). *Four Essays on Liberty* (London). 2nd edn Oxford, 2002.

Berlin, I.(1976). *Vico and Herder* (London).

Berlin, I.(1981). *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, ed. H. Hardy (Ox-

ford).

Berlin, I.(1990). *The Crooked Timber of Humanity* (London).

Berlin, I.(1993). *The Magus of the North: J.G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism* (London).

Berlin, I.(2000). *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder* (London).

Berman, D.(1975). 'Anthony Collins's Essays in the *Independent Whig*', *Journal of the History of Philosophy*, 13:463—469.

Berman, D.(1986). 'The Jacobitism of Berkeley's *Passive Obedience*', *JHI*, 47:309—320.

Berman, M.(1970). *The Politics of Authenticity* (New York).

Bernard, P.P.(1971). *Jesuits and Jacobins: Enlightenment and Enlightened Despotism in Austria* (Urbana, IL).

Berry, C.J.(1977). 'From Hume to Hegel: The Case of the Social Contract', *JHI*, 38: 691—704.

Berry, C.J.(1994). *The Idea of Luxury* (Cambridge).

Berry, C.J.(1997). *Social Theory of the Scottish Enlightenment* (Edinburgh).

Besterman, T.(1969). *Voltaire* (London).

Betts, C.J.(1984). *Early Deism in France* (The Hague).

Bewley, C., and Bewley, D.(1998). *Gentleman Radical: A Life of John Horne Tooke*, 1736—1812 (London).

Beyreuther, E.(1956). *August Hermann Francke, 1663—1727* (Marburg).

Bianchi, L.(1993). 'Nécessité de la religion et de la tolérance chez Montesquieu', in Mass and Postigliola 1993.

Bianco, B.(1989). 'Freiheit gegen Fatalismus: Zu Joachim Langes Kritik an Wolff', in Hinske 1989.

Bianco, B.(1993). 'Wolffianismus und katholische Aufklärung', in Klueting *et al*.1993.

Bickart, R.(1932). *Les Parlements et la notion de souveraintè nationale au XVIIIe siècle* (Paris).

Bien, D.(1960). *The Calas Affair: Persecution, Toleration and Heresy in Eighteenth-Century Toulouse* (Princeton).

Bienert, W.(1934). *Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit Dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Christian Thomasius* (Halle).

Biller, G.(1983). 'Die Wolff-Diskussion 1800 bis 1982: Eine Bibliographie', in Schneiders 1983.

Birks, P., ed.(1993). *The Life of the Law* (London).

Birn, R.(1967). 'The French Language Press and the *Encyclopédie*, 1750—1759', *SVEC*, 55:263—285.

Birtsch, G.(1987). 'Der Idealtyp des augeklärten Herrschers: Friedrich der Große, Karl Friedrich von Baden und Joseph II im Vergleich', *Aufklärung*, 2:9—47.

Bitterli, U.(1976). *Die 'Wilden' und die 'Zivilisierten'* (Munich).

Black, E.C.(1963). *The Association: British Extraparliamentary Political Organization*,

1769—1793 (Cambridge, MA).

Blackburn, R. (1988). *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776—1848* (New York).

Blamires, C. (1990). 'Etienne Dumont: Genevan Apostle of Utility', *Utilitas*, 2:55—70.

Blanc, O. (1989). *Olympe de Gouges: une femme de libertés* (Paris) Blanning, T. C. W. (1970). *Joseph II and Enlightened Despotism* (London).

Blanning, T. C. W. (1974). *Reform and Revolution in Mainz, 1743—1803* (Cambridge).

Blanning, T. C. W. (1990). 'Frederick the Great and Enlightened Absolutism', in Scott 1990.

Blanning, T. C. W. (1994). *Joseph II* (London).

Blanning, T. C. W. (1997). 'Frederick the Great and German Culture', in Oresko *et al*. 1997.

Blanning, T. C. W., and Cannadine, D., eds. (1996). *History and Biography* (Cambridge).

Bloch, E. (1961). *Christian Thomasius: Ein deutscher Gelehrter ohne Misere* (Frankfurt). 1st publ Berlin, 1953.

Blom, H. W. (2002). 'The Republican Mirror: The Dutch Idea of Europe', in Pagden 2002.

Bloom, E. A., and Bloom, L. D. (1971). *Joseph Addison's Sociable Animal* (Providence, RI).

Bloom, E. A., Bloom, L. D., and Leites, E., eds. (1984). *Educating the Audience: Addison, Steele and Eighteenth-Century Culture* (Los Angeles).

Bluche, F. (1968). *Le Despotisme éclairé* (Paris).

Bluche, F. (1978). 'Sémantique du despotisme éclairé', *Revue historique de droit français et étranger*, 56:79—87.

Blum, C. (1974). *Diderot: The Virtue of a Philosopher* (New York).

Blum, C. (1986). *Rousseau and the Republic of Virtue* (Ithaca, NY).

Bödeker, H. E. (1993). 'Aufklärung als Kommunikationsprozeß', *Aufklärung*, 2:89—111.

Bödeker, H. E., and Hermann, U., eds. (1987). *Aufklärung als Politisierung: Politisierung der Aufklärung* (Hamburg).

Bödeker, H. E., Reill, P. H., and Schlumbohm, J., eds. (1999). *Wissenschaft als kulturelle Praxis, 1750—1900* (Göttingen).

Bödeker, H. E., and Steinbrügge, L., eds. (2001). *Conceptualizing Women in Enlightenment Thought: conceptualiser la femme dans la pensée des lumières* (Berlin).

Bodi, L. (1995). *Tauwetter in Wien: Zur Prosa der österreichischen Aufklärung, 1781—1795*, 2nd edn (Vienna).

Böhme, H. J. (1993). *Politische Rechte des einzelnen in der Naturrechtslehre des 18. Jahrhunderts und in der Staatstheorie des Frühkonstitutionalismus* (Berlin).

Bolgar, R. R., ed. (1979). *Classical Influences on Western Thought, 1659—1870* (Cambridge).

Bolton, C. A. (1969). *Church Reform in Eighteenth-Century Italy: The Synod of Pistoia*,

1786 (The Hague).

Bond, W.H.(1990). *Thomas Hollis of Lincoln's Inn: A Whig and his Books* (Cambridge).

Bongie, L.(1961). 'Hume: "*Philosophe*" and Philosopher in Eighteenth-Century France', *French Studies*, 15:213—227.

Bongie, L.(1965). *David Hume: Prophet of the Counter-Revolution* (Oxford). 2nd edn Indianapolis, 2000.

Bonner, J.(1995). *Economic Efficiency and Social Justice: The Development of Utilitarian Ideas in Economics from Bentham to Edgeworth* (Aldershot).

Bonno, G.(1955). *Les Relations intellectuelles de Locke avec la France* (Berkeley).

Bonomi, P.(1986). *Under the Cope of Heaven: Religion, Society and Politics in Colonial America* (New York).

Bonwick, C.(1977). *English Radicals and the American Revolution* (Chapel Hill).

Boroumand, L.(1999). *La Guerre des principes: les assemblées révolutionnaires face aux droits de l'homme et à la souveraineté de la nation* (Paris).

Bosher, J.F., ed.(1973). *French Government and Society, 1500—1850* (London).

Boulton, J.T.(1963). *The Language of Politics in the Age of Wilkes and Burke* (London).

Bourgeois, R.(1998). *Jean-Joseph Mounier: un oublié de la Révolution* (Grenoble).

Bourke, R.(1999). 'Sovereignty, Opinion and Revolution in Edmund Burke', *HEI*, 25: 99—120.

Bourke, R.(2000a). 'Edmund Burke and Enlightened Sociability: Justice, Honour and the Principles of Government', *HPT*, 21:632—656.

Bourke, R.(2000b). 'Liberty, Authority and Trust in Burke's Idea of Empire', *JHI*, 61: 453—472.

Bowen, R.H.(1969). 'The *Encyclopédie* as a Business Venture', in Warner 1969.

Bowie, K.(2003). 'Public Opinion, Popular Politics, and the Union of 1707', *Scottish Historical Review*, 82:226—260.

Bowles, P.(1985). 'The Origin of Property and the Development of Scottish Historical Science', *JHI*, 46:197—210.

Bowles, P.(1986). 'John Millar, the Legislator and the Mode of Subsistence', *HEI*, 7: 237—252.

Bowles, P.(1990). 'Millar and Engels on the History of Women and the Family', *HEI*, 12: 595—610.

Boyce, D.G., Eccleshall, R., and Geoghegan, V., eds.(1993). *Political Thought in Ireland since the Seventeenth Century* (London).

Boyce, D.G., Eccleshall, R., and Geoghegan, V., eds.(2001). *Political Discourse in Seventeenthand Eighteenth-Century Ireland* (London).

Bracken, H.(1984). *Mind and Language: Essays on Descartes and Chomsky* (Dordrecht).

Brading, D. A. (1983). *Classical Republicanism and Creole Patriotism: Simon Bolivar (1783—1830) and the Spanish American Revolution* (Cambridge).

Brading, D.A.(1991). *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the*

Liberal State, *1492—1867* (Cambridge).

Bradler-Rottmann, E. (1973). *Die Reformen Kaiser Josephs II* (Göppingen).

Bradley, J. E. (1989). 'The Anglican Pulpit, the Social Order, and the Resurgence of Toryism during the American Revolution', *Albion*, 21:361—388.

Bradley, J. E. (1990). *Religion, Revolution and English Radicalism: Nonconformity in Eighteenth- Century Politics and Society* (Cambridge).

Bradley, J. E. (2001). 'The Religious Origins of Radical Politics in England, Scotland, and Ireland, 1662—1800', in Bradley and Van Kley 2001.

Bradley, J. E., and Van Kley, D. K., eds. (2001). *Religion and Politics in Enlightenment Europe* (Notre Dame, IN).

Bradley, O. (1999). *A Modern Maistre: The Social and Political Thought of Joseph de Maistre* (Lincoln, NE).

Bradshaw, B., and Morrill J., eds. (1996). *The British Problem*, *c. 1534—1707* (London).

Brady, C., ed. (1989). *Worsted in the Game: Losers in Irish History* (Dublin).

Brain, T. J. (1978). 'Richard Watson and the Debate on Toleration in the late Eighteenth Century', *Price-Priestley Newsletter*, 2:4—26.

Brandt, R., ed. (1974). *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant* (Stuttgart).

Brandt, R. (1982a). 'Das Erlabubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre', in Brandt 1982b.

Brandt, R., ed. (1982b). *Rechtsphilosophie der Aufklärung: SymposiumWolfenbüttel* 1981 (Berlin).

Brandt, R. (1987). 'Zum "Streit der Fakultaten"', in Brandt and Stark 1987.

Brandt, R., and Stark, W., eds. (1987). *Kant-Forschungen*, i (Hamburg).

Brantlinger, P. (1996). *Fictions of State: Culture and Credit in Britain*, *1694—1994* (Ithaca, NY).

Braubach, M. (1961). *Maria Theresias jüngster Sohn Max Franz* (Vienna).

Breen, T. H. (1998). 'Subjecthood and Citizenship: The Context of James Otis's Radical Critique of John Locke', *New England Quarterly*, 71:378—403.

Bremner, G. (1983). *Order and Chance: The Pattern of Diderot's Thought* (Cambridge).

Brender, N., and Krasnoff, L., eds. (2004). *New Essays on the History of Autonomy* (Cambridge).

Brewer, J. (1976). *Party Ideology and Popular Politics at the Accession of George III* (Cambridge).

Brewer, J. (1980a). 'English Radicalism in the Age of George III', in Pocock 1980.

Brewer, J. (1980b). 'The Wilkites and the Law, 1763—1764', in Brewer and Styles 1980.

Brewer, J. (1982). 'Commercialisation and Politics', in McKendrick *et al*. 1982.

Brewer, J. (1989). *The Sinews of Power: War, Money and the English State*, *1688—1783* (New York).

Brewer, J., and Styles, J., eds. (1980). *An Ungovernable People: The English and their*

Law in the Seventeenth and Eighteenth Centuries (London).

Broadie, A., ed. (2003). *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* (Cambridge).

Brockliss, L. W. B. (1987). *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Oxford).

Brockliss, L. W. B. (2002). *Calvet's Web: Enlightenment and the Republic of Letters in Eighteenth-Century France* (Oxford).

Brown, K. C., ed. (1965). *Hobbes Studies* (Oxford).

Brown, L. (1985). *Alexander Pope* (Oxford).

Brown, M. (2002). *Francis Hutcheson in Dublin, 1719—1730: The Crucible of his Thought* (Dublin).

Brown, R. (1984). *The Nature of Social Laws: Machiavelli to Mill* (Cambridge).

Brown, S. C., ed. (1996). *British Philosophy and the Age of Enlightenment* (London).

Brown, S. J., ed. (1997). *William Robertson and the Expansion of Empire* (Cambridge).

Brown, V. (1994). *Adam Smith's Discourse* (London).

Brown, W. (1969). *The Good Americans: The Loyalists in the American Revolution* (New York).

Browning, R. (1982). *Political and Constitutional Ideas of the Court Whigs* (Baton Rouge).

Browning, R. (1994). *The War of the Austrian Succession* (New York).

Bruch, R. (1997). *Ethik und Naturrecht im deutschen Katholizismus des 18. Jahrhunderts* (Tübingen).

Brückner, J. (1977). *Staatswissenschaften, Kamerlismus und Naturrecht: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Wissenschaft im Deutschland des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts* (Munich).

Brühlmeier, D. (1995). 'Natural Law and Early Economic Thought in Barbeyrac, Burlamaqui and Vattel', in Laursen 1995.

Brumfitt, J. H. (1970). *Voltaire: Historian* (London). 1st publ. 1958.

Brumfitt, J. H. (1972). *The French Enlightenment* (London).

Brunner, O. (1949). *Adeliges Landleben und europäischer Geist: Leben und Werk W. Helmhards von Hohberg, 1612—1688* (Salzburg).

Brunner, O., Conze, W., and Koselleck, R., eds. (1972—1997) *Geschichtliche Grundbegriffe*, 8 vols. (Stuttgart).

Bryson, G. (1945). *Man and Society: The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century* (Princeton). Repr. New York, 1968.

Buckle, S. (1991). *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume* (Oxford).

Buckle, S., and Castiglione, D. (1991). 'Hume's Critique of the Contract Theory', *HPT*, 12:457—480.

Buranelli, V. (1957). 'The Historical and Political Thought of Boulainvillers', *JHI*, 17: 475—494.

Burchell, G., Gordon, C., and Miller, P., eds. (1991). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (London).

Burg, P. (1974). *Kant und die französische Revolution* (Berlin).

Burgelin, P. (1952). *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau* (1952).

Burke, P. (1985). *Vico* (Oxford).

Burkhardt, J. (1992). 'Wirtschaft', in Brunner *et al*. 1972—1997, vii.

Burns, A. (1984). 'The Source of the *Encyclopédie* Article "Loi naturelle (morale)"', *BJECS*, 7:39—48.

Burns, J. H. (1959). 'J. S. Mill and the Term "Social Science"', *JHI*, 22:431—432.

Burns, J. H. (1962). 'Bolingbroke and the Concept of Constitutional Government', *Political Studies*, 10:264—276.

Burns, J. H. (1986). *Absolutism: The History of an Idea* (London).

Burns, J. H., and Goldie, M., eds. (1991). *The Cambridge History of Political Thought, 1450—1700* (Cambridge).

Burrow, J. W. (1985). *Gibbon* (Oxford).

Burtt, S. (1992). *Virtue Transformed: Political Argument in England, 1688—1740* (Cambridge).

Bury, J. B. (1955). *The Idea of Progress* (New York). 1st publ. London, 1920.

Busch, W. (1979). *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants, 1762—1780* (Berlin).

Butler, M. (1984). *Burke, Paine, Godwin and the Revolution Controversy* (Cambridge).

Butterwick, R. (1998). *Poland's Last King and English Culture: Stanislaw August Poniatowski, 1732—1798* (Oxford).

Butterwick, R., ed. (2001). *The Polish-Lithuanian Monarchy in European Context, c. 1500—1795* (Basingstoke).

Cairns, J. (1985). 'Blackstone, the Ancient Constitution and the Feudal Law', *HJ*, 28: 711—717.

Cairns, J. (1991). 'Rhetoric, Language and Roman law: Legal Education and Improvement in Eighteenth-Century Scotland', *Law and History Review*, 9:31—58.

Cairns, J. (1993). 'The Origins of the Glasgow Law School', in Birks 1993.

Cairns, J. (1995). '"Famous as a School for Law, as Edinburgh ... for Medicine": Legal Education in Glasgow, 1761—1801', in Hook and Sher 1995.

Caldwell, R. (1985). *The Era of the French Revolution: A Bibliography*, 2 vols. (New York).

Calhoon, R. M. (1994). *Dominion and Liberty: Ideology and the Anglo-American World, 1660—1801* (Arlington Heights, IL).

Calhoun, C., ed. (1992). *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge, MA).

Callahan, W. J. (1972). *Honor, Commerce and Industry in Eighteenth-century Spain* (Cambridge, MA).

Calvet, J. (1968). *Bossuet* (Paris). New edn of *Bossuet: l'homme et l'oeuvre* (1941).

Cameron, D. (1973). *The Social Thought of Rousseau and Burke* (London).

Campbell, R. H., and Skinner, A. S. (1982a). *Adam Smith* (London).

Campbell, R. H., and Skinner, A. S., eds. (1982b). *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment* (Edinburgh).

Campbell, T. D. (1971). *Adam Smith's Science of Morals* (London).

Campbell, T. D. (1990). *Law and Enlightenment in Britain* (Aberdeen).

Canavan, F. (1960). *The Political Reason of Edmund Burke* (Durham, NC). Repr. 1982.

Canavan, F. (1995). *The Political Economy of Edmund Burke* (New York).

Cãnizares-Esguerra, J. (2003). 'Eighteenth-Century Spanish Political Economy: Epistemology and Decline', *Eighteenth-Century Thought*, 1:295—314.

Cannon, G. (1990). *The Life and Mind of Oriental Jones* (Cambridge).

Cannon, J. (1973). *Parliamentary Reform, 1640—1832* (Cambridge).

Cannon, J. (1994). *Samuel Johnson and the Politics of Hanoverian England* (New York).

Canovan, M. (1978). 'Two Concepts of Liberty, Eighteenth-Century Style', *Price-Priestley Newsletter*, 2:27—43.

Canovan, M. (1984). 'The Un-Benthamite Utilitarianism of Joseph Priestley', *JHI*, 45: 435—450.

Cantor, M. (1958). 'Joel Barlow, Lawyer and Legal Philosopher', *American Quarterly*, 10:165—174.

Capra, C. (1984). 'Il Settecento', in Sella and Capra 1984.

Capra, C. (1985). 'Il "Mosé della Lombardia": la missione di Carlo Antonio Martini a Milano, 1785—1786', in Mozzarelli and Olmi, eds., 1985.

Capra, C. (1989). 'Presentazione', in G. Gorani and A. Tarchetti, eds., *Storia di Milano dalla sua fondazione fino all'anno 1796* (Milan).

Capra, C. (2002). *I progressi della ragione: vita di Pietro Verri* (Bologna).

Capra, C., ed. (1999). *Pietro Verri e il suo tempo* (Milan).

Carboncini, S. (1989). 'Die thomasianisch-pietistische Tradition und ihre Fortsetzung durch Christian August Crucius', in Schneiders 1989.

Carboncini, S. (1993). 'ChristianWolff in Frankreich: Zum Verhältnis von französischer und deutscher Aufklärung', in Schneiders 1993.

Carcassonne, E. (1927). *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIIIe siècle* (Paris).

Carcassonne, E. (1946). *Fénelon: l'homme et l'oeuvre* (Paris).

Carpanetto, D., and Ricuperati, G. (1987). *Italy in the Age of Reason, 1685—1789* (London).

Carpenter, K. (1977). *Dialogue in Political Economy: Translations from and into German in the Eighteenth Century* (Boston, MA).

Carpenter, K. (2002). *The Dissemination of the Wealth of Nations in French and in France, 1776—1843* (New York).

Carroll, R. T. (1975). *The Common-sense Philosophy of Bishop Edward Stillingfleet* (The

Hague).

Carrithers, D. W. (1991). 'Not so Virtuous: Montesquieu, Venice and the Theory of Aristocratic Republicanism', *JHI*, 52:245—268.

Carrithers, D. W. (1995). 'The Enlightenment Science of Society', in Fox *et al*. 1995.

Carrithers, D. W. (2001a). 'Introduction: An Appreciation of "The Spirit of Laws"', in Carrithers *et al*. 2001.

Carrithers, D. W. (2001b). 'Democratic and Aristocratic Republics: Ancient and Modern', in Carrithers *et al*. 2001.

Carrithers, D. W. (2001c). 'Montesquieu and the Liberal Philosophy of Jurisprudence', in Carrithers *et al*. 2001.

Carrithers, D. W., Mosher, M. A., and Rahe, P. A., eds. (2001). *Montesquieu's Science of Politics* (Lanham, MD).

Carrive, P. (1983). *La Philosophie des passions chez Bernard Mandeville* (Lille).

Carruthers, B. G. (1996). *City of Capital: Politics and Markets in the English Financial Revolution* (Princeton).

Carsten, F. L. (1959). *Princes and Parliaments in Germany from the Fifteenth to the Eighteenth Century* (Oxford).

Carter, J. (1969). 'The Revolution and the Constitution', in Holmes 1969.

Carvalho dos Santos, M. H., ed. (1984). *Pombal revisitado*, 2 vols. (Lisbon).

Cassirer, E. (1916). *Freiheit und Form* (Berlin).

Cassirer, E. (1945). *Rousseau, Kant, Goethe* (Princeton).

Cassirer, E. (1951). *The Philosophy of the Enlightenment* (Princeton). 1st publ. in German in 1932.

Cassirer, E. (1955). *The Philosophy of Symbolic Forms*, ii: *Mythical Thought*, trans. R. Manheim (Oxford). 1st publ. in German, Berlin, 1923—29.

Cassirer, E. (1963). *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, trans. and ed. P. Gay (Bloomington). 1st publ. in German, 1932.

Cassirer, E. (1981). *Kant's Life and Thought* (New Haven). Trans. of 2nd German edn Berlin, 1921.

Castiglione, D., and Sharpe, L., eds. (1995). *Shifting the Boundaries: Transformation of the Languages of Public and Private in the Eighteenth Century* (Exeter).

Castro, C. de (1996). *Campomanes: estado y reformismo ilustrado* (Madrid).

Casula, M. (1979). 'Die Beziehungen Wolff-Thomas-Carbo in der Metaphysica latina: Zur Quellengeschichte der Thomas-Rezeption bei Christian Wolff', *Studia Leibnitiana*, 11: 98—123.

Caton, H. (1988). *The Politics of Progress: The Origins and Development of the Commercial Republic, 1600—1835* (Gainesville, FL).

Cavaciocchi, S., ed. (2000). *Il ruolo economico delle minoranze in Europa, secc. XIII—XVIII* (Prato).

Cavallar, G. (2002). *The Rights of Strangers: Theories of International Hospitality, the*

Global Community and Political Justice since Vitoria (Aldershot).

Cerny, G. (1987). *Theology, Politics and Letters at the Crossroads of European Civilization: Jacques Basnage and the Baylean Huguenot Refugees in the Dutch Republic* (Dordrecht).

Cestre, C. (1906). *La République française et les poètes anglais* (Paris).

Chadwick, O. (1981). *The Popes and European Revolution* (New York and Oxford).

Challamel, J. B. (1895). *Les Clubs contre-révolutionnaires: cercles, comités, sociétés, salons, réunions, restaurants et librairies* (Paris).

Champion, J. A. I. (1992). *The Pillars of Priestcraft Shaken: The Church of England and its Enemies, 1660—1730* (Cambridge).

Champion, J. A. I. (2003). *Republican Learning: John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696—1722* (Manchester).

Chapman, G. W. (1967). *Edmund Burke: The Practical Imagination* (Cambridge, MA).

Chapman, P. (1984). 'Jacobite Political Argument in England, 1714—1766' (doctoral thesis, Cambridge).

Chartier, R. (1987). *The Cultural Uses of Print in Early Modern France* (Princeton).

Chartier, R. (1988). *Cultural History* (Ithaca).

Chartier, R. (1990). *Les Origines culturelles de la Révolution française* (Paris).

Chartier, R. (1991). *The Cultural Origins of the French Revolution*, trans. L. G. Cochrane (Durham, NC).

Chartier, R., and Martin, H.J., eds. (1984). *Le Livre triomphant* (Paris).

Charvet, J. (1974). *The Social Problem in the Philosophy of Rousseau* (Cambridge).

Chase, M. (1988). *'The People's Farm': English Radical Agrarianism, 1775—1840* (Oxford).

Châtellier, L. (1987). *L'Europe des dévots* (Paris).

Chaudhuri, J., ed. (1977). *The Non-Lockean Roots of American Democratic Thought* (Tucson).

Chaussinand-Nogaret, G. (1985). *Madame Roland: une femme en révolution* (Paris).

Cherel, A. (1917). *Fénelon au XVIIIe siècle en France (1715—1820)* (Paris).

Cherry, G. L. (1950). 'The Legal and Philosophical Position of the Jacobites, 1688—1689', *JMH*, 22:309—321.

Childs, N. (2000). *A Political Academy in Paris, 1724—1731: The Entresol and its Members* (Oxford).

Chinard, G. (1934). *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle* (Paris).

Chinnici, J. P. (1980). *The English Catholic Enlightenment* (Shepherdstown, VA).

Chisick, H. (1981). *The Limits of Reform in the Enlightenment: Attitudes Towards the Education of the Lower Classes in Eighteenth-Century France* (Princeton).

Chisick, H. (1991). 'The Ambivalence of the Idea of Equality in the French Enlightenment', *HEI*, 13:215—241.

Chisick, H. (2001). 'Utopia, Reform and Revolution: The Political Assumptions of L. S. Mercier's *L'An 2440*', *HPT*, 22:648—668.

Chitnis, A. (1986). *The Scottish Enlightenment and Early Victorian Society* (London).

Chitwood, O. P. (1967). *Richard Henry Lee, Statesman of the Revolution* (Morgantown, WVA).

Christian, W. (1973). 'James Mackintosh, Burke and the Cause of Reform', *ECS*, 7:193—206.

Christie, I. R. (1956). 'Economical Reform and "the Influence of the Crown", 1780', *Cambridge Historical Journal*, 12:144—154.

Christie, I. R. (1962). *Wilkes, Wyvill and Reform* (London).

Claeys, G. (1986a). 'William Godwin's Critique of Democracy and Republicanism and its Sources', *HEI*, 7:253—270.

Claeys, G. (1986b). '"Individualism", "Socialism" and "Social Science"', *JHI*, 47:81—93.

Claeys, G. (1989a). *Citizens and Saints: Politics and Anti-Politics in Early British Socialism* (Cambridge).

Claeys, G. (1989b). *Thomas Paine: Social and Political Thought* (London).

Claeys, G. (1989c). 'Republicanism versus Commercial Society: Paine, Burke and the French Revolution Debate', *Bulletin of the Society for the Study of Labour History*, 54: 4—13.

Claeys, G. (1990). 'The French Revolution Debate and British Political Thought', *HPT*, 11:59—80.

Claeys, G. (1994b). 'The Origins of the Rights of Labor: Republicanism, Commerce and the Construction of Modern Social Theory in Britain, 1796—1805', *JMH*, 66: 249—290.

Clark, J. C. D. (1985). *English Society, 1688—1832: Ideology, Social Structure and Political Practice during the Ancien Regime* (Cambridge). 2nd edn 2000.

Clark, J. C. D. (1994a). *The Language of Liberty, 1660—1832: Political Discourse and Social Dynamics in the Anglo-American World* (Cambridge).

Clark, J. C. D. (1994b). *Samuel Johnson: Literature, Religion and English Cultural Politics from the Restoration to Romanticism* (Cambridge).

Clark, J. P. (1977). *The Philosophical Anarchism of William Godwin* (Princeton).

Clarke, M. L. (1974). *Paley: Evidences for the Man* (London).

Clarke, P., and Trebilcock, C., eds. (1997). *Understanding Decline* (Cambridge).

Claydon, T. (1996). *William III and the Godly Revolution* (Cambridge).

Cleary, T. R. (1984). *Henry Fielding, Political Writer* (Waterloo, ON).

Clément, P. P. (1976). *Jean-Jacques Rousseau: de l'éros coupable à l'éros glorieux* (Neuchâtel).

Cloyd, E. L. (1972). *James Burnett, Lord Monboddo* (Oxford).

Cobban, A. (1960). *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century* (London). 1st publ. 1929.

Cobban, A. (1964). *Rousseau and the Modern State*, 2nd edn (London). 1st publ. 1934.

Cobban, A., ed. (1950). *The Debate on the French Revolution* (London).

Cochrane, E. (1973). *Florence in the Forgotten Centuries*, 1527—1800 (Chicago).

Codignola, E. (1947). *Illuministi, giansenisti e giacobini nell' Italia del settecento* (Florence).

Coe, R. N. (1961). *Morelly: Ein Rationalist auf dem Wege sum Sozialismus* (Berlin).

Cohen, H. (1986). 'Diderot and China', *SVEC*, 242:219—232.

Cohen, L. (1980). 'Explaining the Revolution: Ideology and Ethics in Mercy Otis Warren's Historical Theory', *WMQ*, 37:200—218.

Cohen, S., and Scull, A., eds. (1985). *Social Control and the State* (Oxford).

Cohler, A. M. (1970). *Rousseau and Nationalism* (New York).

Cohler, A. M. (1989). 'Introduction' to Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, ed. A. M.

Cohler, B. C. Miller, and H. S. Stone (Cambridge).

Cohon, R., ed. (2001). *Hume: Moral and Political Philosophy* (Aldershot).

Colbourn, T. (1965). *The Lamp of Experience: Whig History and the Intellectual Origins of the American Revolution* (Chapel Hill). Repr. 1998.

Cole, C. W. (1939). *Colbert and a Century of French Mercantilism*, 2 vols. (New York).

Cole, L. (2000). 'Nation, Anti-Enlightenment and Religious Revival in Austria: Tyrol in the 1790s', *HJ*, 43:475—497.

Coleman, P., Hofmann, A., and Zurbuchen, S. (1998). *Reconceptualizing Science, Nature and Aesthetics: contribution à une nouvelle approche des lumières helvétiques* (Geneva).

Coleman, W. O. (1996). 'How Theory Came to English Classical Economics', *Scottish Journal of Political Economy*, 42:207—228.

Colley, L. (1981). 'Eighteenth-Century English Radicalism before Wilkes', *Transactions of the Royal Historical Society*, 31:1—19.

Colley, L. (1992). *Britons: Forging the Nation, 1707—1837* (New Haven).

Collini, S., Whatmore, R., and Young, B., eds. (2000a). *Economy, Polity and Society: British Intellectual History, 1750—1950* (Cambridge).

Collini, S., Whatmore, R., and Young, B., eds. (2000b). *History, Religion and Culture: British Intellectual History, 1750—1950* (Cambridge).

Collini, S., Winch, D., and Burrow, J. (1983). *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History* (Cambridge).

Collins, H. (1954). 'The London Corresponding Society', in Saville 1954.

Columbia Law Review (1989). Vol. 87. Symposium on Kantian Legal Theory.

Combes-Malavialle, J. F. (1988). 'Vue nouvelle sur l'abbé de Prades', *DHS*, 20:377—396.

Commager, H. S. (1977). *The Empire of Reason: How Europe Imagined and America Realized the Enlightenment* (New York).

Condren, C. (1997). *Satire, Lies and Politics: The Case of Dr Arbuthnot* (Basingstoke).

Cone, C. B. (1952). *Torchbearer of Freedom: The Influence of Richard Price on Eighteenth-*

Century Thought (Lexington, KY).

Cone, C.B. (1957—1964). *Burke and the Nature of Politics*, 2 vols. (Lexington).

Conner, P. (1965). *Poor Richard's Politicks: Benjamin Franklin and the New American Order* (New York).

Conniff, J. (1999). 'Edmund Burke and his Critics: The Case of Mary Wollstonecraft', *JHI*, 60:299—318.

Conrad, H. (1961). *Rechtsstaatliche Bestrebungen im Absolutismus Preußens und Österreichs am Ende des 18. Jahrhunderts* (Cologne).

Cook, J.E. (1978). *Tench Coxe and the Early Republic* (Chapel Hill, NC).

Cook, R.I. (1967). *Jonathan Swift as a Tory Pamphleteer* (Seattle).

Cookson, J.E. (1982). *The Friends of Peace: Anti-War Liberalism in England, 1793—1815* (Cambridge).

Coquard, O. (2003). *Marat* (Paris).

Corr, C.A. (1975). 'Christian Wolff and Leibniz', *JHI*, 36:241—262.

Corrigan, J. (1987). *The Hidden Balance: Religion and the Social Theories of Charles Chauncy and Jonathan Mayhew* (New York).

Coste, B. (1975). *Mably: pour une utopie du bon sens* (Paris).

Cottret, B. (1995). *Bolingbroke's Political Writings: The Conservative Enlightenment* (London).

Cottret, B., ed. (2002). *Du patriotisme aux nationalismes, 1700—1848* (Grânes).

Cottret, M. (1984). 'Aux origines du républicanisme janséniste', *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 31:98—115.

Cottret, M. (1998). *Jansénismes et lumières: pour un autre XVIIIe siècle* (Paris).

Courtney, C.P. (1975). *Montesquieu and Burke* (Westport, CT). 1st publ. Oxford, 1963.

Courtney, C.P. (1988). 'Montesquieu and the Problem of *la diversité*', in Barber and Courtney 1988.

Courtney, C.P. (1993a). *Isabelle de Charrière (Belle de Zuylen): A Biography* (Oxford).

Courtney, C.P. (1993b). 'Montesquieu and Revolution', in Mass and Postigliola 1993.

Courtney, C.P. (2001a). 'Montesquieu and Natural Law', in Carrithers *et al*. 2001.

Courtney, C.P. (2001b). 'Montesquieu and English Liberty', in Carrithers *et al*. 2001.

Coward, D. (1991). *The Philosophy of Restif de la Bretonne*, *SVEC*, 283.

Cox, I. (2001). 'Montesquieu and the History of Laws', in Carrithers *et al*. 2001.

Cragg, G.R. (1964). *Reason and Authority in the Eighteenth Century* (Cambridge).

Crahay, R., ed. (1982). *La Tolérance civile* (Brussels).

Cranston, M. (1983). *Jean-Jacques: The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau, 1712—1754* (London).

Cranston, M. (1986). *Philosophers and Pamphleteers: Political Theorists of the Enlightenment* (Oxford).

Cranston, M. (1991a). *The Noble Savage: Rousseau, 1754—1762* (London).

Cranston, M. (1991b). 'John Locke and the Case for Toleration', in Horton and Mendus

1991.

Cranston, M., and Peters, R.S., eds. (1972). *Hobbes and Rousseau* (New York).

Crimmins, J. (1987). 'Strictures on Paley's Net: Capital Punishment and the Power to Pardon', *The Bentham Newsletter*, 11:23—34.

Crimmins, J. (1990). *Secular Utilitarianism: Social Justice and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham* (Oxford).

Crimmins, J. (1994). 'Bentham's Political Radicalism Re-examined', *JHI*, 55:259—281.

Croce, B. (1913). *The Philosophy of Giambattista Vico*, trans. R. G. Collingwood (London).

Croce, B. (1970). *History of the Kingdom of Naples* (Chicago). 1st publ. in Italian, 1925.

Crocker, L. (1959). *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth-century French Thought* (Baltimore).

Crocker, L. (1968). *Rousseau's Social Contract: An Interpretive Essay* (Cleveland).

Crocker, L. (1985). 'Interpreting the Enlightenment: A Political Approach', *JHI*, 46: 211—230.

Cronk, N. (1999). 'The Epicurean Spirit: Champagne and the Defence of Poetry in Voltaire's *Le Mondain*', *SVEC*, 371:53—80.

Cross, R. (1976). 'Blackstone versus Bentham', *Law Quarterly Review*, 92:516—527.

Crowe, I., ed. (1997). *Edmund Burke: His Life and Legacy* (Dublin).

Crowther-Hunt, N.C. (1961). *Two Early Political Associations: The Quakers and the Dissenting Deputies in the Age of Sir Robert Walpole* (Oxford).

Cruickshanks, E., ed. (1982). *Ideology and Conspiracy: Aspects of Jacobitism, 1689—1759* (Edinburgh).

Cumming, I. (1955). *Helvetius* (London).

Curti, M. (1937). 'The Great Mr Locke, America's Philosopher, 1783—1861', *Huntington Library Bulletin*, 11:107—152.

Curtis, E.N. (1935). *Saint-Just* (New York). Repr. 1973.

Dabney, W.M., and Dargan, M. (1962). *William Henry Drayton and the American Revolution* (Albuquerque).

Dabydeen, D. (1987). *Hogarth, Walpole and Commercial Britain* (London).

Dagen, J. (1977). *L'Histoire de l'esprit dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet* (Paris).

Daiches, D. (1977). *Scotland and the Union* (London).

Dakin, D. (1939). *Turgot and the Ancien Régime in France* (London). Repr. 1965.

Daly, J. (1979). *Sir Robert Filmer and English Political Thought* (Toronto).

Daniel, S.H. (1984). *John Toland: His Methods, Manners, and Mind* (Kingston, ON).

Dann, O. (1987). 'Herder und die Deutsche Bewegung', in Sauder 1987.

Dann, O. (1993). *Nation und Nationalismus in Deutschland, 1770—1990* (Munich).

Dann, O., and Klippel, D., eds. (1995). *Naturrecht-Spätaufklärung-Revolution* (Hamburg).

Darnton, R.(1968). *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France* (Cambridge, MA).

Darnton, R.(1971). 'The High Enlightenment and the Low-Life of Literarature in Pre-Revolutionary France', *Past and Present*, 51:81—115.

Darnton, R.(1973). 'The *Encyclopédie* Wars of Prerevolutionary France', *AHR*, 78: 1331—1352.

Darnton, R. (1979). *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie, 1775—1800* (Cambridge, MA).

Darnton, R.(1982). *The Literary Underground of the Old Regime* (Cambridge, MA).

Darnton, R.(1996). *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France* (London).

Dascal, M. and Gruengard, O., eds.(1989). *Knowledge and Politics: Case Studies in the Relationship between Epistemology and Political Philosophy* (Boulder, CO).

Davidson, N.(2000). 'Toleration in Enlightenment Italy', in Grell and Porter 2000.

Davie, G.(1961). *The Democratic Intellect: Scotland and her Universities in the Nineteenth Century* (Edinburgh).

Davies, S.(1994). '*Paul et Virginie*, 1953—1991: The Present State of Studies', *SVEC*, 317:239—266.

Davis, D. B.(1975). *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770—1823* (Ithaca, NY).

Davis, D. B.(1984). *Slavery and Human Progress* (New York).

Davis, J. H.(1979). *Fénelon* (Boston, MA).

Davison, R.(1985). *Diderot et Galiani*, *SVEC*, 237.

Deane, S. (1988). *The French Revolution and Enlightenment in England, 1789—1832* (Cambridge, MA).

Deggau, H. G.(1983). *Die Aporien der Rechtslehre Kants* (Stuttgart).

Dekker, R.(1992). '"Private Vices, Public Virtues" Revisited: The Dutch Background to Bernard Mandeville', *HEI*, 14:481—498.

Delmas, B., Delmas, T., and Steiner, P., eds.(1995). *La Diffusion internationale de la physiocratie (XVIIIe—XIXe)* (Grenoble).

Delon, M.(1971). 'Candide au service de Joseph II', in Bene 1971.

Delpy, G. (1936). *L'Espagne et l'esprit européen: l'oeuvre de Feijóo (1725—1760)* (Paris).

DeMaria, R.(1993). *The Life of Samuel Johnson* (Oxford).

Dent, N.J.H.(1988). *Rousseau: An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory* (Oxford).

Dent, N.J.H.(1992). *A Rousseau Dictionary* (Cambridge, MA) de Paor, L.(1985). 'The Rebel Mind: Republican and Loyalist', in Kearney 1985.

Deppermann, K.(1961). *Der hallesche Pietismus und der preussische Staat unter Friedrich III* (Göttingen).

Derathé, R.(1950). *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* (Paris). Lat-

er edns 1970, 1979, 1988.

Derathé, R.(1963).'Les *Philosophes* et le despotisme', in Francastel 1963.

Derry, J.(1976). *English Politics and the American Revolution* (London).

Desgraves, L.(1993).'Aspects de la correspondance de Montesquieu en 1749', in Mass and Postigliola 1993.

Diaz, F.(1962). *Filosofia e politica nel settecento francese* (Turin).2nd edn 1973.

Diaz, F.(1966). *Francesco Maria Gianni* (Milan).

Diaz, L.R.(1975). *Reforma e ilustraci' on en la Espãna del siglo XVIII* (Madrid).

Dicey, A.V.(1939). *Introduction to the Study of the Law of the Constitution* (London).1st publ. 1885.

Dickey, L.(1986).'Historicizing the "Adam Smith Problem": Conceptual, Historiographical and Textual Issues', *JMH*, 58:579—609.

Dickey, L.(1990).'Pride, Hypocrisy and Civility in Mandeville's Social and Historical Theory', *Critical Review*, 4:387—429.

Dickey, L.(1995).'Power, Commerce and Natural Law in Daniel Defoe's Political Writings, 1698—1707', in Robertson 1995.

Dickinson, H.T.(1970). *Bolingbroke* (London).

Dickinson, H.T.(1976).'The Eighteenth-Century Debate on the Glorious Revolution', *History*, 61:28—45.

Dickinson, H.T.(1977). *Liberty and Property: Political Ideology in Eighteenth-Century Britain* (London).

Dickinson, H.T.(1985). *British Radicalism and the French Revolution, 1789—1815* (New York).

Dickson, D., *et al.*, eds.(1993). *The United Irishmen: Republicanism, Radicalism, and Rebellion* (Dublin).

Dickson, P.G.M.(1967). *The Financial Revolution in England* (London).

Diggins, J.P.(1984). *The Lost Soul of American Politics* (New York).

Dinwiddy, J.(1971).'ChristopherWyvill and Reform, 1790—1802', *Borthwick Papers*, 39:1—32.

Dinwiddy, J.(1974).'Utility and Natural Law in Burke's Thought', *Studies in Burke and his Time*, 16:105—128.

Dinwiddy, J.(1975).'Bentham's Transition to Political Radicalism, 1809—1810', *JHI*, 36:683—700.

Dinwiddy, J.(1989). *Bentham* (Oxford).

Dodge, G.H.(1947). *The Political Theory of the Huguenots of the Dispersion* (New York).

Domínguez Ortiz, A.(1988). *Carlos III y la Espãna de la Ilustraci' on* (Madrid).

Domínguez Ortiz, A.(1990). *Las claves del despotismo ilustrado, 1715—1789* (Barcelona).

Donelly, F.K.(1987).'Joseph Towers and the Collapse of Rational Dissent', *Enlightenment and Dissent*, 6:31—39.

Dorn, W. L. (1940). *Competition for Empire, 1740—1763* (New York).

Douthwaite, J. V. (2002). *The Wild Girl, Natural Man and the Monster: Dangerous Experiments in the Age of Enlightenment* (Chicago).

Downie, J. A. (1984). *Jonathan Swift: Political Writer* (Boston, MA).

Doyle, W. (1988). *The French Revolution: A Bibliography of Works in English* (London).

Doyle, W. (1989). *The Oxford History of the French Revolution* (New York and Oxford).

Doyle, W. (1999). *Origins of the French Revolution*, 3rd edn (Oxford). 1st publ. 1980.

Dozier, R. R. (1983). *For King, Constitution, and Country: The English Loyalists and the French Revolution* (Lexington, KY).

Draper, A. J. (1997). 'Bentham's Theory of Punishment' (doctoral thesis, University College London).

Draper, A. J. (2000). 'Cesare Beccaria's Influence on English Discussions of Punishment, 1764—1789', *HEI*, 26:177—199.

Draper, A. J. (2001). 'William Eden and Leniency in Punishment', *HPT*, 22:106—130.

Dreier, R. (1986). *Rechtsbegriff und Rechtsidee: Kants Rechtsbegriff und seine Bedeutung für die gegenwärtige Diskussion* (Frankfurt).

Dreitzel, H. (1987). 'Justis Beitrag zur Politisierung der deutschen Aufklärung', in Bödeker and Hermann 1987.

Dreitzel, H. (1991). 'Zur Entwicklung und Eigenart der "eklektischen Philosophie"', *Zeitschrift für historische Forschung*, 18:281—343.

Dreitzel, H. (1997). 'Christliche Aufklärung durch fürstlichen Absolutismus', in Vollhardt 1997.

Dreitzel, H. (2003). 'The Reception of Hobbes in the Political Philosophy of the Early German Enlightenment', *HEI*, 29:255—289.

Dreyer, F. A. (1979). *Burke's Politics: A Study in Whig Orthodoxy* (Waterloo, ON).

Dreyer, F. A. (1983). 'Faith and Experience in the Thought of John Wesley', *AHR*, 88: 12—30.

Duchet, M. (1978). *Diderot et l'Histoire des deux Indes* (Paris).

Duchet, M. (1985). *Le Partage des savoirs* (Paris).

Duchet, M. (1991). '*L'Histoire des deux Indes*: sources and structures d'un texte polyphonique', in Lüsebrink and Tietz 1991.

Duchet, M. (1995). *Anthropologie et histoire au siècle des lumières* (Paris). 1st publ. 1971.

Dufour, A. (1976). *Le Mariage dans l'Ecole romande du droit naturel au XVIIIe siècle* (Geneva).

Dukes, P. (1977). *Russia under Catherine the Great* (Newtonville, MA).

Dumont, L. (1977). *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology* (Chicago).

Duncan, C. M. (1995). *The Anti-Federalists and Early American Political Thought* (De Kalb, IL).

Dunn, J. (1969a). *The Political Thought of John Locke* (Cambridge).

Dunn, J. (1969b). 'The Politics of Locke in England and America in the Eighteenth Century', in Yolton 1969. Repr. in Dunn 1980.

Dunn, J. (1980). *Political Obligation in its Historical Contexts* (Cambridge).

Dunn, J. (1991). 'The Claim to Freedom of Conscience', in Grell *et al*. 1991.

Dunn, J., ed. (1990). *The Economic Limits to Modern Politics* (Cambridge).

Dunn, J., ed. (1995). *Contemporary Crisis of the Nation State?* (Oxford).

Dunn, J., and Harris, I., eds. (1997). *Hume*, 2 vols. (Cheltenham).

Dunne, T. (1982). *Theobald Wolfe Tone, Colonial Outsider* (Cork).

Dunthorne, H. (1999). 'Beccaria and Britain', in Howell and Morgan 1999.

Durden, R. F. (1951). 'Joel Barlow and the French Revolution', *WMQ*, 8:327—354.

Durkheim, E. (1966). *Montesquieu and Rousseau: Forerunners of Sociology* (Ann Arbor, 1960).

Doctoral thesis, 1892. 1st publ. in French in 1953 (Paris).

Dworetz, S. M. (1990). *The Unvarnished Doctrine: Locke, Liberalism and the American Revolution* (Durham, NC).

Dwyer, J. (1987). *Virtuous Discourse: Sensibility and Community in Late Eighteenth-Century Scotland* (Edinburgh).

Dwyer, J. (1998). *Age of the Passions: An Interpretation of Adam Smith and Scottish Enlightenment Culture* (East Linton).

Dybikowski, J. (1984). 'David Williams and the Eighteenth-century Distinction between Civil and Political Liberty', *Enlightenment and Dissent*, 3:15—39.

Dybikowski, J. (1993). *On Burning Ground: An Examination of the Ideas, Projects and Life of David Williams*, *SVEC*, 307.

Dziembowski, E. (2001). 'The English Political Model in Eighteenth-Century France', *Historical Research*, 74:151—171.

Ebbinghaus, J. (1986). *Sittlichkeit und Recht: Praktische Philosophie, 1929—1954* (Bonn).

Eccleshall, R. (1993). 'Anglican Political Thought in the Century after the Revolution of 1688', in Boyce *et al*. 1993.

Echevarria, D. (1972). 'The Pre-Revolutionary Influence of Rousseau's *Contrat social*', *JHI*, 33:543—560.

Echeverria, D. (1985). *The Maupeou Revolution: A Study in the History of Libertarianism* (Baton Rouge).

Edling, M. (2003). *A Revolution in Favor of Government: Origins of the US Constitution and the Making of the American State* (New York).

Edwards, P. (1989), 'Introduction' to *Voltaire: Selections* (London).

Eger, E., Grant, C., Gallchoir, C. O., and Warburton, P., eds. (2001). *Women and the Public Sphere: Writing and Representation, 1700—1830* (Cambridge).

Egret, J. (1950). *La Révolution des notables: Mounier et les monarchiens* (Paris). 2nd edn 1989.

Egret, J. (1970). *Louis XV et l'opposition parlementaire, 1715—1774* (Paris).

Egret, J. (1977). *The French Prerevolution, 1787—1788*, trans. W. D. Camp (Chicago). 1st publ. in French in 1962 (Paris).

Ehrard, J. (1994). *L'Idée de la nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle* (Paris). 1st publ. 1963.

Ehrenpreis, I. (1962—1983). *Swift: The Man, his Works, and the Age* (3 vols., London).

Eigeldinger, M. (1962). *Rousseau et la réalité de l'imaginaire* (Neuchâtel).

Elliott, M. (1989). *Wolfe Tone: Prophet of Irish Independence* (New Haven).

Ellis, H. A. (1988). *Boulainvilliers and the French Monarchy* (Ithaca, NY).

Ellis, H. A. (1989). 'Montesquieu's Modern Politics: The *Spirit of the Laws* and the Problem of Modern Monarchy in Old Regime France', *HPT*, 10:665—700.

Ellison, C. E. (1991). 'The Moral Economy of the Modern City: Reading Rousseau's *Discourse on Wealth*', *HPT*, 12:253—261.

Elshtain, J. B. (1981). *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton).

Emerson, R. L. (1977). 'Scottish Universities in the Eighteenth Century, 1690—1800', *SVEC*, 167:453—474.

Emerson, R. L. (1994). 'The "Affair" at Edinburgh and the "Project" at Glasgow: The Politics of Hume's Attempts to Become a Professor', in Stewart and Wright 1994.

Emerson, R. L. (1995). 'Politics and the Glasgow Professors, 1690—1800', in Hook and Sher 1995.

Emsley, C. (1987). *Crime and Society in England, 1750—1900* (London).

Engfer, H. J. (1989). 'Christian Thomasius: Erste Proklamation und erste Krise der Aufklärung in Deutschland', in Schneiders 1989.

English, G. B. (1813). *The Grounds of Christianity Examined by Comparing the New Testament with the Old* (Boston, MA).

Epstein, D. F. (1984). *The Political Theory of the 'Federalist'* (Chicago).

Epstein, J. A. (1994). *Radical Expression: Political Language, Ritual and Symbol in England, 1790—1850* (New York).

Epstein, K. (1966). *The Genesis of German Conservatism* (Princeton).

Erskine-Hill, H. (1975). *The Social Milieu of Alexander Pope* (New Haven).

Erskine-Hill, H. (1979). 'Literature and the Jacobite Cause', *Modern Language Studies*, 9: 15—28.

Erskine-Hill, H. (1983). *The Augustan Idea in English Literature* (London).

Erskine-Hill, H. (1996). *Poetry of Opposition and Revolution: Dryden to Wordsworth* (Oxford).

Erskine-Hill, H. (1998). *Alexander Pope: World and Word* (Oxford).

Etudes sur le Contrat social *de Jean-Jacques Rousseau* (1964). *Publications de Université de Dijon*, 30 (Paris).

Eulenburg, F. (1904). *Die Frequenz der deutschen Universitäten* (Leipzig).

Evans, A. W. (1932). *Warburton and the Warburtonians* (London).

Evans, R. F. (1968). *Pelagius: Inquiries and Reappraisals* (New York).

Every, G. (1956). *The High Church Party, 1688—1718* (London).

Fabre, J. (1963). 'Stanislas Leszczynski et le mouvement philosophique en France au XVIIIe siècle', in Francastel 1963.

Fabricius, K. (1920). *Kongeloven: Dens tilblivelse og plads i samtidens natur- og arveretlige udvikling* (Copenhagan).

Fairbairn, A. W. (1972). 'Dumarsais and *Le Philosophe*', *SVEC*, 87:375—395.

Feaver, G., and Rosen, F., eds. (1987). *Lives, Liberties, and the Public Good* (London).

Febvre, L. (1930). *Civilisation: le mot et l'idée* (Paris).

Feist, B. (1930). *Die Geschichte der Nationalökonomie an der Friedrichs-Universität zu Halle* (Saale) *im* 18. *Jahrhundert* (Halle).

Fennessy, R. R. (1963). *Burke, Paine and the Rights of Man* (The Hague).

Ferguson, W. (1964). 'The Making of the Treaty of Union of 1707', *Scottish Historical Review*, 43:89—110.

Ferguson, W. (1974). 'Imperial Crowns: A Neglected Facet of the Background to the Treaty of Union of 1707', *Scottish Historical Review*, 53:22—44.

Ferrone, V. (1995). *The Intellectual Roots of the Italian Enlightenment* (Atlantic Highlands, NJ).

Festenstein, M., and Burgess, G., eds. (2005). *English Radicalism*, 1550—1850 (Cambridge).

Fetscher, I. (1960). *Rousseaus politische Philosophie* (Neuwied). Repr. 1968.

Fetscher, I. (1962). 'Rousseau's Concepts of Freedom in the Light of his Philosophy of History', in Friedrich 1962.

Fetscher, I. (1965). 'Rousseau, auteur d'intention conservatrice et d'action révolutionnaire', in *Rousseau et la philosophie politique*, ed. Institut international de philosophie politique, v (Paris).

Fetscher, I. (1976). *Herrschaft und Emanzipation, Zur Philosophie des Bürgertums* (Munich).

Fetscher, I. (1996). 'Kants friedliebende Republiken und der (populistische) Nationalismus', in Kodalle 1996.

Fetscher, I., and Münkler, H. (1985). *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, iii (Munich).

Feugère, A. (1922). *Un précurseur de la Révolution: l'abbé Raynal* (Angoulême).

Finsen, H. C. (1983). *Das Werden des deutschen Staatsbürgers* (Copenhagen).

Fitzgibbons, A. (1995). *Adam Smith's System of Liberty, Wealth and Virtue* (Oxford).

Fitzpatrick, M. (1977). 'Joseph Priestley and the Cause of Universal Toleration', *Price-Priestley Newsletter*, 1:3—30.

Fitzpatrick, M. (1990). 'Heretical Religion and Radical Ideas', in Hellmuth 1990.

Fitzpatrick, M. (1993). 'Latitudinarianism at the Parting of the Ways', in Walsh *et al*. 1993.

Fitzpatrick, M. (1995). 'Patriots and Patriotism: Richard Price and the Early Reception of the French Revolution in England', *SVEC*, 335:231—250.

Fitzsimmons, M. (1994). *The Remaking of France: The National Assembly and the Constitution of* 1791 (Cambridge).

Fleischacker, S. (1988). 'Kant's Theory of Punishment', *Kant-Studien*, 79:434—449.

Fleischacker, S. (1996). 'Values behind the Market: Kant's Response to the *Wealth of Nations*', *HPT*, 17:379—407.

Fleischacker, S. (2004). *On Adam Smith's Wealth of Nations* (Princeton).

Fleischmann, M. (1931). *Christian Thomasius: Leben und Lebenswerk* (Halle).

Fletcher, D. (1985). 'Guides, Philosophers and Friends: The Background of Voltaire's *Discours en vers sur l'homme*', in Howells *et al*. 1985.

Fletcher, F. (1939). *Montesquieu and English Politics (1750—1800)* (London).

Fleury, G. (1915). *François Véron de Forbonnais* (Mamers).

Fliegelman, J. (1993). *Declaring Independence: Jefferson, Natural Language and the Culture of Performance* (Stanford).

Flikschuh, K. (1999). 'Freedom and Constraint in Kant's *Metaphysical Elements of Justice*', *HPT*, 20:250—271.

Flower, M. E. (1983). *John Dickinson: Conservative Revolutionary* (Charlottesville).

Follett, R. R. (2001). *Evangelicalism, Penal Theory and the Politics of Criminal Law Reform in England, 1808—1830* (Basingstoke).

Foner, E. (1977). *Tom Paine and Revolutionary America* (Oxford).

Fontana, B. (1985). *Rethinking the Politics of Commercial Society: The Edinburgh Review, 1802—1832* (Cambridge).

Fontana, B., ed., (1994). *The Invention of the Modern Republic* (Cambridge).

Forbes, D. (1966). 'Introduction' to Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (Edinburgh).

Forbes, D. (1975a). *Hume's Philosophical Politics* (Cambridge).

Forbes, D. (1975b). 'Sceptical Whiggism, Commerce and Liberty', in Skinner and Wilson 1975.

Forbes, D. (1978). 'The European, or Cosmopolitan, Dimension in Hume's Science of Politics', *BJECS*, 1:57—60.

Forbes, D. (1982). 'Natural Law and the Scottish Enlightenment', in Campbell and Skinner 1982b.

Force, J. (1985). *William Whiston, Honest Newtonian* (Cambridge).

Force, P. (2003). *Self-Interest before Adam Smith* (Cambridge).

Ford, F. (1953). *Robe and Sword: The Regrouping of the French Aristocracy after Louis XIV* (Cambridge, MA).

Forsyth, M. (1987). *Reason and Revolution: The Political Thought of the Abbé Sieyès*

(Leicester).

Foss, K.(1934). *Ludvid Holbergs Naturrett p'a idéhistorisk bakgrunn* (Oslo).

Foucault, M.(1966). *Les Mots et les choses* (Paris).

Foucault, M.(1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (London). 1st publ. in French in 1975 (Paris).

Foucault, M.(1991). 'Governmentality', in Burchell *et al*. 1991.

Fox, C., Porter, R.S., andWokler, R., eds.(1995). *Inventing Human Science: Eighteenth-century Domains* (Berkeley).

Fox, J.H., Waddicor, M.H., and Watts, D.A., eds.(1975). *Studies in Eighteenth-century French Literature* (Exeter).

Fox, R., and Turner, A., eds.(1998). *Luxury Trades and Consumerism in Ancien Régime Paris* (Aldershot).

Fox-Genovese, E.(1976). *The Origins of Physiocracy: Economic Revolution and Social Order in Eighteenth-Century France* (Ithaca, NY).

Fraisse, G.(1994). *Reason's Muse: Sexual Difference and the Birth of Democracy* (Chicago).

Fralin, R.(1978). *Rousseau and Representation* (New York).

França, J.A.(1965). *Une ville des lumières: la Lisbonne de Pombal* (Paris).

Francastel, P., ed.(1963). *Utopie et institutions au XVIIIe siècle: le pragmatisme des lumières* (Paris).

France, P.(1983). *Diderot* (New York).

Francis, M., and Morrow, J.(1988). 'After the Ancient Constitution: Political Theory and English Constitutional Writings, 1765—1832', *HPT*, 9:283—302.

Frängsmyr, T.(1972). *Wolffianismens genombrott i Uppsala* (Uppsala).

Freedman, J.(2002). *A Poisoned Chalice* (Princeton).

Freeman, M.(1980). *Edmund Burke and the Critique of Political Radicalism* (Chicago).

Freeman, M., and Robertson, D., eds.(1980). *The Frontiers of Political Theory* (Brighton).

Frensdorff, F.(1903). *Über das Leben und die Schriften des Nationalökonom J. H. G. von Justi* (Göttingen).

Friedland, P.(2002). *Political Actors, Representative Bodies and Theatricality in the Age of the French Revolution* (Ithaca, NY).

Friedrich, C.J., ed.(1962). *Nomos*, iv: *Liberty* (New York).

Fritz, P., and Williams, D., eds.(1973). *City and Society in the Eighteenth Century* (Toronto).

Fruchtman, J.(1983). *The Apocalyptic Politics of Richard Price and Joseph Priestley* (Philadelphia).

Fruchtman, J.(1994). *Thomas Paine: Apostle of Freedom* (New York).

Frühsorge, G., and Strasser, G.F., eds.(1993). *Johann Joachim Becher (1635—1682)* (Wiesbaden).

Fulbrook, M. (1983). *Piety and Politics: Religion and the Rise of Absolutism in England, Württemberg and Prussia* (Cambridge).

Furbank, P. N. (1992). *Diderot: A Critical Biography* (London).

Furet, F. (1981). *Interpreting the French Revolution*, trans. E. Forster (Cambridge). 1st publ. in French in 1978 (Paris).

Furet, F. (1992). *Revolutionary France, 1770—1880*, trans. A. Nevill (Oxford).

Furet, F., ed. (1965). *Livre et société dans la France du XVIIIe siècle* (Paris).

Furet, F., and Ozouf, M., eds. (1989a). *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, iii: *The Transformation of Political Culture, 1789—1848* (Oxford).

Furet, F., and Ozouf, M., eds. (1989b). *A Critical Dictionary of the French Revolution*, trans. A. Goldhammer (Cambridge, MA).

Furet, F., and Ozouf, M. eds. (1990). *Terminer la Révolution: Mounier et Barnave dans la Révolution Française* (Grenoble).

Furet, F., Ozouf, M., and Baker, K. M., eds. (1993). *Le Siècle de l' avènement républicain* (Paris).

Fusil, C. A. (1932). *La Contagion sacrée* (Paris).

Gagliardo, J. G. (1967). *Enlightened Despotism* (New York).

Gagnebin, B. (1944). *Burlamaqui et le droit naturel* (Geneva).

Gagnér, S. (1960). *Studien zur Ideengeschichte der Gesetzgebung* (Stockholm).

Gallagher, C. (1988). 'Embracing the Absolute: The Politics of the Female Subject in Seventeenth-Century England', *Genders*, 1:24—39.

Gallop, G. (1986). 'Ideology and the English Jacobins: The Case of John Thelwall', *Enlightenment and Dissent*, 5:3—20.

Garber, J. (1982). 'Vom "ius connatum" zum "Menschenrecht"', in Brandt 1982b.

García-Villoslada, R., ed. (1979—1982). *Historia de la Iglesia en Espāna*, 5 vols. (Madrid).

Gareth Jones, W. (1984). *Nikolay Novikov, Enlightener of Russia* (Cambridge).

Gargett, G. (1980). *Voltaire and Protestantism*, *SVEC*, 188.

Gargett, G., and Sheridan, G., eds. (1999). *Ireland and the French Enlightenment, 1700—1800* (Basingstoke).

Garin, E. (1990). *Dal Rinascimento all' Illuminismo* (Pisa).

Garret, C. (1975). *Respectable Folly: Millenarians and the French Revolution in France and England* (Baltimore).

Gascoigne, J. (1986). 'Anglican Latitudinarianism and Political Radicalism in the Late Eighteenth Century', *History*, 71:22—38.

Gascoigne, J. (1989). *Cambridge in the Age of Enlightenment* (Cambridge).

Gatrell, V. A. C. (1994). *The Hanging Tree: Execution and the English People, 1770—1868* (Oxford).

Gauchet, M. (1989). *La Révolution des droits de l' homme* (Paris).

Gauchet, M. (1995). *La Révolution des pouvoirs: la souveraineté, le peuple et la représentation, 1789—1799* (Paris).

Gausted, E. S. (1979). 'George Berkeley and New World Community', *Church History*, 48:5—17.

Gawthrop, R. L. (1993). *Pietism and the Making of Eighteenth-Century Prussia* (Cambridge).

Gay, P. (1954). *The Party of Humanity: Essays in the French Enlightenment* (New York). 2nd edn 1964.

Gay, P. (1959). *Voltaire's Politics* (Princeton).

Gay, P. (1967—1970). *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols. (London).

Gay, P. (1988). *Voltaire's Politics*, 2nd edn (New Haven). 1st edn, 1959 (Princeton).

Gazier, A. (1922). *Histoire générale du mouvement janséniste*, 2 vols. (Paris).

Gelles, E. B. (1992). *Portia: The World of Abigail Adams* (Bloomington).

Geoghegan, V. (2001). 'Thomas Sheridan: Toleration and Royalism', in Boyce *et al*. 2001.

Geras, N., and Wokler, R., eds. (2000). *The Enlightenment and Modernity* (Basingstoke).

Gerbi, A. (1973). *The Dispute of the New World: The History of a Polemic, 1750—1900* (Pittsburgh). 1st publ. in Italian in 1955 (Milan).

Gerhardt, V. (1995). *Immanuel Kants Entwurf 'zum ewigen Frieden'* (Darmstadt).

Gerrard, C. (1994). *The Patriot Opposition to Walpole* (Oxford).

Gershoy, L. (1944). *From Despotism to Revolution, 1763—1789* (New York).

Giarrizzo, G. (1981). *Vico: la politica e la storia* (Naples).

Gierke, O. (1934). *Natural Law and the Theory of Society, 1500—1800*, trans. E. Barker, 2 vols. (Cambridge). 1st publ. 1913.

Gilbert, N. W. (1963). 'The Concept of the Will in Early Latin Philosophy', *Journal of the History of Philosophy*, 1:17—35.

Gildin, H. (1983). *Rousseau's Social Contract* (Chicago).

Gilley, S. (1981). 'Christianity and Enlightenment: An Historical Survey', *HEI*, 1:103—122.

Gilroy, J. P. (1979). 'Peace and the Pursuit of Happiness in the French Utopian Novel', *SVEC*, 176:169—187.

Glassey, L. K. J., ed. (1997). *The Reigns of Charles II and James VII and II* (London).

Gleason, W. J. (1981). *Moral Idealists, Bureaucracy and Catherine the Great* (New Brunswick, NJ).

Gobetti, D. (1992). *Private and Public: Individuals, Households and Body Politic in Locke and Hutcheson* (London).

Godechot, J. (1965). *France and the Atlantic Revolution of the Eighteenth Century, 1770—1799* (London). 1st publ. in French in 1963.

Godechot, J. (1970). *The Taking of the Bastille* (London).

Godechot, J. L. (1972). *The Counter Revolution: Doctrine and Action, 1789—1814* (London).

Goebel, J. (1918—1919). 'Christian Wolff and the Declaration of Independence', *Deutschamerikanische Geschichtsblätter*, 18/19:69—87.

Goetz, R. (1993). *Destutt de Tracy: philosophie du language et science de l'homme* (Geneva).

Goggi, G. (1991). 'La Collaboration de Diderot', in Lüsebrink and Tietz 1991.

Goggi, G. (1994). 'Galiani et l'Angleterre', *DHS*, 26:295—316.

Golden, R. M., ed. (1982). *Church, State and Society under the Bourbon Kings of France* (Lawrence, KS).

Goldgar, A. (1995). *Impolite Learning: Conduct and Community in the Republic of Letters, 1680—1750* (New Haven).

Goldgar, B. (1977). *Walpole and the Wits: The Relation of Politics to Literature, 1722—1742* (Lincoln, NE).

Goldie, M. (1977). 'Edmund Bohun and *Jus Gentium* in the Revolution Debate, 1689—1693', *HJ*, 20:569—586.

Goldie, M. (1978). 'Tory Political Thought, 1689—1714' (doctoral thesis, Cambridge).

Goldie, M. (1980a). 'The Roots of True Whiggism, 1688—1694', *HPT*, 1:195—236.

Goldie, M. (1980b). 'The Revolution of 1689 and the Structure of Political Argument', *Bulletin of Research in the Humanities*, 83:473—564.

Goldie, M. (1982). 'The Nonjurors, Episcopacy and the Origins of the Convocation Controversy', in Cruickshanks 1982.

Goldie, M. (1991a). 'The Political Thought of the Anglican Revolution', in Beddard 1991.

Goldie, M. (1991b). 'The Scottish Catholic Enlightenment', *JBS*, 30:20—62.

Goldie, M. (1991c). 'The Theory of Religious Intolerance in Restoration England', in Grell *et al*. 1991.

Goldie, M. (1992). 'Common Sense Philosophy and Catholic Theology in the Scottish Enlightenment', *SVEC*, 302:281—320.

Goldie, M. (1993a). 'Priestcraft and the Birth of Whiggism', in Phillipson and Skinner 1993.

Goldie, M. (1993b). 'John Locke, Jonas Proast and Religious Toleration, 1688—1692', in Walsh *et al*. 1993.

Goldie, M. (1996). 'Divergence and Union: Scotland and England, 1660—1707', in Bradshaw and Morrill 1996.

Goldie, M. (1997). 'Restoration Political Thought', in Glassey 1997.

Goldie, M. (2001). 'The Unacknowledged Republic: Officeholding in Early-Modern England', in Harris 2001.

Goldman, L. (1983). 'The Origins of British "Social Science": Political Economy, Natural Science and Statistics, 1830—1835', *HJ*, 26:587—616.

Goldmann, L. (1973). *The Philosophy of the Enlightenment* (London).

Goldschmidt, V. (1974). *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau* (Paris).

Goldsmith, M. M. (1977). 'Mandeville and the Spirit of Capitalism', *JBS*, 17:63—81.

Goldsmith, M. M. (1979). 'Faction Detected: Ideological Consequences of Robert Walpole's Decline and Fall', *History*, 64:1—19.

Goldsmith, M. M. (1985). *Private Vices, Public Benefits: Bernard Mandeville's Social and Political Thought* (Cambridge).

Goldsmith, M. M. (1992). '"Our Great Oracle, Mr Lock": Locke's Political Theory in the Early Eighteenth Century', *Eighteenth-Century Life*, 16:60—75.

Goldsmith, M. M. (1994). 'Liberty, Virtue and the Rule of Law, 1689—1770', in Wootton 1994a.

Gooch, G. P. (1920). *Germany and the French Revolution* (London).

Goodman, D. (1991). 'Governing the Republic of Letters: The Politics of Culture in the French Enlightenment', *HEI*, 13:183—199.

Goodman, D. (1994). *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment* (Ithaca, NY).

Goodwin, A. (1979). *The Friends of Liberty: The English Democratic Movement in the Age of the French Revolution* (Cambridge, MA).

Gordon, D. (1994). *Citizens without Sovereignty: Equality and Sociability in French Thought, 1670—1789* (Princeton).

Gordon, D. E., and Torrey, M. L. (1947). *The Censoring of Diderot's Encyclopédie and the Re-established Text* (New York).

Gordon, F. (1999). '*Vues législatives pour les femmes*, 1790: A Reformist-Feminist Vision', *HPT*, 20:649—673.

Goré, J. L. (1957). *L'Itinéraire de Fénelon: humanisme et spiritualité* (Paris).

Gottschalk, L. R. (1927). *Jean-Paul Marat: A Study in Radicalism* (London and New York).

Gough, J. W. (1936). *The Social Contract* (Oxford). 2nd edn 1957.

Gough, J. W. (1955). *Fundamental Law in English Constitutional History* (Oxford).

Gough, J. W. (1976). 'James Tyrrell, Whig Historian, and Friend of John Locke', *HJ*, 19:581—610.

Gouhier, H. (1933—1941). *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, 3 vols. (Paris).

Gouhier, H. (1977). *Fénelon philosophe* (Paris).

Gouhier, H. (1983). *Rousseau et Voltaire* (Paris).

Goyard-Fabre, S. (1996a). *La Philosophie du droit de Kant* (Paris).

Goyard-Fabre, S. (1996b). 'Introduction' to J. Barbeyrac, *Ecrits de droit et de morale* (Paris).

Graham, J. (1989—1990). 'Revolutionary Philosopher: The Political Ideas of Joseph Priestley (1733—1804)', *Enlightenment and Dissent*, 8:43—68; 9:14—46.

Gray, J.N., and Pelczynski, Z., eds. (1984). *Conceptions of Liberty in Political Philosophy* (London).

Green, T.A. (1985). *Verdict according to Conscience: Perspectives on the English Criminal Trial Jury, 1200—1800* (Chicago).

Green, T.H. (1941). *Lectures on the Principles of Political Obligation* (London). 1st publ. 1895.

Greene, D.J. (1990). *The Politics of Samuel Johnson* (Athens, GA). 1st edn 1960 (New Haven).

Greene, J.P. (1986). *Peripheries and Center: Constitutional Development in the Extended Polities of the British Empire and the United States, 1607—1788* (Athens, GA).

Greene, R.A., and MacCallum, H. (1971). 'Foreword' to N. Culverwell, *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature* (Toronto).

Greengrass, M., Leslie, M., and Raylor, T., eds. (1994). *Samuel Hartlib and Universal Reformation* (Cambridge).

Gregor, M. (1963). *Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten* (New York).

Grell, O.P., Israel, J., and Tyacke, N., eds. (1991). *From Persecution to Toleration: The Glorious Revolution and Religion in England* (New York).

Grell, O. P., and Porter, R., eds. (2000). *Toleration in Enlightenment Europe* (Cambridge).

Grice, G.R. (1967). *The Grounds of Moral Judgement* (Cambridge).

Grimsley, R. (1963). *Jean d'Alembert, 1717—1783* (Oxford).

Grimsley, R. (1973). *The Philosophy of Rousseau* (London).

Griswold, C.L. (1999). *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment* (Cambridge).

Groenewegen, P.D. (1969). 'Turgot and Adam Smith', *Scottish Journal of Political Economy*, 16:71—87.

Grosclaude, P. (1961). *Malesherbes: témoin et interprète de son temps* (Paris).

Gross, H. (1990). *Rome in the Age of Enlightenment* (Cambridge).

Gross, J.P. (1997). *Fair Shares for All: Jacobin Egalitarianism in Practice* (Cambridge).

Grossmann, W. (1976). *Johann Christian Edelmann: From Orthodoxy to Enlightenment* (The Hague).

Grossmann, W. (1979). 'Toleration-*exercitium religionis privatum*', *JHI*, 40:129—134.

Grossmann, W. (1982). 'Religious Toleration in Germany, 1684—1750', *SVEC*, 201: 115—141.

Grunert, F. (2000). *Normbegründung und politische Legitimität: Zur Rechts- und Staatsphilosophie der deutschen Frühaufklärung* (Tübingen).

Guéniffey, P. (1993). *Le Nombre et la raison: la Révolution française et les élections* (Paris).

Guéniffey, P. (2000). *La Politique de la Terreur: essai sur la violence révolutionnaire* (Paris).

Guha, R. (1963). *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement* (Paris).

Guilaine, J. (1969). *Billaud-Varenne: l'ascete de la Révolution (1756—1919)* (Paris).

Guillois, A. (1894). *Le Salon de Mme Helvétius: Cabanis et les idéologues* (Paris).

Guimerá, A., ed. (1996). *El reformismo borbónico: una visión interdisciplinar* (Madrid).

Gunn, J. A. W. (1968). 'The Civil Polity of Peter Paxton', *Past and Present*, 40:42—57.

Gunn, J. A. W. (1972). *Factions no More: Attitudes to Party in Government and Opposition in Eighteenth-Century England* (London).

Gunn, J. A. W. (1983). *Beyond Liberty and Property: The Process of Self-Recognition in Eighteenth-Century Political Thought* (Kingston, ON).

Gunn, J. A. W. (1995). *Queen of theWorld: Opinion in the Public Life of France from the Renaissance to the Revolution, SVEC*, 328.

Gunther-Canada, W. (1998). 'The Politics of Sense and Sensibility: Mary Wollstonecraft and Catharine Macaulay Graham on Edmund Burke's *Reflections*', in Smith 1998.

Gunther-Canada, W. (2001). *Mary Wollstonecraft and Enlightenment Politics* (DeKalb, IL).

Gusdorf, G. (1971). *Les Principes de la pensée au siècle des lumières* (Paris).

Gusdorf, G. (1978). *La Conscience révolutionnaire: les idéologues* (Paris).

Guy, B. (1963). *The French Image of China, before and after Voltaire* (Geneva).

Guyer, P. (2000). *Kant on Freedom, Law, and Happiness* (Cambridge).

Guyer, P., ed. (1992). *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge).

Gwyn, W. (1965). *The Meaning of the Separation of Powers* (New Orleans).

Haakonssen, K. (1981). *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith* (Cambridge).

Haakonssen, K. (1982). 'What Might Properly be Called Natural Jurisprudence', in Campbell and Skinner 1982b.

Haakonssen, K. (1984). 'The Science of a Legislator in James Mackintosh's Moral Philosophy', *HPT*, 5:245—280.

Haakonssen, K. (1985a). 'John Millar and the Science of a Legislator', *Juridical Review*, 41:41—68.

Haakonssen, K. (1985b). 'Hugo Grotius and the History of Political Thought', *PT*, 13: 239—265.

Haakonssen, K. (1986—1987). 'Reid's Politics: A Natural Law Theory', *Reid Studies*, 1: 10—27.

Haakonssen, K. (1989). 'Natural Jurisprudence in the Scottish Enlightenment', in MacCormick and Bankowski 1989.

Haakonssen, K. (1990). 'Natural Law and Moral Realism: The Scottish Synthesis', in Stewart 1990.

Haakonssen, K. (1993). 'The Structure of Hume's Political Theory', in Norton 1993.

Haakonssen, K. (1996a). *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish*

Enlightenment (Cambridge).

Haakonssen, K., ed. (1996b). *Enlightenment and Religion: Rational Dissent in Eighteenth-Century Britain* (Cambridge).

Haakonssen, K. (2000). 'The Character and Obligation of Natural Law According to Richard Cumberland', in Stewart 2000.

Haakonssen, K. (2002). 'The Moral Conservatism of Natural Rights', in Hunter and Saunders 2002.

Haakonssen, K. (2003). 'Natural Jurisprudence and the Theory of Justice', in Broadie 2003.

Haakonssen, K. (2004). 'Protestant Natural Law Theory: A General Interpretation', in Brender and Krasnoff 2004.

Haakonssen, K. (2005). 'The History of Eighteenth-Century Philosophy: History or Philosophy', in Haakonssen 2006.

Haakonssen, K., ed. (2006). *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy* (Cambridge).

Haakonssen, K., ed. (1998). *Adam Smith* (Aldershot).

Haakonssen, K., ed. (1999). *Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law* (Aldershot).

Habermas, J. (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere*, trans. T. Burger (Cambridge, MA). 1st publ. in German in 1962.

Haddock, B. (1986). *Vico's Political Thought* (Swansea).

Hadidi, D. (1974). *Voltaire et l'Islam* (Paris).

Halévy, E. (1928). *The Growth of Philosophic Radicalism* (London). 1st publ. in French in 1901—1904.

Halévy, E. (1952). *The Growth of Philosophic Radicalism* (London).

Hall, T. E. (1969). 'Thought and Practice of Enlightened Government in French Corsica', *AHR*, 74:880—895.

Hamburger, P. (1985). 'The Development of the Law of Seditious Libel and the Control of the Press', *Stanford Law Review*, 37:661—765.

Hamburger, P. (1994). 'Revolution and Judicial Review: Chief Justice Holt's Opinion in *City of London v. Wood*', *Columbia Law Review*, 94:2091—2153.

Hamilton, E. J. (1935). 'The Mercantilism of Ger´onimo de Uztáriz', in N. E. Himes, ed., *Economics, Sociology and the Modern World* (Cambridge, MA).

Hammersley, R. (2001). 'Camille Desmoulin's *La Vieux Cordelier*: A Link between English and French Republicanism', *HEI*, 27:115—132.

Hammersley, R. (2004). 'English Republicanism in Revolutionary France: The Case of the Cordelier Club', *Journal of British Studies*, 43:464—481.

Hammersley, R. (2005). *French Revolutionaries and English Republicans: The Cordeliers Club, 1790—1794* (Woodbridge, Suffolk).

Hammerstein, N. (1972). *Jus und Historie: Ein Beitrag zur Geschichte des historischen Denkens an deutschen Universitäten im späten 17. und im 18. Jahrhundert* (Göttingen).

Hammerstein, N. (1983). 'Christian Wolff und die Universitäten: Zur Wirkungsgeschichte des Wolffianisumus in 18. Jahrhundert', in Schneiders 1983.

Hammerstein, N. (1985). 'Besonderheiten der österreichischen Universitäts- und Wissenschaftsreform', in Plaschka 1985.

Hamowy, R. (1982). 'Jefferson and the Scottish Enlightenment', *WMQ*, 36:503—523.

Hamowy, R. (1987). *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order* (Carbondale).

Hamowy, R. (1990). '*Cato's Letters*, John Locke and the Republican Paradigm', *HPT*, 11:273—294.

Hampsher-Monk, I. (1979). 'Civic Humanism and Parliamentary Reform: The Case of the Society of the Friends of the People', *JBS*, 18:70—89.

Hampsher-Monk, I. (1988). 'Rhetoric and Opinion in the Politics of Edmund Burke', *HPT*, 9:455—484.

Hampsher-Monk, I. (1991). 'John Thelwall and the Eighteenth-Century Radical Response to Political Economy', *HJ*, 34:1—20.

Hampsher-Monk, I. (1998). 'Burke and the Religious Sources of Skeptical Conservatism', in Zande and Popkin 1998.

Hampsher-Monk, I. (2005). 'Edmund Burke's Changing Justification for Intervention', *HJ*, 48:65—100.

Hampsher-Monk, I. (2006). 'On not Inventing the British Revolution', in Festenstein and Burgess 2005.

Hampson, N. (1968). *The Enlightenment* (Harmondsworth).

Hampson, N. (1974). *The Life and Opinions of Maximilien Robespierre* (London).

Hampson, N. (1978). *Danton* (London).

Hampson, N. (1983). *Will and Circumstance: Montesquieu, Rousseau and the French Revolution* (London).

Hampson, N. (1991). *Saint-Just* (Cambridge, MA).

Handlin, O., and Handlin, M. (1961). 'James Burgh and American Revolutionary Theory', *Proceedings of the Massachusetts Historical Society*, 73:38—57.

Hankins, T. L. (1970). *Jean d'Alembert: Science and the Enlightenment* (Oxford).

Haour, P. (1995). 'Antoine Court and Refugee Political Thought, 1719—1752', in Laursen 1995.

Hardy, G. (1925). *Le Cardinal de Fleury et le mouvement janséniste* (Paris).

Hare, R. M. (1993). 'Could Kant have been a Utilitarian?', *Utilitas*, 5:1—10.

Harling, P. (1996). *The Waning of 'Old Corruption': The Politics of Economical Reform in Britain, 1779—1846* (New York).

Harpham, E. J. (1999). 'Economics and History: Books II and III of the *Wealth of Nations*', *HPT*, 20:438—455.

Harris, I. (1993). 'Paine and Burke: God, Nature and Politics', in Bentley 1993.

Harris, I. (1994). *The Mind of John Locke* (Cambridge).

Harris, I. (1996). 'Rousseau and Burke', in Brown 1996.

Harris, R. (1996). *Politics and the Rise of the Press: Britain and France, 1620—1800* (London).

Harris, T., ed. (2001). *The Politics of the Excluded, c. 1500—1850* (Basingstoke).

Harrison, J. (1981). *Hume's Theory of Justice* (New York).

Harrison, J. F. C. (1979). *The Second Coming: Popular Millenarianism, 1780—1850* (London).

Harrison, P. (1990). *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment* (Cambridge).

Harrison, R. (1983). *Bentham* (Boston, MA).

Hart, H. L. A. (1982). *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory* (New York).

Hart, J. (1965). *Viscount Bolingbroke: Tory Humanist* (London).

Hartung, G. (1998). *Die Naturrechtsdebatte: Geschichte der Obligatio vom 17. bis 20. Jahrhundert* (Freiburg).

Hartz, L. (1955). *The Liberal Tradition in America* (New York).

Harvey, R. F. (1937). *Jean Jacques Burlamaqui: A Liberal Tradition in American Constitutionalism* (Chapel Hill, NC).

Harvey, S., and Hobson, M., eds. (1980). *Reappraisals of Rousseau* (Manchester).

Harzer, R. (1994). *Der Naturzustand als Denkfigur moderner praktischer Vernunft* (Frankfurt).

Hatch, N. O. (1977). *The Sacred Cause of Liberty: Republican Thought and the Millennium in Revolutionary New England* (New Haven).

Hauser, O., ed. (1987). *Friedrich der Grosse in seiner Zeit* (Cologne).

Hay, C. H. (1979a). *James Burgh: Spokesman for Reform in Hanoverian England* (Washington).

Hay, C. H. (1979b). 'The Making of a Radical: The Case of James Burgh', *JBS*, 18:90—117.

Hay, D. (1975). 'Property, Authority and the Criminal Law', in Hay *et al*. 1975.

Hay, D. (1982). 'War, Dearth and Theft in the Eighteenth Century', *Past and Present*, 95:117—160.

Hay, D., *et al*., eds. (1975). *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England* (London).

Haydon, C., and Doyle, W., eds. (1999). *Robespierre* (Cambridge).

Hayter Hames, J. (2001). *Arthur O'Connor: United Irishman* (Cork).

Hazard, P. (1953). *The European Mind, 1680—1715* (New Haven). 1st publ. in French in 1935 (Paris).

Hazard, P. (1954). *European Thought in the Eighteenth Century* (London). 1st publ. in French in 1946 (Paris).

Head, B. (1982). 'The Origins of "La science sociale" in France, 1770—1800', *Australian*

Journal of French Studies, 19:115—132.

Head, B. (1985). *Ideology and Social Science: Destutt de Tracy and French Liberalism* (Boston, MA).

Heath, J. (1963). *Eighteenth-Century Penal Theory* (Oxford).

Heckel, M. (1992). 'Religionsbann und landesherrliches Kirchenregiment', in Rublack 1992.

Heilbroner, R. (1953). *TheWorldly Philosophers: The Lives, Times, and Ideas of the Great Economic Thinkers* (New York).

Heilbroner, R. L. (1961). *The Worldly Philosophers: The Lives, Times, and Ideas of the Great Economic Thinkers* (New York).

Hellmuth, E., ed. (1985). *Naturrechtsphilosophie und bürokratischer Werthorizont* (Göttingen).

Hellmuth, E., ed. (1990). *The Transformation of Political Culture: England and Germany in the Late Eighteenth Century* (London).

Hendel, C. W. (1934). *Jean-Jacques Rousseau: Moralist* (Indianapolis). 2nd edn, 1962 (Indianapolis).

Henderson, G. D. (1952). *Chevalier Ramsay* (London).

Hennies, W. (1985). *Die politische Theorie August Ludwig von Schlözers zwischen Aufklärung und Liberalismus* (Munich).

Henriques, U. (1961). *Religious Toleration in England, 1787—1833* (London).

Henry, N. O. (1968). 'Democratic Monarchy: The Political Theory of the Marquis d'Argenson' (doctoral thesis, Yale).

Hensmann, F. (1976). *Staat und Absolutismus im Denken der Physiokraten* (Frankfurt).

Herman, R. (2003). *The Business of a Woman: The Political Writings of Delarivier Manley* (London).

Herpel, O. (1925). *Zinzendorf: über Glauben und Lehren* (Berlin). 1st publ. 1920.

Herr, R. (1958). *The Eighteenth-Century Revolution in Spain* (Princeton).

Herr, R. (1989). *Rural Change and Royal Finances in Spain at the End of the Old Regime* (Berkeley).

Hersche, P. (1977). *Der Spätjansenismus in Österreich* (Vienna).

Hersche, P. (1990). 'Les Jansénistes en Autriche et en Allemagne face à la Révolution', in Maire 1990.

Hertzberg, A. (1968). *The French Enlightenment and the Jews* (New York).

Hesse, C. (2001). *The Other Enlightenment: How French Women Became Modern* (Princeton).

Higonnet, P. (1988). *Sister Republics: The Origins of French and American Republicanism* (Cambridge, MA).

Higonnet, P. (1998). *Goodness beyond Virtue: Jacobins during the French Revolution* (Cambridge, MA).

Hildesheimer, F. (1991). *Le Jansénisme en France aux XVIIe et XVIIIe siècles* (Paris).

Hill, B.(1990). *The Republican Virago: The Life and Times of Catharine Macaulay, Historian* (New York).

Hill, B.(1995). 'Reinterpreting the Glorious Revolution: Catharine Macaulay and Radical Response', in MacLean 1995.

Hill, J.(1995). 'Ireland without Union: Molyneux and his Legacy', in Robertson 1995.

Hill, L.(1997). 'Adam Ferguson and the Paradox of Progress and Decline', *HPT*, 18: 677—706.

Hill, M.(1999). *Statesman of the Enlightenment: The Life of Anne-Robert Turgot* (London).

Himmelfarb, G.(1984). *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age* (London).

Himmelfarb, G.(2004). *The Roads to Modernity: The British, French and American Enlightenments* (New York).

Hinrichs, C.(1971). *Preussentum und Pietismus* (Göttingen).

Hinrichs, H.F.W.(1848—1852). *Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien seit der Reformation bis auf die Gegenwart in historisch-philosophischer Entwicklung*, 3 vols. Repr. Aalen, 1962.

Hinske, N., ed.(1989). *Halle: Aufklärung und Pietismus* (Heidelberg).

Hirschman, A.O.(1977). *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph* (Princeton).

Hobson, M., Leigh, J.T.A., andWokler, R., eds.(1992). *Rousseau and the Eighteenth Century* (Oxford).

Hochstrasser, T.J.(1993). 'Conscience and Reason: The Natural Law Theory of Jean Barbeyrac', *HJ*, 36:289—308.

Hochstrasser, T.J.(1995). 'The Claims of Conscience: Natural Law Theory, Obligation and Resistance in the Huguenot Diaspora', in Laursen 1995.

Hochstrasser, T.J.(2000). *Natural Law Theories in the Early Enlightenment* (Cambridge).

Hoffmann, J.(1959). *Die 'Hausväterliteratur' und die 'Predigten über den christlichen Hausstand'* (Weinheim).

Hoffmann, P.(1977). *La Femme dans la pensée des lumières* (Paris).

Holdsworth, W.(1903—1972). *A History of English Law*, 17 vols.(London).

Hole, R.(1989). *Pulpits, Politics and Public Order in England, 1760—1832* (Cambridge).

Hole, R.(1991). 'English Sermons and Tracts as Media of Debate on the French Revolution, 1789—1799', in Philp 1991.

Hollander, S.(1973). *The Economics of Adam Smith* (Toronto).

Hollander, S.(1997). *The Economics of Thomas Robert Malthus* (Toronto).

Hollis, M.(1981). 'Economic Man and Original Sin', *Political Studies*, 29:167—180.

Holmes, G., ed.(1969). *Britain after the Glorious Revolution, 1689—1714* (London).

Holzhey, H., and Zurbuchen, S.(1993). 'Die Schweiz zwischen deutscher und französischer Aufklärung', in Schneiders 1993.

Hone, J. A. (1982). *For the Cause of Truth: Radicalism in London, 1796—1821* (New York).

Honigsheim, P. (1952). 'The American Indian in the Philosophy of the Enlightenment', *Osiris*, 10:91—108.

Hont, I. (1983). 'The "Rich Country-Poor Country" Debate in Scottish Classical Political Economy', in Hont and Ignatieff 1983a. Repr. in Hont 2005.

Hont, I. (1987). 'The Language of Sociability and Commerce: Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundations of the Four Stages Theory', in Pagden 1987. Repr. in Hont 2005.

Hont, I. (1989). 'The Political Economy of the "Unnatural and Retrograde" Order: Adam Smith and Natural Liberty', in M. Berg, ed., *Französische Revolution und politische Ökonomie* (Trier). Repr. in Hont 2005.

Hont, I. (1990). 'Free Trade and the Economic Limits to National Politics: Neo- Machiavellian Political Economy Reconsidered', in Dunn 1990. Repr. in Hont 2005.

Hont, I. (1993). 'The Rhapsody of Public Debt: David Hume and Voluntary State Bankruptcy', in Phillipson and Skinner 1993. Repr. in Hont 2005.

Hont, I. (1994a). 'The Permanent Crisis of a Divided Mankind: "Contemporary Crisis of the Nation State" in Historical Perspective', *Political Studies*, 42:166—231. Repr. in Hont 2005.

Hont, I. (1994b). 'Commercial Society and Political Theory in the Eighteenth Century: The Problem of Authority in David Hume and Adam Smith', in Melching and Velema 1994.

Hont, I. (2000). 'Irishmen, Scots, Jews, and the Interest of England's Commerce', in Cavaciocchi 2000.

Hont, I. (2005). *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective* (Cambridge, MA).

Hont, I., and Bödeker, H. E. (1995). 'Naturrecht, Politische Ö konomie und Geschichte der Menschheit', in Dann and Klippel 1995.

Hont, I., and Ignatieff, M. (1983b). 'Needs and Justice in the *Wealth of Nations*', in Hont and Ignatieff 1983a. Repr. in Hont 2005.

Hont, I., and Ignatieff, M., eds. (1983a). *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment* (Cambridge).

Hook, A., and Sher, R. B., eds. (1995). *The Glasgow Enlightenment* (East Linton).

Hope, N. (1990). 'The View from the Provinces: A Dilemma for Protestants in Germany, 1648—1918', *Journal of Ecclesiastical History*, 41:606—621.

Hope, N. (1995). *German and Scandinavian Protestantism, 1700—1918* (Oxford).

Hope, V., ed. (1984). *Philosophers of the Scottish Enlightenment* (Edinburgh).

Hope, V. (1989). *Virtue by Consensus: The Moral Philosophy of Hutcheson, Hume and Adam Smith* (New York).

Höpfl, H. (1978). 'From Savage to Scotsman: Conjectural History in the Scottish Enlight-

enment', *JBS*, 17:19—40.

Höpfl, H., and Thompson, M.P.(1979).'The History of Contract as a Motif in Political Thought', *AHR*, 84:919—944.

Hopkins, J.K.(1982). *A Woman to Deliver her People: Joanna Southcott and English Millenarianism in an Era of Revolution* (Austin, TX).

Hopkins, M.A.(1947). *Hannah More and her Circle* (New York).

Horne, T.A.(1978). *The Social Thought of Bernard Mandeville* (London).

Horne, T.A.(1980).'Politics in a Corrupt Society: William Arnall's Defence of Robert Walpole', *JHI*, 41:601—614.

Horne, T.A.(1985).'"The Poor Have a Claim Founded in the Law of Nature": William Paley and the Rights of the Poor', *Journal of the History of Philosophy*, 23:51—70.

Horne, T.A.(1986).'Moral and Economic Improvement: Francis Hutcheson on Property', *HPT*, 7:115—130.

Horne, T.A.(1990). *Property Rights and Poverty: Political Argument in Britain, 1605—1834* (Chapel Hill).

Horowitz, I. L. (1954). *Claude Helvétius: Philosopher of Democracy and Enlightenment* (New York).

Horton, J., and Mendus, S., eds.(1985). *Aspects of Toleration* (London).

Horton, J., and Mendus, S., eds.(1991). *John Locke: 'A Letter concerning Toleration' in Focus* (London).

Horton, J., and Mendus, S., eds.(1994). *After MacIntyre* (Cambridge).

Hostler, J.(1975). *Leibniz's Moral Philosophy* (London).

Houston, A.C.(1991). *Algernon Sidney and the Republican Heritage in England and America* (Princeton).

Howe, J.R.(1966). *The Changing Political Thought of John Adams* (Princeton).

Howell, D.W., and Morgan, K.O., eds.(1999). *Crime, Protest and Police in Modern British Society* (Cardiff).

Howells, R.J., ed.(1985). *Voltaire and his World* (Oxford).

Hruschka, J. (1986). *Das deontologische Sechseck bei Gottfied Achenwall im Jahre* 1767 (Göttingen).

Hruschka, J.(1991).'The Greatest Happiness Principle and Other Early German Anticipations of Utilitarian Theory', *Utilitas*, 3:165—177.

Hubatsch, W.(1973). *Frederick the Great: Absolutism and Administration* (London).

Hubert, R.(1923). *Les Sciences sociales dans l'*Encyclopédie (Paris). Repr. Geneva, 1970.

Hughes, M.(1988). *Law and Politics in Eighteenth-Century Germany* (Woodbridge, Suffolk).

Hull, I.V.(1996). *Sexuality, State and Civil Society in Germany, 1700—1815* (Ithaca, NY).

Hulliung, M.(1976). *Montesquieu and the Old Regime* (Berkeley).

Hulliung, M. (1994). *The Autocritique of Enlightenment: Rousseau and the Philosophes*

(Cambridge, MA).

Hume, L.J.(1981). *Bentham and Bureaucracy* (Cambridge).

Hundert, E.J.(1986). 'Bernard Mandeville and the Rhetoric of Social Science', *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 22:311—320.

Hundert, E.J.(1988). 'The Thread of Language and the Web of Dominion: Mandeville to Rousseau and Back', *ECS*, 21:169—191.

Hundert, E.J.(1994). *The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society* (Cambridge).

Hundert, E.J.(1995). 'Bernard Mandeville and the Enlightenment's Maxims of Modernity', *JHI*, 56:577—594.

Hundert, E. J. (2000). 'Sociability and Self-love in the Theatre of Moral Sentiments: Mandeville to Adam Smith', in Collini *et al*. 2000a.

Hunt, L.A.(1984). *Politics, Culture and Class in the French Revolution* (Berkeley).

Hunt, L.A.(1992). *The Family Romance of the French Revolution* (Berkeley).

Hunt, N.C.(1961). *Two Early Political Associations: The Quakers and the Dissenting Deputies in the Age of Sir Robert Walpole* (Oxford).

Hunter, I.(2001). *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early-Modern Germany* (Cambridge).

Hunter, I. (2002). 'The Morals of Metaphysics: Kant's *Groundwork* as Intellectual *Paideia*', *Critical Inquiry*, 28:908—929.

Hunter, I.(2005). 'Kant's Religion and Prussian Religious Policy', *Modern Intellectual History*, 2:1—27.

Hunter, I., and Saunders, D., eds. (2002). *Natural Law and Civil Sovereignty: Moral Right and State Authority in Early Modern Political Thought* (Basingstoke).

Hunter, M., and Wootton, D., eds.(1992). *Atheism from the Reformation to the Enlightenment* (New York).

Hursthouse, R.(1996). 'Hume's Moral and Political Philosophy', in Brown 1996.

Hutchison, R.(1991). *Locke in France, 1688—1734*, *SVEC*, 290.

Hutchinson, T.(1988). *Before Adam Smith: The Emergence of Political Economy, 1662—1776* (New York).

Huyler, J.(1995). *Locke in America: The Moral Philosophy of the Founding Era* (Lawrence, KS).

Iggers, G.G. (1959). 'Further Remarks about the Early Uses of the Term "Social Science"', *JHI*, 20:433—436.

Ignatieff, M.(1978). *A Just Measure of Pain: The Penitentiary in the Industrial Revolution, 1750—1850* (London).

Ignatieff, M.(1983a). 'John Millar and Individualism', in Hont and Ignatieff 1983a.

Ignatieff, M.(1983b). 'State, Civil Society and Total Institution', in Sugarman 1983.

Ignatieff, M.(1984). *The Needs of Strangers* (London).

Ihalainen, P.(1999). *The Discourse on Political Pluralism in Early Eighteenth-Century Eng-*

land (Helsinki).

Ilting, K.H.(1983). *Naturrecht und Sittlichkeit* (Stuttgart).

Ingrao, C.W.(1987). *The Hessian Mercenary State: Ideas, Institutions and Reform under Frederick II, 1760—1787* (Cambridge).

Innes, J., and Styles, J.(1986). 'The Crime Wave: Recent Writings on Crime and Criminal Justice in Eighteenth-Century England', *JBS*, 25:380—435.

Isaac, J. C. (1988). 'Republicanism *vs*. Liberalism? A Reconsideration', *HPT*, 9:349—377.

Israel, J.I.(1985). *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550—1750* (New York).

Israel, J. I. (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650—1750* (Oxford).

Israel, J.I., ed.(1991). *The Anglo-Dutch Moment* (Cambridge).

Jack, M.(1987). *The Social and Political Thought of Bernard Mandeville* (New York).

Jackson, A.(1991). 'Jeremy Bentham's Views on Capital Punishment' (MA in Legal and Political Theory, University College, London).

Jacob, M. (1976). *The Newtonians and the English Revolution, 1689—1720* (Hassocks, Sussex).

Jacob, M. (1981). *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans* (Boston, MA).

Jacob, M. (1992). *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe* (Oxford).

Jacob, M., and Jacob, J., eds.(1984). *The Origins of Anglo-American Radicalism* (Boston, MA).

Jacob, W.M., and Yates, N., eds.(1993). *Crown and Mitre: Religion and Society in Northern Europe since the Reformation* (Woodbridge, Suffolk).

Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics (1997). Vol.5: 200th Anniversary of Kant's *Metaphysics of Morals*.

James, C.L.R.(1980). *The Black Jacobins: L'Ouverture and the San Domingo Revolution* (London). 1st publ. 1938.

James, P.(1979). *Population Malthus: His Life and Times* (Boston, MA).

Janssen, C.J.H.(1987). 'Over de 18e eeuwse docenten naturrecht aan Nederlandse universiteiten en de dor hen gebruikte leerboeken', *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, 55: 103—115.

Janssens, J.(1973). *Camille Desmoulins, le premier républicain de France* (Paris).

Jaume, L.(1989). *Le discours jacobin et la démocratie* (Paris).

Jemolo, A.C.(1928). *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione* (Bari).

Jenkinson, S.L.(2000). 'Introduction' to Pierre Bayle, *Political Writings* (Cambridge).

Jennings, J.(1992). 'The *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* and its Critics in France', *HJ*, 35:839—859.

Johnson, H.C.(1975). *Frederick the Great and his Officials* (New Haven).

Johnston, E. (1928). *Le Marquis d' Argens: sa vie et ses oeuvres* (Paris). Repr. Geneva, 1971.

Jolley, N. (1975). 'Leibniz on Hobbes, Locke's *Two Treatises* and Sherlock's *Case of Allegiance*', *HJ*, 18:21—35.

Jolley, N. (1984). *Leibniz and Locke: A Study of the New Essays on Human Understanding* (New York).

Jolley, N., ed. (1995). *The Cambridge Companion to Leibniz* (Cambridge).

Joly, P. (1956). *Du Pont de Nemours, soldat de la liberté* (Paris).

Jones, C., ed. (1988). *The Longman Companion to the French Revolution* (London).

Jones, C. (2002). *The Great Nation: France from Louis XV to Napoleon, 1715—1799* (London).

Jones, D. W. (1988). *War and Economy in the Age of William III and Marlborough* (New York).

Jones, M. G. (1952). *Hannah More* (Cambridge).

Jones, P., ed. (1988). *Philosophy and Science in the Scottish Enlightenment* (Edinburgh).

Jones, P. M. (1995). *Reform and Revolution in France: The Politics of Transition, 1774—1791* (Cambridge).

Jorgensen, C. D., ed. (1886). *Kongeloven og dens forhistorie* (Copenhagen). Repr. 1973.

Jouannet, E. (1998). *Emer de Vattel et l' émergence doctrinale du droit international classique* (Paris).

Jouvenel, B. de (1957). *Sovereignty: An Inquiry into the Political Good*, trans. J. F. Huntington (Cambridge). 1st publ. in French in 1955.

Joyce, P., ed. (2002). *The Social in Question: New Bearings in History and the Social Sciences* (London).

Jüttner, S., and Schlobach, J., eds. (1992). *Europäische Aufklärungen* (Hamburg).

Kafker, F. A. (1976). 'The Fortunes and Misfortunes of a Leading French Bookseller-Printer: A. F. Le Breton', *Studies in Eighteenth-Century Culture*, 5:371—385.

Kafker, F. A. (1981). *Notable Encyclopedias of the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Oxford).

Kafker, F. A. (1996). *The Encyclopedists as a Group*, *SVEC*, 345.

Kafker, F. A., ed. (1994). *Notable Encyclopedias of the Late Eighteenth Century* (Oxford).

Kafker, F. A., and Kafker, S. (1988). *The Encyclopedists as Individuals: A Biographical Dictionary of the Encyclopédie*, *SVEC*, 257.

Kaiser, G. (1961). *Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland* (Wiesbaden).

Kaiser, T. E. (1991), 'Money, Despotism and Public Opinion in Early Eighteenth-Century France: John Law and the Debate on Royal Credit', *JMH*, 63:1—18.

Kamen, H. (1967). *The Rise of Toleration* (London).

Kann, R. A. (1960). *A Study in Austrian Intellectual History; From Late Baroque to Romanticism* (New York).

Kaplan, S. L. (1976). *Bread, Politics and Political Economy in the Reign of Louis XIV*, 2

vols. (The Hague).

Kaplan, Y. (1989). *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro* (New York).

Kapossy, B. (2001). 'The Sociable Patriot: Isaak Iselin's Protestant Reading of Jean-Jacques Rousseau', *HEI*, 27:153—170.

Karniel, J. (1986). *Die Toleranzpolitik Kaiser Josephs II* (Gerlingen).

Karsten, P. (1978). *Patriot Heroes in England and America* (Madison, WI).

Kathe, H. (1980). 'Geist und Macht im absolutistischen Preußen: Zur Geschichte der Universität Halle von 1740 bis 1806' (doctoral thesis, Halle-Wittenberg).

Kaulbach, F. (1982). *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode* (Würzburg).

Keane, J. (1995). *Tom Paine: A Political Life* (Boston, MA).

Kearney, H. F. (1959). 'The Political Background to English Mercantilism, 1695—1700', *Economic History Review*, 11:484—496.

Kearney, R., ed. (1985). *The Irish Mind: Exploring Intellectual Traditions* (Dublin, 1985).

Keller, R. (1994). *Patriotism and the Female Sex: Abigail Adams and the American Revolution* (Brooklyn, NY).

Kelley, D. R. (1970). *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law and History in the French Renaissance* (New York).

Kelley, D. R. (1990). *The Human Measure: Social Thought in the Western Legal Tradition* (Cambridge, MA).

Kelley, D. R., ed. (1997). *History and the Disciplines: The Reclassification of Knowledge in Early Modern Europe* (Rochester, NY).

Kelly, C. (1987). *Rousseau's Exemplary Life: The Confessions as Political Philosophy* (Ithaca, NY).

Kelly, G. (1992). *Revolutionary Feminism: The Mind and Career of Mary Wollstonecraft* (Basingstoke).

Kelly, G. (1993). *Women, Writing and Revolution, 1790—1827* (New York).

Kelly, G. A. (1968). 'Rousseau, Kant and History', *JHI*, 29:347—364.

Kelly, G. A. (1969). *Idealism, Politics and History* (London).

Kelly, G. A. (1978). *Hegel's Retreat from Eleusis* (Princeton).

Kelly, G. A. (1982). *Victims, Authority and Terror: The Parallel Deaths of d'Orléans, Custine, Bailly and Malesherbes* (Chapel Hill).

Kelly, G. A. (1986). *Mortal Politics in Eighteenth-Century France* (Waterloo, ON).

Kelly, J. (1998). *Henry Flood: Patriots and Politics in Eighteenth-Century Ireland* (Dublin).

Kelly, P. (1988). 'William Molyneux and the Spirit of Liberty in Eighteenth-Century Ireland', *Eighteenth-Century Ireland*, 3:133—148.

Kelly, P. (1989a). 'Archbishop William King and Colonial Nationalism', in Brady 1989.

Kelly, P. (1989b). 'Perceptions of Locke in Eighteenth-Century Ireland', *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 89:17—35.

Kelly, P.J. (1990). *Utilitarianism and Distributive Justice: Jeremy Bentham and the Civil Law* (New York).

Kendrick, T.D. (1956). *The Lisbon Earthquake* (London).

Kennedy, E. (1978). *A Philosophe in the Age of Revolution: Destutt de Tracy and the Origins of Ideology* (Philadelphia).

Kennedy, E., and Mendus, S. (1987). *Women in Western Political Philosophy: Kant to Nietzsche* (Brighton).

Kenyon, C. (1958). 'Alexander Hamilton: Rousseau of the Right', *Political Science Quarterly*, 73:161—178.

Kenyon, J. P. (1977). *Revolution Principles: The Politics of Party, 1689—1720* (Cambridge).

Keohane, N.O. (1980). *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment* (Princeton).

Kerber, L. K. (1980). *Women of the Republic: Intellect and Ideology in Revolutionary America* (Chapel Hill).

Kerkhof, B. (1995). 'A Fatal Attraction?: Smith's *Theory of Moral Sentiments* and Mandeville's *Fable*', *HPT*, 16:219—233.

Kersting, W. (1982). 'Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gültigkeit: Kant und die Pflichtenlehre des 18. Jahrhunderts', *Studia Leibnitiana*, 14: 184—220.

Kersting, W. (1993). *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, 2nd edn (Frankfurt). 1st publ. 1984 (Berlin).

Ketcham, R.L. (1971). *James Madison: A Biography* (New York).

Kettler, D. (1965). *The Social and Political Thought of Adam Ferguson* (Columbus, OH).

Kettler, D. (1977). 'History and Theory in Ferguson's Essay on the History of Civil Society', *PT*, 5:437—460.

Kidd, C. (1993). *Subverting Scotland's Past: Scottish Whig Historians and the Creation of an Anglo-British Identity, 1689—c. 1830* (Cambridge).

Kilani, M. (1992). *Le Discours anthropologique à la fin des lumières* (Lausanne).

Kilcullen, J. (1988). *Sincerity and Truth: Essays on Arnauld, Bayle and Toleration* (New York).

King, C.S. (1975). 'Philosophy and Science in the Arts Curriculum of the Scottish Universities in the Seventeenth Century' (doctoral thesis, Edinburgh).

King, K.R. (2000). *Jane Barker, Exile: A Literary Career, 1675—1725* (New York).

Kingston, R.E. (2001). 'Montesquieu on Religion and on the Question of Toleration', in Carrithers *et al*. 2001.

Kinnaird, J.K. (1979). 'Mary Astell and the Conservative Contribution to English Feminism', *JBS*, 19:53—75.

Kirk, L. (1987). *Richard Cumberland and Natural Law* (Cambridge).

Kirk, L. (1994). 'Genevan Republicanism', in Wootton 1994a.

Kitromilides, P. (1992). *The Enlightenment as Social Criticism: Iosipos Moisiodox and Greek Culture in the Eighteenth Century* (Princeton).

Klaits, J. (1976). *Printed Propaganda under Louis XIV* (Princeton).

Klein, L. E. (1989). 'Liberty, Manners and Politeness in Early Eighteenth-Century England', *HJ*, 32:583—606.

Klein, L. E. (1994). *Shaftesbury and the Culture of Politeness* (Cambridge).

Kleinheyer, G. (1959). *Staat und Bürger im Recht: Die Vorträge des Carl Gottlieb Svarez vor dem preußischen Kronprinzen, 1791—1792* (Bonn).

Kliger, S. (1972). *The Goths in England* (New York). 1st publ. 1952 (Cambridge, MA).

Klingenstein, G. (1970). *Staatsverwaltung und kirchliche Autorität* (Vienna).

Klingenstein, G. (1975). *Der Aufstieg des Hauses Kaunitz* (Göttingen).

Klippel, D. (1976). *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts* (Paderborn).

Klippel, D. (1987). 'Naturrecht als politische Theorie', in Bödeker and Herrmann 1987.

Klippel, D. (1990). 'Von der Aufklärung der Herrscher zur Herrschaft der Aufklärung', *Zeitschrift für Historische Forschung*, 17:193—210.

Klippel, D. (1993). 'Naturrecht und Politik im Deutschland des 19. Jahrhunderts', in Ballestrem 1993.

Klippel, D. (1994). 'Johann August Schlettwein and the Economics Faculty at the University of Giessen', *HPT*, 15:203—227.

Klippel, D. (1995). 'Naturrecht und Rechtsphilosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts', in Dann and Klippel 1995.

Klueting, H. (1986). *Die Lehre von der Macht des Staaten* (Berlin).

Klueting, H., ed. (1995). *Der Josephinismus* (Darmstadt).

Klueting, H., Hinske, N., and Hengst, K., eds. (1993). *Katholische Aufklärung* (Hamburg).

Knetsch, F. R. J. (1967). *Pierre Jurieu* (Kampen).

Knight, I. F. (1968). *The Geometric Spirit: The Abbé de Condillac and the French Enlightenment* (New Haven).

Knott, S., and Taylor, B., eds. (2005). *Women, Gender and Enlightenment, 1650—1850* (Basingstoke).

Knudsen, J. B. (1986). *Justus Möser and the German Enlightenment* (Cambridge).

Koch, A. (1957). *The Philosophy of Thomas Jefferson* (New York). 1st publ. 1943.

Koch, C. H. (1976). 'Man's Duties to Animals: A Danish Contribution to the Discussion of the Rights of Animals in the Eighteenth Century', *Danish Yearbook of Philosophy*, 13: 11—28.

Koch, C. H. (2003). *Dansk oplysningsfilosofi* (Copenhagen).

Kodalle, K. M., ed. (1996). *Der Venunftideen: Kants Entwurf im Widerstreit* (Würzburg).

Koebner, R.(1951).'Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 14:275—302.

Koebner, R.(1961). *Empire* (Cambridge).

Kohnen, J.(1987). *Theodor Gottlieb von Hippel, 1741—1796* (Berne).

Köpeczi, B., Soboul, A., Balázs, E., and Kosáry, D.(1985). *L'Absolutisme éclairé* (Budapest).

Korkman, P.(2001).'Barbeyrac and Natural Law' (doctoral thesis, Abo Academy).

Korkman, P.(2002).'Civil Sovereigns and the King of Kings: Barbeyrac on the Creator's Right to Rule', in Hunter and Saunders 2002.

Korner, S.(1967).'Kant's Conception of Freedom', *Proceedings of the British Academy*, 53:193—217.

Kors, A.C.(1976). *D'Holbach's Coterie* (Princeton).

Kors, A.C.(1990). *Atheism in France, 1650—1729* (Princeton).

Kosáry, D.(1987). *Culture and Society in Eighteenth-Century Hungary* (Budapest).

Koselleck, R.(1985). *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trans. and ed. K. Tribe (Cambridge, MA). 1st publ. in German in 1965.

Koselleck, R.(1988). *Critique and Crisis: Enlightenment and the Parthenogenesis of Modern Society* (Cambridge, MA). 1st published in German in 1959.

Kovács, E., ed.(1979). *Katholische Aufklärung und Josephinismus* (Munich).

Kovács, I., ed.(1971). *Les Lumières en Hongrie, en Europe centrale et en Europe orientale* (Budapest).

Kramer, G.(1880—1882). *August Hermann Francke*, 2 vols.(Halle).

Kramnick, I.(1968). *Bolingbroke and his Circle* (Cambridge, MA).

Kramnick, I.(1972).'On Anarchism and the Real World: William Godwin and Radical England', *American Political Science Review*, 66:114—128.

Kramnick, I.(1977). *The Rage of Edmund Burke: Portrait of an Ambivalent Conservative* (New York).

Kramnick, I.(1982).'Republican Revisionism Revised', *AHR*, 87:629—664.

Kramnick, I.(1986).'Eighteenth-Century Science and Radical Social Theory: The Case of Joseph Priestley's Scientific Liberalism', *JBS*, 25:1—30.

Kramnick, I.(1990). *Republicanism and Bourgeois Radicalism: Political Ideology in Late Eighteenth-Century England and America* (Ithaca, NY).

Krause, S.(2000).'The Spirit of Separate Powers in Montesquieu', *Review of Politics*, 62: 231—265.

Krause, S.(2001).'Despotism in *The Spirit of the Laws*', in Carrithers *et al*. 2001.

Kreiser, B.R.(1978). *Miracles, Convulsions and Ecclesiastical Politics in Early Eighteenth-Century Paris* (Princeton).

Kremers, H.(1986).'L'Oeuvre de Joseph von Sonnenfels et ses sources européennes', *Francia*, 14:331—368.

Kremers, H.(1988).'Das kameralistische Werk von Joseph von Sonnenfels', in Reinalter

1988.

Kremers, H. (1994). *Joseph von Sonnenfels: Aufklärung als Sozialpolitik* (Vienna).

Krieger, L. (1957). *The German Idea of Freedom* (Boston, MA).

Krieger, L. (1970). *Kings and Philosophers, 1689—1789* (New York).

Krieger, L. (1975). *An Essay on the Theory of Enlightened Despotism* (Chicago).

Kuehn, M. (1987). *Scottish Common Sense in Germany, 1768—1800* (Kingston, ON).

Kuehn, M. (2001). *Kant: A Biography* (Cambridge).

Kühl, K. (1984). *Eigentumsordnung als Freiheitsordnung: Zur Aktualität der Kantischen Rechtsund Eigentumslehre* (Freiburg).

Kühnel, M. (2001). *Das politische Denken von Christian Thomasius* (Berlin).

Küsters, G. W. (1988). *Kants Rechtsphilosophie* (Darmstadt).

Laboucheix, H. (1982). *Richard Price as Moral Philosopher and Political Theorist* (Oxford).

Labrousse, E. (1963—1964). *Pierre Bayle*, 2 vols. (The Hague).

Labrousse, E. (1982). 'The Political Ideas of the Huguenot Diaspora', in Golden 1982.

Labrousse, E. (1983). *Bayle* (New York).

Labrousse, E. (1996). *Conscience et conviction: études sur le XVIIe siècle* (Paris).

Labrousse, E. (1985). *Essai sur la révocation de l'Edit de Nantes* (Geneva).

Lacey, M. J., and Furner, M. O., eds. (1993). *The State and Social Investigation in Britain and the United States* (Cambridge).

Lacey, M. J., and Haakonssen, K., eds. (1991). *A Culture of Rights: The Bill of Rights in Philosophy, Politics and Law, 1791—1991* (Cambridge).

Lach, D. F. (1953). 'The Sinophilism of Christian Wolff', *JHI*, 14:561—574.

Lafage, F. (1998). *Le Comte Joseph de Maistre* (1753—1821) (Paris).

Lagny, A., ed. (2001). *Les Piétismes à l'âge classique* (Villeneuve-d'Ascq).

Lamioni, C., ed. (1991). *Il Sinodo de Pistoia del 1786* (Rome).

Landau, N., ed. (2002). *Law, Crime, and English Society, 1660—1840* (Cambridge).

Landes, J. B. (1988). *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution* (Ithaca, NY).

Landsberg, E., and Stintzing, R. (1880—1910). *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, 3 vols. (Berlin).

Langbein, J. H. (1977). *Torture and the Law of Proof: Europe and England in the Ancien Régime* (Chicago).

Langbein, J. H. (1983). 'Albion's Fatal Flaws', *Past and Present*, 98:96—120.

Langford, P. (1988). 'Property and "Virtual Representation" in Eighteenth-Century England', *HJ*, 31:83—115.

Langford, P. (1989). *A Polite and Commercial People: England 1727—1783* (New York).

Langford, P. (1991). *Public Life and the Propertied Englishman* (New York).

Langsam, W. C. (1949). *Francis the Good: The Education of an Emperor, 1768—1792* (New York).

Larrère, C. (1992). *L'Invention de l'économie au XVIIIe siècle: du droit naturel à la physiocratie* (Paris).

Larrère, C. (1999). *Actualité de Montesquieu* (Paris).

Larrère, C. (2001). 'Montesquieu on Economics and Commerce', in Carrithers *et al*. 2001.

Larrère, C., and Volpilhac-Auger, C. (1999). 1748, *l'année de l'Esprit des lois* (Paris).

Larrère, C., and Weil, F. (2000), 'Introduction' to Montesquieu, *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*, in *Oeuvres complètes de Montesquieu*, ii (Oxford).

Las Vergnas, R. (1932). *Le Chevalier Rutledge, gentilhomme anglais, 1742—1793* (Paris).

Launay, M. (1971). *Jean-Jacques Rousseau: écrivain politique (1712—1762)* (Cannes).

Laursen, J. C. (1986). 'The Subversive Kant: The Vocabulary of "Public" and "Publicity"', *PT*, 14: 584—603.

Laursen, J. C. (1989). 'Skepticism and Intellectual Freedom: The Philosophical Foundations of Kant's Politics of Publicity', *HPT*, 10: 99—133.

Laursen, J. C. (1992). *The Politics of Skepticism: In the Ancients, Montaigne, Hume and Kant* (Leiden).

Laursen, J. C., ed. (1995). *New Essays on the Political Thought of the Huguenots of the Refuge* (Leiden).

Lebrun, R. (1965). *Throne and Altar: The Political and Religious Thought of Joseph de Maistre* (Ottawa).

Lebrun, R. (1988a). *Joseph de Maistre: An Intellectual Militant* (Kingston, ON).

Lebrun, R., ed. (1988b). *Maistre Studies* (Lanham, MD).

LeDonne, J. P. (1984). *Ruling Russia: Politics and Administration in the Age of Absolutism, 1762—1796* (Princeton).

Leduc, F. (1974). *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité* (Paris).

Lee, J. (1982). 'Political Antiquarianism Unmasked: The Conservative Attack on the Myth of the Ancient Constitution', *Bulletin of the Institute of Historical Research*, 55: 166—179.

Leeb, I. L. (1973). *The Ideological Origins of the Batavian Revolution* (The Hague).

Lehmann, K. (1985). *Thomas Jefferson, American Humanist* (New York).

Lehmann, W. C. (1930). *Adam Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology* (London).

Lehmann, W. C. (1960). *John Millar of Glasgow, 1735—1801* (London).

Lehmann, W. C. (1971). *Henry Home, Lord Kames, and the Scottish Enlightenment* (The Hague).

Leighton, C. D. A. (1994). *Catholicism in a Protestant Kingdom: A Study of the Irish Ancien Regime* (Basingstoke).

LeMahieu, D. L. (1976). *The Mind of William Paley* (Lincoln, NE).

Lemmings, D. (1993). 'The Independence of the Judiciary', in Birks 1993.

Lenhammar, H. (1966). *Tolerans och bekännelsetvång: studier i den svenska swedenborgianismen, 1765—1795* (Uppsala).

Lenman, B. P. (1992). 'The Poverty of Political Theory in the Scottish Revolution of

1688—1690', in Schwoerer 1992.

Lestition, S. (1989). 'The Teaching and Practice of Jurisprudence in Eighteenth-Century East Prussia', *Ius commune*, 16:27—80.

Lestition, S. (1993). 'Kant and the End of the Enlightenment in Prussia', *JMH*, 65:57—112.

Letwin, S. (1965). *The Pursuit of Certainty* (Cambridge).

Letwin, W. (1963). *The Origins of Scientific Economics: English Economic Thought, 1660—1776* (London).

Levack, B. P. (1987). *The Formation of the British State: England, Scotland and the Union, 1603— 1707* (New York).

Levine, J. M. (1977). *Dr Woodward's Shield: History, Science and Satire in Augustan England* (Berkeley).

Levinger, M. (1996). 'Kant and the Origins of Prussian Constitutionalism', *HPT*, 19:241—263.

Levy, D. G. (1980). *The Ideas and Careers of Simon-Nicolas-Henri Linguet* (Urbana, IL).

Levy, D. G., Applewhite, H. B., and Johnson, M. D., eds. (1979). *Women in Revolutionary Paris, 1789—1795* (Urbana, IL).

Lewis, G. (1999). 'Robespierre through the Chartist Looking Glass', in Haydon and Doyle 1999.

Liebel, H. (1965). *Enlightened Bureaucracy versus Enlightened Despotism in Baden, 1750—1792* (Philadelphia).

Lieberman, D. (1983). 'The Legal Needs of a Commercial Society: The Jurisprudence of Lord Kames', in Hont and Ignatieff 1983a.

Lieberman, D. (1988). 'Blackstone's Science of Legislation', *JBS*, 27:117—149.

Lieberman, D. (1989). *The Province of Legislation Determined: Legal Theory in Eighteenth-Century Britain* (Cambridge).

Lieberman, D. (1999). 'Jeremy Bentham: Biography and Intellectual Biography', *HPT*, 20:187—204.

Lieberman, D. (2000). 'Economy and Polity in Bentham's Science of Legislation', in Collini, *et al*. 2000a.

Lieberman, D. (2002). 'Mapping Criminal Law: Blackstone and the Categories of English Jurisprudence', in Landau 2002.

Lieberwirth, R. (1955). *Christian Thomasius* (Weimar).

Lilla, M. (1993). *G. B. Vico: The Making of an Anti-Modern* (Cambridge, MA).

Limoli, D. A. (1958). 'Pietro Verri, a Lombard Reformer under Enlightened Absolutism and the French Revolution', *Journal of Central European Affairs*, 18:254—280.

Lincoln, A. (1938). *Some Political and Social Ideas of English Dissent, 1763—1800* (Cambridge). Repr. New York, 1971.

Lindberg, B. (1976). *Naturrätten i Uppsala, 1655—1720* (Uppsala).

Link, C. (1979). *Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit* (Cologne).

Linton, M. (1999). 'The Unvirtuous King?: Clerical Rhetoric on the French Monarchy, 1760—1774', *HEI*, 25:55—74.

Linton, M. (2000a). 'Virtue Rewarded? Women and the Politics of Virtue in Eighteenth-Century France', *HEI*, 26:35—49, 51—65.

Linton, M. (2000b). 'Citizenship and Religious Toleration in France', in Grell and Porter 2000.

Linton, M. (2004). *The Politics of Virtue in 18th-Century France* (Basingstoke).

Lizé, E. (1979). *Voltaire, Grimm, et la correspondance littéraire, SVEC*, 180.

Llombart, V. (1992). *Campomanes, economista y politico de Carlos III* (Madrid).

Lobban, M. (1987). 'Blackstone and the Science of Law', *HJ*, 30:311—335.

Lock, F. P. (1983). *Swift's Tory Politics* (London).

Lock, F. P. (1985). *Burke's Reflections on the Revolution in France* (Boston, MA).

Lock, F. P. (1999). *Edmund Burke*, i: *1730—1784* (New York).

Locke, D. (1980). *A Fantasy of Reason: The Life and Thought of William Godwin* (Boston, MA).

Loftis, J. (1963). *The Politics of Drama in Augustan England* (Oxford).

Long, D. G. (1977). *Bentham on Liberty* (Toronto).

Lortholary, A. (1951). *Le Mirage russe en France au XVIIIe siècle* (Paris).

Lough, J. (1968). *Essays on the Encyclopédie of Diderot and d'Alembert* (London).

Lough, J. (1970). *The Encyclopédie in Eighteenth-Century England and Other Studies* (Newcastle).

Lough, J. (1971). *The Encyclopédie* (London).

Lough, J. (1973). *The Contributors to the Encyclopédie* (London).

Lough, J. (1975). 'Who Were the *Philosophes*?', in Fox *et al*. 1975.

Lough, J. (1982). *The 'Philosophes' and Post-Revolutionary France* (Oxford).

Lough, J. (1985). 'Reflections on Enlightenment and Lumières', *BJECS*, 8:1—15.

Lovejoy, A. O. (1936). *The Great Chain of Being* (Cambridge, MA).

Lucas, C., ed. (1988). *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, ii: *The Political Culture of the French Revolution* (Oxford).

Ludington, C. C. (2000). 'From Ancient Constitution to British Empire: William Atwood and the Imperial Crown of England', in Ohlmeyer 2000.

Ludwig, B. (1988). *Kants Rechtslehre* (Hamburg).

Luig, K. (1972). 'Zur Verbreitung des Naturrechts in Europa', *Tidjschrift voor Rechtsgeschiedenis*, 40:539—557.

Lukowski, J. T. (1991). *Liberty's Folly: The Polish-Lithuanian Commonwealth in the Eighteenth Century* (London).

Lukowski, J. T. (1994). 'Recasting Utopia: Montesquieu, Rousseau and the Polish Constitution of 3 May 1791', *HJ*, 37:65—88.

Lukowski, J. T. (2001). 'The Szlachta and the Monarchy', in Butterwick 2001.

Lüsebrink, H.J., and Strugnell, A.(1995). *L'Histoire des deux Indes: réécriture et polygraphie*, *SVEC*, 333.

Lüsebrink, H.J., and Tietz, M., eds.(1991). *Lectures de Raynal: L'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIIIe siècle*, *SVEC*, 286.

Lutterbeck, K. G. (2002). *Staat und Gesellschaft bei Christian Thomasius und Christian Wolff* (Stuttgart).

Lutz, D.(1980). *Popular Consent and Popular Control: Whig Political Theory in the Early State Constitutions* (Baton Rouge).

Lutz, D.(1988). *The Origins of American Constitutionalism* (Baton Rouge).

Lynd, S.(1968). *Intellectual Origins of American Radicalism* (New York).

Lyons, D.(1973). *In the Interest of the Governed: A Study of Bentham's Philosophy of Utility and Law* (Oxford).

McBride, I.R.(1993). The School of Virtue: Francis Hutcheson, Irish Presbyterians and the Scottish Enlightenment', in Boyce *et al*.1993.

McBride, I.R.(1998). *Scripture Politics: Ulster Presbyterians and Irish Radicalism in the Late Eighteenth Century* (New York).

McCalman, I.(1988). *Radical Underworld: Prophets, Revolutionaries and Pornographers in London, 1795—1840* (Cambridge).

McClelland, C.E.(1980). *State, Society and University in Germany, 1700—1914* (Cambridge).

McConnell, T.(1996). 'The Inalienable Right of Conscience: A Madisonian Argument', *Social Theory and Practice*, 22:397—416.

MacCormick, N.(1982). 'Law and Enlightenment', in Campbell and Skinner 1982b.

MacCormick, N., and Bankowski, Z., eds.(1989). *Enlightenment, Rights and Revolution: Essays in Legal and Social Philosophy* (Aberdeen).

McCoy, D. (1980). *The Elusive Republic: Political Economy in Jeffersonian America* (Chapel Hill).

McCrystal, J.(1993). 'Revolting Women: The Use of Revolutionary Discourse in Mary Astell and Mary Wollstonecraft Compared', *HPT*, 14:189—203.

McCullough, D.(2001). *John Adams* (New York).

MacDonald, D.C., ed.(1891). *Birthright in Land* (London).

McDonald, F.(1979). *Alexander Hamilton: A Biography* (New York).

McDonald, F. (1985). *Novus ordo seclorum: The Intellectual Origins of the Constitution* (Lawrence, KA).

McDonald, J.(1965). *Rousseau and the French Revolution, 1762—1791* (London).

McDowell, G.L.(1998). 'The Language of Law and the Foundations of American Constitutionalism', *WMQ*, 55:375—398.

McDowell, P.(1998). *The Women of Grub Street: Press, Politics and Gender in the London Literary Marketplace, 1678—1730* (New York).

McDowell, R.B.(2001). *Grattan: A Life* (Dublin).

Machelon, J.P.(1969). *Les Idées politiques de J.L. de Lolme* (Paris).

McIlwain, C.H.(1923). *The American Revolution: A Constitutional Interpretation* (Ithaca, NY).

McIlwain, C.H.(1947). *Constitutionalism, Ancient and Modern* (Ithaca, NY).

MacIntyre, A.(1981). *After Virtue* (London).

MacIntyre, A.(1988). *Whose Justice? Which Rationality?* (London).

Mack, M.(1969). *The Garden and the City: Retirement and Politics in the Later Poetry of Pope, 1731—1743* (Toronto).

Mack, M.P.(1962). *Jeremy Bentham* (London).

McKee, F. (1988). 'Early Criticism of *The Grumbling Hive*', *Notes and Queries*, 233: 176—177.

McKendrick, N., ed.(1974). *Historical Perspectives* (London).

McKendrick, N., Brewer, J., and Plumb, J.H.(1982). *The Birth of a Consumer Society* (Bloomington, IN).

McKenna, A.(1990). *De Pascal à Voltaire*, 2 vols., *SVEC*, 276—277.

McKenzie, L. A. (1981). 'The French Revolution and English Parliamentary Reform: James Mackintosh and the *Vindiciae Gallicae*', *ECS*, 14:264—282.

Mackenzie, W.C.(1935). *Andrew Fletcher of Saltoun* (Edinburgh).

McKitterick, R., and Quinault, R.(1997). *Edward Gibbon and Empire* (New York).

Mackrell, J.Q.C.(1973). *The Attack on 'Feudalism' in Eighteenth-Century France* (London).

MacLean, G., ed.(1995). *Culture and Society in the Stuart Restoration* (Cambridge).

McLellan, J.E.(1985). *Science Reorganized: Scientific Societies in the Eighteenth Century* (New York).

McLynn, F.J.(1985). 'The Ideology of Jacobitism on the Eve of the Rising of 1745', *HEI*, 6:1—18, 173—188.

McMahon, D.M.(2001). *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity* (New York).

McMahon, M.P.(1990). *The Radical Whigs, John Trenchard and Thomas Gordon* (Lanham, MD).

McManners, J.(1969). *The French Revolution and the Church* (London).

McManners, J.(1981). *Death and the Enlightenment* (New York).

McManners, J.(1998). *Church and Society in Eighteenth-Century France*, 2 vols.(Oxford).

McNally, D. (1988). *Political Economy and the Rise of Capitalism: A Reinterpretation* (Berkeley).

McNally, D.(2000). 'Political Economy to the Fore: Burke, Malthus and the Whig Response to Popular Radicalism in the Age of the French Revolution', *HPT*, 21:427—447.

McPhail, B.(1993). 'Scotland's Sovereignty Asserted: The Debate over the Anglo-Scottish Union of 1707', *Parergon*, 11:27—44.

Macpherson, C. B. (1980). *Burke* (New York).

Madariaga, I. de (1981). *Russia in the Age of Catherine the Great* (London).

Madariaga, I. de (1982). 'Autocracy and Sovereignty', *Canadian American Slavic Studies*, 16:369—387.

Maestro, M. (1942). *Voltaire and Beccaria as Reformers of Criminal Law* (New York). Repr. 1972.

Maestro, M. (1973). *Cesare Beccaria and the Origins of Penal Reform* (Philadelphia).

Magnusson, L., Wittrock, B., and Heilbron, J., eds. (1998). *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity: Conceptual Change in Context, 1750—1850* (Dordrecht).

Mailhet, E. A. (1880). *Jacques Basnage, théologien, controversiste, diplomate et historien* (Geneva). Repr. 1978.

Mair, D., ed. (1990). *The Scottish Contribution to Modern Economic Thought* (Aberdeen).

Maire, C. (1981). 'L'Eglise et la nation: du dépôt de la vérité au dépôt des lois: la trajectoire janséniste au XVIIIe siècle', *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations*, 5: 1177—1205.

Maire, C. (1998). *De la cause de Dieu à la cause de la nation: le jansénisme au XVIIIe siècle* (Paris).

Maire, C., ed. (1990). *Jansénisme et Révolution* (Paris).

Malcolm, J. L. (1994). *To Keep and Bear Arms: The Origins of an Anglo-American Right* (Cambridge, MA).

Mali, J. (1992). *The Rehabilitation of Myth: Vico's New Science* (Cambridge).

Mali, J. (1989). 'The Poetics of Politics: Vico's "Philosophy of Authority"', *HPT*, 10: 41—69.

Mali, J., andWokler, R., eds. (2003). *The Counter-Enlightenment of Isaiah Berlin* (Philadelphia).

Malone, D., (1948—1981). *Jefferson and his Time*, 6 vols. (London).

Mandrou, R. (1980). *La Raison du prince: l'Europe absolutiste, 1649—1775* (Verviers).

Manicas, P. T. (1981). 'Montesquieu and the Eighteenth-Century Vision of the State', *HPT*, 2:313—347.

Mann, F. K. (1937). *Steuerpolitische Ideale* (Jena).

Mann, M. (1986—1993). *The Sources of Social Power*, 2 vols. (Cambridge).

Manning, D. J. (1968). *The Mind of Jeremy Bentham* (London).

Mansfield, H. C. (1965). *Statesmanship and Party Government: A Study of Burke and Bolingbroke* (Chicago).

Mansfield, H. C. (1978). *The Spirit of Liberalism* (Cambridge, MA).

Manuel, F. E. (1965). *The New World of Henri Saint-Simon* (Cambridge, MA).

Manuel, F. E. (1959). *The Eighteenth Century Confronts the Gods* (Cambridge, MA).

Manuel, F. E. (1962). *The Prophets of Paris* (Cambridge, MA).

Manz, J. (1971). *Emer de Vattel: Versuch einer Würdigung* (Zurich).

Marchi, G. P. (1992). *Un italiano in Europa: Scipione Maffei tra passione antiquaria e impegno* (Verona).

Marcu, E. (1953). 'Un encyclopédiste oublié: Formey', *RHLF*, 53:296—305.

Margerison, K. (1983). *P.-L. Roederer: Political Thought and Practice during the French Revolution* (Philadelphia).

Marshall, J. (1994). *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility* (Cambridge).

Marshall, P. H. (1984). *William Godwin* (New Haven).

Marshall, P. J., and Williams, G. (1982). *The Great Map of Mankind: British Perceptions of the World in the Age of Enlightenment* (London).

Martimort, A. G. (1953). *Le Gallicanisme de Bossuet* (Paris).

Martin, K. (1962). *French Liberal Thought in the Eighteenth Century* (London). 1st publ. 1929.

Martin, V. (1929). *Le Gallicanisme politique et le clergé de France* (Paris).

Mas, E. de (1969). 'Vico and Italian Thought', in Tagliacozzo and White 1969.

Mason, J. Hope (1979). *The Indispensable Rousseau* (London).

Mason, J. Hope (1982). *The Irresistible Diderot* (London).

Mason, H. T. (1963). *Pierre Bayle and Voltaire* (London).

Mason, H. T. (1975). *Voltaire* (London).

Mason, H. T. (1981). *Voltaire: A Biography* (Baltimore).

Mason, H. T. (1982). *French Writers and their Society, 1715—1800* (London).

Mason, H. T., and Doyle, W., eds. (1989). *The Impact of the French Revolution on European Consciousness* (Gloucester).

Mason, P. A. (1993). 'The Genevan Republican Background to Rousseau's *Social Contract*', *HPT*, 14:547—572.

Mason, R. A., ed. (1987). *Scotland and England, 1285—1815* (Edinburgh).

Mason, S. (1975). *Montesquieu's Idea of Justice* (The Hague).

Mason, S. (1988). 'Ferguson and Montesquieu: Tacit Reproaches?', *BJECS*, 11:193—203.

Mason, S. (1990). 'Montesquieu on English Constitutionalism Revisited', *SVEC*, 278:105—146.

Mass, E., and Postigliola, A., eds. (1993). *Lectures de Montesquieu* (Naples).

Masson, P. M. (1916). *La Religion de Jean-Jacques Rousseau*, 3 vols. (Paris).

Masters, R. D. (1968). *The Political Philosophy of Rousseau* (Princeton).

Mastnak, T. (1998). 'Abbé de Saint-Pierre: European Union and the Turk', *HPT*, 19: 570—598.

Maston, T. B. (1962). *Isaac Backus: Pioneer of Religious Liberty* (Rochester, NY).

Mather, F. C. (1992). *High Church Prophet: Bishop Samuel Horsley (1733—1806) and the Caroline Tradition in the Later Georgian Church* (New York).

Matoré, G. (1953). *La Méthode en lexicologie* (Paris).

Matoré, G. (1968). *Histoire des dictionnaires français* (Paris).

Matthews, R. K. (1984). *The Radical Politics of Thomas Jefferson* (Lawrence, KS).

Maus, I. (1992). *Zur Aufklärung der Demokratietheorie: Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant* (Frankfurt).

Mautner, T. (1994). 'Moses Mendelssohn and the Right of Toleration', in Albrecht *et al*. 1994.

Mautner, T. (1996). 'Carmichael and Barbeyrac: The Lost Correspondence', in Palladini and Hartung 1996.

Maxwell, K. (1995). *Pombal, Paradox of the Enlightenment* (Cambridge).

May, G. (1964). *De Jean Jacques Rousseau a Madame Roland* (Geneva).

May, G. (1970). *Madame Roland and the Age of Revolution* (New York).

May, H. (1976). *The Enlightenment in America* (New York).

May, L. P. (1975—1978). *Le Mercier de la Rivière (1719—1801), aux origins de la science économique*, 2 vols. (Paris).

Mayer, D. N. (1994). *The Constitutional Thought of Thomas Jefferson* (Charlottesville).

Méchoulan, H. (1990). *Amsterdam au temps de Spinoza* (Paris).

Méchoulan, H. (1991). *Être Juif a` Amsterdam au temps de Spinoza* (Paris).

Mee, J. (1992). *Dangerous Enthusiasm: William Blake and the Culture of Radicalism in the 1790s* (New York).

Meek, R. L. (1954). 'The Scottish Contribution to Marxist Sociology', in Saville 1954.

Meek, R. L. (1967). *Economics and Ideology and Other Essays* (London).

Meek, R. L. (1970). 'Smith, Turgot and the "Four Stages" Theory', *History of Political Economy*, 3:9—27.

Meek, R. L. (1976). *Social Science and the Ignoble Savage* (Cambridge).

Meek, R. L., ed. (1962). *The Economics of Physiocracy: Essays and Translations* (London).

Meinecke, F. (1957). *Machiavellism* (London). 1st publ. in German in 1924.

Mejer, O. (1880). *Febronius: Weihbischof I. N. von Hontheim und sein Widerruf* (Tübingen).

Melching, W., and Velema, W., eds. (1994). *Main Trends in Cultural History* (Amsterdam).

Melton, J. H. (1988). *Absolutism and the Eighteenth-Century Origins of Compulsory Schooling in Prussia and Austria* (Cambridge).

Melton, J. H. (2001a). *The Rise of the Public in Enlightenment Europe* (Cambridge).

Melton, J. H. (2001b). 'Pietism, Politics, and the Public Sphere in Germany', in Bradley and Van Kley 2001.

Mendus, S. (1988). *Justifying Toleration* (Cambridge).

Menger, A. (1899). *The Right to the Whole Produce of Labour*, trans. M. E. Tanner (London).

Menzel, W. W. (1996). *Vernakuläre Wissenschaft: Christian Wolffs Bedeutung für die Herausbildung und Durchsetzung des Deutschen als Wissensschaftssprache* (Tübingen).

Merlan, P. (1951). 'From Hume to Hamann', *The Personalist*, 32:11—18.

Merlan, P.(1954).'Hamann et les Dialogues de Hume', *Revue de métaphysique et de morale*, 59:285—289.

Merland, M.A., and Reyniers, J.(1979).'La Fortune d'André François Le Breton', *Revue française d'histoire du livre*, 9:61—90.

Merrick, J.(1990). *The Desacralization of the French Monarchy in the Eighteenth Century* (Baton Rouge).

Merrick, J., and Medlin, D., eds.(1995). *André Morellet (1727—1819) in the Republic of Letters and the French Revolution* (New York).

Merry, H.J.(1970). *Montesquieu's System of Natural Government* (West Lafayette, IN).

Mervaud, C.(1985). *Voltaire et Frédéric II: une dramaturgie des lumières, 1736—1778*, *SVEC*, 234.

Mews, S., ed.(1992). *Religion and National Identity* (Oxford).

Meyer, D.H.(1976). *The Democratic Enlightenment* (New York).

Meyer, J.(1993). *Bossuet* (Paris).

Meylan, P.(1937). *Jean Barbeyrac (1674—1744) et les débuts de l'enseignement du droit dans l'ancienne Académie de Lausanne* (Lausanne).

Meysonnier, S.(1989). *La Balance et l'horloge: la genèse de la pensée libérale en France au XVIIIe siècle* (Montreu, IL).

Michaelis, L.(1999).'The Deadly Goddess: Hölderlin on Politics and Fate', *HPT*, 20: 225—249.

Middlekauff, R.(1996). *Benjamin Franklin and his Enemies* (Berkeley).

Mille, J.(1971). *G.F. Le Trosne (1728—1780), un physiocrate oublié* (New York). 1st publ. 1905 (Paris).

Miller, D.(1981). *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought* (New York).

Miller, D.(1984). *Anarchism* (London).

Miller, D., and Siedentop, L., eds.(1983). *The Nature of Political Theory* (New York).

Miller, J.(1982).'The Glorious Revolution: "Contract" and "Abdication" Reconsidered', *HJ*, 25:541—555.

Miller, J.(1984). *Rousseau: Dreamer of Democracy* (New Haven).

Miller, J.C.(1959). *Alexander Hamilton* (New York).

Miller, P.N.(1994). *Defining the Common Good: Empire, Religion and Philosophy in Eighteenth-Century Britain* (Cambridge).

Miller, R.D.(1970). *Schiller and the Idea of Freedom* (Oxford). 1st publ. 1959 (Harrogate).

Miller, S.A.(1960). *Sam Adams: Pioneer in Propaganda* (Stanford).

Miller, S.J.(1978). *Portugal and Rome, c. 1748—1830: An Aspect of the Catholic Enlightenment* (Rome).

Miller, S.J.(1994).'The Limits of Political Jansenism in Tuscany', *Catholic Historical Review*, 80:762—767.

Miller, T.P.(1995).'Francis Hutcheson and the Civic Humanist Tradition', in Hook and

Sher 1995.

Milsom, S. F. C. (1981). *The Nature of Blackstone's Achievement* (London).

Minerbi, M. (1973). 'Diderot, Galiani, e la polemica sulla fisiocrazia (1761—1771)', *Studi storici*, 14 (1973), pp. 147—184.

Minto, W. (1883). 'Mandeville', *Encyclopedia Britannica*, 9th edn, xv, pp. 472—473.

Mitchell, B. (1957—1962). *Alexander Hamilton*, 2 vols. (New York).

Mitchison, R. (1983). *Lordship to Patronage: Scotland 1603—1745* (Baltimore).

Mitrofanov, P. (1910). *Joseph II*, 2 vols. (Vienna).

Mizuta, H., and Sugiyama, C., eds. (1993). *Adam Smith: International Perspectives* (New York).

Modéer, K., ed. (1986). *Samuel von Pufendorf, 1632—1982* (Stockholm).

Mohnhaupt, H., ed. (1988). *Revolution, Reform, Restauration* (Frankfurt).

Molivas, G. (1994). 'Natural Rights and Liberty: A Critical Examination of Some Late Eighteenth-Century Debates in English Political Thought' (doctoral thesis, University College London).

Molivas, G. (2000). 'From Religion to Politics: The Expression of Opinion as the Common Ground between Religious Liberty and Political Participation', *HPT*, 21:237—260.

Moloney, B. (1969). *Florence and England: Essays on Cultural Relations in the Second Half of the Eighteenth Century* (Florence).

Momigliano, A. (1966). *Studies in Historiography* (London).

Momigliano, A. (1990). *The Classical Foundations of Modern Historiography* (Berkeley).

Monod, P. K. (1989). *Jacobitism and the English People, 1688—1788* (Cambridge).

Monro, H. (1975). *The Ambivalence of Bernard Mandeville* (Oxford).

Moore, J. (1988). 'Natural Law and the Pyrrhonian Controversy', in P. Jones, ed., 1988.

Moore, J. (1990). 'The Two Systems of Francis Hutcheson: On the Origins of the Scottish Enlightenment', in Stewart 1990.

Moore, J. (1994). 'Hume and Hutcheson', in Stewart and Wright 1994.

Moore, J. (2000). 'Hutcheson's Theodicy: The Argument and the Contexts of *A System of Moral Philosophy*', in Wood 2000.

Moore, J. (2002). 'Utility and Humanity: The Quest for the *Honestum* in Cicero, Hutcheson, and Hume', *Utilitas*, 14:365—386.

Moore, J., and Silverthorne, M. (1983). 'Gershom Carmichael and the Natural Jurisprudence Tradition in Eighteenth-Century Scotland', in Hont and Ignatieff 1983a.

Moore, J., and Silverthorne, M. (1984). 'Natural Sociability and Natural Rights in the Moral Philosophy of Gershom Carmichael', in Hope 1984.

Moore, J., and Silverthorne, M. (1995). 'Protestant Theologies, Limited Sovereignties: Natural Law and Conditions of Union in the German Empire, the Netherlands and Great Britain', in Robertson 1995.

Moore, S. (1991). 'Rousseau on Alienation and the Rights of Man', *HPT*, 12:73—85.

Moran, M., and Parry, G., eds. (1993). *Democracy and Democratization* (Oxford).

Moravia, S.(1970). *La scienza dell'uomo nel settecento* (Bari).

Moravia, S.(1974). *Il pensiero degli idéologues: scienza e filosofia in Francia, 1780—1815* (Florence).

Morazé, C.(1948). 'Finance et despotisme: essai sur les despotes éclairés', *Annales*, 3: 279—296.

Morgan, E.S.(1988). *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America* (New York).

Morice, G.P., ed.(1977). *David Hume: Bicentenary Papers* (Austin and Edinburgh).

Morison, S.E., ed.(1956). 'William Manning's *The Key of Liberty*', *WMQ*, 13:202—254.

Morize, A.(1909). *L'Apologie du luxe au XVIIIe siècle et* Le Mondain *de Voltaire* (Paris). Repr. Geneva: 1970.

Morman, P.J.(1987). *Noël Aubert de Versé: A Study in the Concept of Toleration* (Lewiston, NY).

Mornet, D.(1933). *Les Origines intellectuelles de la Révolution française, 1715—1787* (Paris).

Morris, M.F.(1979). *Le Chevalier de Jaucourt: un ami de la terre, 1704—1780* (Geneva).

Morris, R.B.(1967). *John Jay, the Nation and the Court* (Boston, MA).

Morris, R.B.(1985). *Witnesses at the Creation: Hamilton, Madison, Jay, and the Constitution* (New York).

Morrow, J.(1990). *Coleridge's Political Thought* (Basingstoke).

Morrow, J.(1991). 'Republicanism and Public Virtue: William Godwin's *History of the Commonwealth of England*', *HJ*, 34:645—664.

Morton, A.L.(1952). *The English Utopia* (London).

Mosher, M.A.(2001). 'Monarchy's Paradox: Honor in the Face of Sovereign Power', in Carrithers *et al*. 2001.

Mossner, E.C.(1954). *The Life of David Hume* (Austin and London). 2nd edn 1980 (Oxford).

Mousnier, R.(1974—1980). *Les Institutions de la France sous la monarchie absolue*, 2 vols. (Paris).

Mozzarelli, C., and Olmi, G., eds.(1985). *Il Trentino nel settecento fra sacro romano impero e antichi stati italiani* (Bologna).

Mulholland, L.A.(1990). *Kant's System of Rights* (New York).

Mulsow, M.(1997). 'Gundling vs Buddeus: Competing Models of the History of Philosophy', in Kelley 1997.

Multamäki, K.(1999). *Towards Great Britain: Commerce and Conquest in the Thought of Algernon Sidney and Charles Davenant* (Helsinki).

Munck, T.(2000). *The Enlightenment: A Comparative Social History, 1721—1794* (London).

Munz, P.(1952). *The Place of Hooker in the History of Thought* (London).

Murphy, A.E.(1986). *Richard Cantillon: Entrepreneur and Economist* (New York).

Murphy, A.E.(1997). *John Law: Economic Theorist and Policy-Maker* (New York).

Murphy, J.G.(1970). *Kant: The Philosophy of Right* (London).

Muthu, S.(2003). *Enlightenment against Empire* (Princeton).

Myers, A.R.(1975). *Parliaments and Estates in Europe to 1789* (London).

Myers, R.(1995). 'Montesquieu on the Causes of Roman Greatness', *HPT*, 16:37—47.

Naves, R.(1938). *Voltaire et l'*Encyclopédie (Paris).

Naville, P.(1967). *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle* (Paris). 1st publ. 1943.

Necheles, R.(1971). *The Abbé Grégoire, 1787—1831* (Westport, CT).

Nelson, J.R.(1987). *Liberty and Property: Political Economy and Policymaking in the New Nation, 1789—1812* (Baltimore).

Nelson, W.H.(1961). *The American Tory* (Boston, MA).

Nenner, H.(1977). *By Colour of Law: Legal Culture and Constitutional Politics in England, 1660—1689* (Chicago).

Nenner, H.(1995). *The Right to be King: The Succession to the Crown of England, 1603—1714* (Basingstoke and Chapel Hill).

Nicholls, D.(1995). *God and Government in an 'Age of Reason'* (London).

Nicholson, C.(1994). *Writing and the Rise of Finance* (Cambridge).

Nicholson, P.(1971—1972). 'Kant on the Duty Never to Resist the Sovereign', *Ethics*, 86: 214—230.

Nicholson, P.(1991). 'John Locke's Later Letters on Toleration', in Horton and Mendus 1991.

Nisbet, H.B.(1982). '"Was ist Aufklärung?': The Concept of Enlightenment in Eighteenth-Century Germany', *Journal of European Studies*, 12:77—95.

Nisbet, R.A.(1980). *History of the Idea of Progress* (London).

Noel, C.(1990). 'Charles III of Spain', in Scott 1990.

Nokes, D.(1985). *Jonathan Swift: A Hypocrite Reversed: A Critical Biography* (Oxford).

Northeast, C.M.(1991). *The Parisian Jesuits and the Enlightenment, 1700—1762*, *SVEC*, 288.

Norton, D.F., ed.(1993). *The Cambridge Companion to Hume* (Cambridge).

Norton, D.F., Capaldi, N., and Robison, W.L., eds.(1979). *McGill Hume Studies* (San Diego).

Noxon, J.H.(1973). *Hume's Philosophical Development* (New York).

Nuttall, A.D.(1984). *Pope's Essay on Man* (Boston, MA).

Nuttinck, M.(1969). *La Vie et l'oeuvre de Zeger-Bernard van Espen* (Louvain).

Oakeshott, M.(1962). *Rationalism in Politics* (London).

Oakeshott, M.(1975a). *Hobbes on Civil Association* (Berkeley).

Oakeshott, M.(1975b). *On Human Conduct* (Oxford).

Oakley, F.(2003). *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church, 1300—1870* (New York).

O'Brien, C.C.(1992). *The Great Melody: A Thematic Biography and Commented Anthology of Edmund Burke* (Chicago).

O'Brien, C.H.(1969). 'Ideas of Religious Toleration at the Time of Joseph II', *Transactions of the American Philosophical Society*, 59: part 7.

O'Brien, K.(1997). *Narratives of Enlightenment: Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon* (Cambridge).

O'Connor, T.(1995). *An Irish Theologian in Enlightenment France: Luke Joseph Hook, 1714—1796* (Dublin).

Oestreich, G.(1982). *Neostoicism and the Early Modern State* (Cambridge).

Ogle, A.(1893). *The Marquis d'Argenson* (London).

O'Gorman, F.(1973). *Edmund Burke: His Political Philosophy* (Bloomington, IN).

O'Gorman, F.(1989). *Voters, Patrons and Parties: The Unreformed Electoral System of Hanoverian England, 1734—1832* (New York).

Ogris, W.(1988a). 'Aufklärung, Naturrecht under Rechtsreformin der Habsburgmonarchie', in P. Krause, ed., *Vernunftrecht und Rechtsreform* (Hamburg).

Ogris, W.(1988b). 'Joseph von Sonnenfels als Rechtsreformer', in Reinalter 1988.

O'Hagan, T.(1999). *Rousseau* (London).

O'Hagan, T., ed.(1991). *Revolution and Enlightenment in Europe* (Aberdeen).

O'Hagan, T., ed (1997). *Jean-Jacques Rousseau and the Sources of the Self* (Aldershot).

O'Halloran, C.(2004). *Golden Ages and Barbarous Nations: Antiquarian Debate and Cultural Politics in Ireland, c.1750—1800* (Cork).

O'Higgins, J.(1970). *Anthony Collins: The Man and his Works* (The Hague).

Ohlmeyer, J., ed.(2000). *Political Thought in Seventeenth-Century Ireland* (Cambridge).

Oldham, J.(1992). *The Mansfield Manuscripts and the Growth of English Law in the Eighteenth Century*, 2 vols.(Chapel Hill).

Olscamp, P.J.(1970). *The Moral Philosophy of George Berkeley* (Oxford).

Omond, G.W.T.(1897). *Fletcher of Saltoun* (Edinburgh).

O'Neill, O.(1986). 'Kantian Politics: The Public Use of Reason', *PT*, 14:523—551.

O'Neill, O.(1989). *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy* (Cambridge).

Onuf, P.S.(1989). 'Reflections on the Founding: Constitutional Historiography in Bicentennial Perspective', *WMQ*, 46:341—375.

O'Regan, P.(2000). *Archbishop William King of Dublin (1650—1729) and the Constitution in Church and State* (Dublin).

Orcibal, J.(1997). *Etudes d'histoire et de littérature religieuses: XVIe—XVIIIe siècles* (Paris).

Oresko, R., Gibbs, G.C., Hatton, R.M., and Scott, H.M., eds.(1997). *Royal and Republican Sovereignty in Early-Modern Europe* (Cambridge).

Orieux, J. (1970). *Talleyrand, ou le sphinx incompris* (Paris).

Orwin, C., and Tarcov, N., eds. (1997). *The Legacy of Rousseau* (Chicago).

Osborne, J. W. (1972). *John Cartwright* (Cambridge).

Osen, J. L. (1995). *Royalist Political Thought during the French Revolution* (Westport, CT).

Osler, M. J., ed. (1991). *Atoms, Pneuma and Tranquillity: Epicurean and Stoic Themes in European Thought* (Cambridge).

Osterhorn, E. D. (1962). *Die Naturrechtslehre Valentin Albertis* (Freiburg).

Osterloh, K. H. (1970). *Joseph von Sonnenfels und die österreichische Reformbewegung im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus* (Hamburg and Lübeck).

Othmer, S. C. (1970). *Berlin und die Verbreitung des Naturrechts in Europa* (Berlin).

Outram, D. (1995). *The Enlightenment* (Cambridge).

Ozouf, M. (1988). *Festivals and the French Revolution*, trans. A. Sheridan (Cambridge, MA). 1st publ. in French in 1976.

Ozouf, M. (1989). *L'Homme régénéré: essais sur la Révolution française* (Paris).

Oz-Salzberger, F. (1995). *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany* (New York).

Oz-Salzberger, F. (2003). 'The Political Theory of the Scottish Enlightenment', in Broadie 2003.

Pagden, A. (1995). *Lords of all the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, c. 1492—c. 1830* (New Haven).

Pagden, A., ed. (1987). *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe* (Cambridge).

Pagden, A., ed. (2002). *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union* (Cambridge).

Page, A. (2003). *John Jebb and the Enlightenment: Origins of British Radicalism* (Westport, CT).

Painter, G. D. (1977). *Chateaubriand: A Biography*, i (London).

Palladini, F. (1990). *Samuel Pufendorf, discepolo di Hobbes* (Bologna).

Palladini, F., and Hartung, G., eds. (1996). *Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung* (Berlin).

Palmer, R. R. (1939). *Catholics and Unbelievers in Eighteenth-Century France* (Princeton).

Palmer, R. R. (1941). *Twelve Who Ruled: The Year of the Terror in the French Revolution* (Princeton).

Palmer, R. R. (1959—1964). *The Age of Democratic Revolution*, 2 vols. (Princeton).

Pangle, T. L. (1973). *Montesquieu's Philosophy of Liberalism* (Chicago).

Pangle, T. L. (1988). *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke* (Chicago).

Pappas, J. (1962). *Voltaire and d'Alembert* (Bloomington, IN).

Pappas, J. (1979). 'Le Roi philosophique d'après Voltaire et Rousseau', *Annales*, 51:

535—546.

Pappas, G. S. (2000). *Berkeley's Thought* (Ithaca, NY).

Parekh, B., ed. (1973). *Jeremy Bentham: Critical Assessments* (London).

Parekh, B., ed. (1974). *Jeremy Bentham: Ten Critical Essays* (London).

Parel, A., and Flanagan, T., eds. (1979). *Theories of Property: Aristotle to the Present* (Waterloo, ON).

Paret, P., ed. (1968). *Frederick the Great: A Historical Profile* (Berkeley).

Parkin, C. H. (1956). *The Moral Basis of Burke's Political Thought* (Cambridge).

Parkin, J. (1999). *Science, Religion and Politics in Restoration England: Richard Cumberland's* De Legibus Naturae (Woodbridge, Suffolk).

Parry, G. (1963). 'Enlightened Government and its Critics in Eighteenth-Century Germany', *HJ*, 6:178—192.

Parry, G. (1982). 'Locke on Representation in Politics', *HEI*, 3.403—414.

Parssinen, T. M. (1973). 'Association, Convention, and Anti-Parliament in British Radical Politics, 1771—1848', *English Historical Review*, 88:504—533.

Pascal, R. (1938). 'Property and Society: The Scottish Historical School of the Eighteenth Century', *Modern Quarterly*, 1:167—179.

Passmore, J. A. (1951). *Ralph Cudworth: An Interpretation* (Cambridge).

Passmore, J. A. (1965). 'The Malleability of Man in Eighteenth-Century Thought', in Wasserman 1965.

Passmore, J. A. (1970). *The Perfectibility of Man* (London).

Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract* (Cambridge).

Paty, M. (1977). *D'Alembert et son temps* (Strasbourg).

Paul, A. (2001). 'Forms of Government: Structure, Principle, Object, and Aim', in Carrithers *et al*. 2001.

Paulson, R. (1983). *Representations of Revolution, 1789—1820* (New Haven).

Payne, H. C. (1976). *The Philosophes and the People* (New Haven).

Peach, W. B. (1979). *Richard Price and the Ethical Foundations of the American Revolution* (Durham, NC).

Pearce, R. H. (1965). *Savagism and Civilization* (Baltimore).

Pedersen, S. (1986). 'Hannah More Meets Simple Simon: Tracts, Chapbooks, and Popular Culture in Late Eighteenth-Century England', *JBS*, 25:84—113.

Pencak, W. (1982). *America's Burke: The Mind of Thomas Hutchinson* (Washington, DC).

Pendleton, G. T. (1982). 'Towards a Bibliography of the *Reflections* and *Rights of Man* Controversy', *Bulletin of Research in the Humanities*, 85:65—103.

Penovich, K. R. (1995). 'From "Revolution principles" to Union: Daniel Defoe's Intervention in the Scottish Debate', in Robertson 1995.

Perkins, M. (1959). *The Moral and Political Philosophy of the Abbé de Saint-Pierre* (Geneva).

Perkins, M. (1965). *Voltaire's Concept of International Order*, *SVEC*, 36.

Perkins, M. (1989). 'Six French *Philosophes* on Human Rights, International Rivalry and War', *SVEC*, 260:1—158.

Perrot, J. C. (1984). 'L'Economie politique et ses livres', in Chartier and Martin 1984.

Perrot, J. C. (1992). *Une histoire intellectuelle de l'économie politique: XVII—XVIII siècle* (Paris).

Perry, R. (1986). *The Celebrated Mary Astell: An Early English Feminist* (Chicago).

Perry, R. (1990). 'Mary Astell and the Feminist Critique of Possessive Individualism', *ECS*, 23:444—457 (1990).

Peters, M. (1980). *Pitt and Popularity: The Patriot Minister and London Opinion during the Seven Years War* (New York).

Peterson, C. (1988). 'Das schwedische Gesetzbuch von 1734', in Mohnhaupt 1988.

Pettit, A. (1997). *Bolingbroke and the Polemical Response to Walpole, 1730—1737* (London).

Pezzl, Johann (1783). *Faustin* (Vienna).

Philips, D. (1985). 'The 'Revisionist' Social History of Crime and the Law in Britain, 1780—1850', in Cohen and Scull 1985.

Phillipson, N. (1973). 'Towards a Definition of the Scottish Enlightenment', in Fritz and Williams 1973.

Phillipson, N. (1981). 'The Scottish Enlightenment', in Porter and Teich 1981.

Phillipson, N. (1983). 'Adam Smith as Civic Moralist', in Hont and Ignatieff 1983a.

Phillipson, N. (1989). *Hume* (London).

Phillipson, N. (1993a). 'Politeness and Politics in the Reigns of Anne and the Early Hanoverians', in Pocock 1993a.

Phillipson, N. (1993b). 'Propriety, Property and Prudence: David Hume and the Defence of the Revolution', in Phillipson and Skinner 1993.

Phillipson, N. (2000). 'Language, Sociability and History: Some Reflections on the Foundations of Adam Smith's Science of Man', in Collini *et al*. 2000a.

Phillipson, N., and Mitchison, R., eds. (1970). *Scotland in the Age of Improvement* (Edinburgh).

Phillipson, N., and Skinner, Q., eds. (1993). *Political Discourse in Early Modern Europe* (Cambridge).

Philp, M. (1986). *Godwin's Political Justice* (Ithaca, NY).

Philp, M. (1989). *Paine* (New York).

Philp, M. (1995). 'Vulgar Conservatism, 1792—1793', *English Historical Review*, 110: 42—69.

Philp, M., ed. (1991). *The French Revolution and British Popular Politics* (Cambridge).

Picavet, F. (1891). *Les Idéologues* (Paris). Repr. New York, 1971.

Pignatelli, G. (1974). *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII* (Rome).

Piguet, M. F. (1996). *Classe: histoire du mot et genèse du concept des physiocrates aux historiens de la Restauration* (Lyon).

Pinson, K. S. (1968). *Pietism as a Factor in the Rise of German Nationalism* (New York). 1st publ. 1934.

Pittock, M. G. H. (1991). *The Invention of Scotland* (London).

Pittock, M. G. H. (1994). *Poetry and Jacobite Politics in Eighteenth-Century Britain and Ireland* (Cambridge).

Pittock, M. G. H. (1997). *Inventing and Resisting Britain: Cultural Identities in Britain and Ireland, 1685—1789* (Basingstoke).

Pitts, J. (2005). *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France* (Princeton).

Plamenatz, J. (1958). *The English Utilitarians*, 2nd edn (Oxford). 1st publ. 1949.

Plamenatz, J. (1965). '"Ce qui ne signifie autre chose, sinon qu'on le forçera d'être libre"', in *Rousseau et la philosophie politique*, *Annales de philosophie politique*, v (Paris).

Plaschka, R. G., *et al.*, eds. (1985). *Ö sterreich im Europa der Aufklärung* (Vienna).

Plohmann, M. (1992). *Ludwig Julius Friedrich Höpfner (1743—1797): Naturrecht und positives Privatrecht am Ende des 18. Jahrhunderts* (Berlin).

Plongeron, B. (1969). 'Recherches sur l'"Aufklärung" catholique en Europe occidentale, 1770—1830', *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 16:555—606.

Plongeron, B. (1973). *Théologie et politique au siècle des lumières, 1770—1820* (Geneva).

Plongeron, B. (1989). *L'Abbé Grégoire* (1750—1831), *ou, l'arche de la fraternité* (Paris).

Pluche, Noël Antoine (1732—1750). *Spectack de la nature*, 8 vols. (Paris).

Plumb, J. H. (1967). *The Growth of Political Stability in England, 1675—1725* (London).

Pocock, J. G. A. (1960). 'Burke and the Ancient Constitution', *HJ*, 3:125—143.

Pocock, J. G. A. (1975). *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton).

Pocock, J. G. A. (1979). 'The Mobility of Property and the Rise of Eighteenth-Century Sociology', in Parel and Flanagan 1979.

Pocock, J. G. A. (1981). 'Virtues, Rights and Manners', *PT*, 9:353—168.

Pocock, J. G. A. (1982). 'The Political Economy of Burke's Analysis of the French Revolution', *HJ*, 25:331—349.

Pocock, J. G. A. (1984). 'Radical Criticism of the Whig Order in the Age between Revolutions', in Jacob and Jacob 1984.

Pocock, J. G. A. (1985). *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century* (Cambridge).

Pocock, J. G. A. (1987). *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (Cambridge). 1st publ. 1957.

Pocock, J. G. A. (1989). 'Edmund Burke and the Redefinition of Enthusiasm', in Furet

and Ozouf 1989a.

Pocock, J. G. A. (1993b). 'Political Thought in the English-speaking Atlantic, 1760—1790', in Pocock, ed., 1993a.

Pocock, J. G. A. (1998). 'Catharine Macaulay, Patriot Historian', in Smith 1998.

Pocock, J. G. A. (1999—2003). *Barbarism and Religion*, 3 vols. (Cambridge).

Pocock, J. G. A., ed. (1980). *Three British Revolutions, 1641, 1689, 1776* (Princeton).

Pocock, J. G. A., ed. (1993a). *The Varieties of British Political Thought, 1500—1800* (Cambridge).

Poland, B. C. (1957). *French Protestantism and the French Revolution* (Princeton).

Pole, J. R. (1966). *Political Representation in England and the Origins of the American Republic* (London).

Pole, J. R. (1978). *The Pursuit of Equality in American History* (Berkeley).

Pole, J. R. (1987). *The American Constitution—For and Against* (New York).

Polin, R. (1971). *La Politique de la solitude: essai sur la philosophie politique de Rousseau* (Paris).

Pomeau, R. (1967). 'Voyage et lumières dans la littérature française du XVIIIe siècle', *SVEC*, 57:1269—1289.

Pomeau, R. (1995). *Voltaire en son temps*, 2 vols. (Oxford).

Pompa, L. (1990a). *Vico: A Study of the* New Science, 2nd edn (Cambridge). 1st publ. 1975.

Pompa, L. (1990b). *Human Nature and Historical Knowledge: Hume, Hegel, and Vico* (Cambridge).

Popkin, J. D. (1989). *News and Politics in the Age of the Revolution: Jean Luzac's 'Gazette de Leyde'* (Ithaca, NY).

Popkin, J. D. (1995). 'Dutch Patriots, French Journalists and Declarations of Rights: The *Leidse Ontwerp* of 1785 and its Diffusion in France', *HJ*, 38:553—565.

Popkin, J. D., and Popkin, R. H., eds. (2000). *The Abbé Grégoire and his World* (Boston, MA).

Popkin, R. H. (1971). 'The Philosophy of Bishop Stillingfleet', *Journal of the History of Philosophy*, 9:303—319.

Popkin, R. H. (1979). *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (Berkeley).

Popkin, R. H. (1987a). *Isaac la Peyrère (1596—1676)* (Leiden).

Popkin, R. H. (1987b). 'Condorcet, Hume and Turgot', in Williams, ed., 1987.

Popkin, R. H. (1988). 'The Dispersion of Bodin's Dialogues in England, Holland, and Germany', *JHI*, 49:157—160.

Popkin, R. H. (1989). 'Condorcet's Epistemology and his Politics', in Dascal and Gruengard 1989.

Popkin, R. H. (1991). 'The Deist Challenge', in Grell *et al*. 1991.

Popkin, R. H. (1992). 'Jewish Anti-Christian Arguments as a Source of Irreligion from the Seventeenth to the Early Nineteenth Century', in Hunter and Wootton 1992.

Popkin, R. H. (1993). 'Sources of Knowledge of Sextus Empiricus in Hume's Time', *JHI*, 54:137—141.

Popkin, R. H. (1994). 'Hartlib, Dury and the Jews', in Greengrass *et al*. 1994.

Popkin, R. H. (1996). 'Prophecy and Scepticism in the Sixteenth and Seventeenth Centuries', *British Journal of the History of Philosophy*, 4:1—20.

Popkin, R. H., and Weiner, G. M., eds. (1993). *Jewish Christians and Christian Jews from the Renaissance to the Enlightenment* (Dordrecht).

Porter, R. (1988). *Edward Gibbon: Making History* (London).

Porter, R. (2000). *Enlightenment: Britain and the Making of the Modern World* (London).

Porter, R., ed. (1996). *Rewriting the Self: Histories from the Renaissance to the Present* (London).

Porter, R., and Teich, M., eds. (1981). *The Enlightenment in National Context* (Cambridge).

Postema, G. J. (1986). *Bentham and the Common Law Tradition* (New York).

Poster, M. (1971). *The Utopian Thought of Restif de la Bretonne* (New York).

Postigliolia, A., *et al*., eds. (1995). *L'Europe de Montesquieu* (Naples).

Potter, J. (1983). *The Liberty We Seek: Loyalist Ideology in Colonial New York and Massachusetts* (Cambridge, MA).

Potts, R. W. (1981). *Arthur Lee: A Virtuous Revolutionary* (Baton Rouge, LA).

Préclin, E. (1929). *Les Jansénistes du dix-huitième siècle et la Constitution civile du clergé* (Paris).

Press, V. (1988). 'Kaiser Joseph II—Reformer oder despot?', in Vogler 1988.

Prestwich, M., ed. (1985). *International Calvinism, 1541—1715* (New York).

Price, K. B. (1957). 'Ernst Cassirer and the Enlightenment', *JHI*, 18:101—112.

Primer, I. (1975). 'Mandeville and Shaftesbury', in Primer 1975.

Primer, I., ed. (1975). *Mandeville Studies* (The Hague).

Prior, C. W. A. (2000). *Mandeville and Augustan Ideas: New Essays* (Victoria, BC).

Proctor, C. E. (1990). *Women, Equality, and the French Revolution* (New York).

Pross, W. (1987a). 'Herder und die Anthropologie der Aufklärung', in J. G. Herder, *Werke*, ii, ed. W. Pross (Munich).

Pross, W. (1987b). 'Herder und Vico', in Sauder 1987.

Pross, W. (1999). 'Die Begründung der Geschichte aus der Natur: Herders Konzept von "Gesetzen" in der Geschichte', in Bödeker *et al*. 1999.

Pross, W. (2002). '"Natur" und "Geschichte" in Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit', in J. G. Herder, *Werke*, iii/1, ed. W. Pross (Munich).

Pross, W. (2003). 'Diversité des faits et unité de vue: Herder et la construction de la philosophie de l'histoire au siècle des Lumières', in P. Pénisson and N. Waszek, eds., *Herder et les lumières*, in *Revue Germanique Internationale*, xx (Paris).

Prothero, I. (1997). *Radical Artisans in England and France, 1830—1870* (Cambridge).

Proust, J. (1962). *Diderot et l'* Encyclopédie (Paris). Revised edn Geneva, 1982. 1st publ.

1962.

Proust, J. (1965). *L'Encyclopédie* (Paris).

Proust, J. (1968). *L'Encyclopédisme dans le Bas-Languedoc au XVIIIe siècle* (Paris).

Proust, J. (1972). 'Questions sur l'*Encyclopédie*', *RHLF*, 72:36—52.

Puisais, E., ed. (2001). *Léger-Marie Deschamps, un philosophe entre lumières et oubli* (Paris).

Putterman, E. (1999). 'The Role of Public Opinion in Rousseau's Conception of Property', *HPT*, 20:417—437.

Quinton, A. (1973). *Utilitarian Ethics* (London).

Radcliffe, E. (1993). 'Revolutionary Writing, Moral Philosophy and Universal Benevolence in the Eighteenth Century', *JHI*, 54:221—240.

Radzinowicz, L. (1948—1986). *A History of English Criminal Law and its Administration*, 5 vols. (London).

Raeff, M. (1966). *Origins of the Russian Intelligentsia* (New York).

Raeff, M. (1974). 'The Empress and the Vinerian Professor: Catherine II's Projects of Government Reforms and Blackstone's Commentaries', *Oxford Slavonic Papers*, 7: 18—41.

Raeff, M. (1975). 'The Well-Ordered Police State and the Development of Modernity in Seventeenth- and Eighteenth-Century Europe', *AHR*, 80:1221—1243.

Raeff, M. (1983). *The Well-Ordered Police State* (New Haven).

Rahe, P. A. (1992). *Republics Ancient and Modern*, 2 vols. (Chapel Hill).

Rahe, P. A. (2001). 'Forms of Government: Structure, Principle, Object and Aim', in Carrithers *et al*. 2001.

Rakove, J. W. (1990). *James Madison and the Creation of the American Republic* (London).

Ranum, O. (1976). 'Introduction' to Bossuet, *Discourse on Universal History* (Chicago).

Raphael, D. D. (1985). *Adam Smith* (New York).

Raphael, D. D., ed. (1967). *Political Theory and the Rights of Man* (Bloomington, IN).

Rapp, S. M. (1965). *Das Werk des Enzyklopädisten Louis de Jaucourt* (Tübingen).

Raskolnikoff, M. (1992). *Histoire romaine et critique historique dans l'Europe des lumières* (Rome: Collection de l'Ecole française de Rome, 163).

Ratschow, C. H. (1964—1971). *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, 2 vols. (Gütersloh).

Rawls, J. (1972). *A Theory of Justice* (Cambridge, MA).

Rawson, J. (1989). *The Spartan Tradition in European Thought* (Oxford).

Razavi, M. A., and Ambuel, D., eds. (1997). *Philosophy, Religion and the Question of Intolerance* (Albany, NY).

Read, J. H. (2000). *Power versus Liberty: Madison, Hamilton, Wilson, and Jefferson* (Charlottesville).

Rébelliau, A. (1900). *Bossuet* (Paris).

Redekop, B. W. (2000). *Enlightenment and Community: Lessing, Abbt, Herder and the Quest for a German Public* (Montreal).

Redwood, J. (1976). *Reason, Ridicule and Religion: The Age of Enlightenment in England, 1660—1750* (Cambridge, MA).

Reed, T. J. (1990). 'Talking to Tyrants: Dialogues with Power in Eighteenth-Century Germany', *HJ*, 33:63—79.

Reed, T. J. (1991). *Schiller* (Oxford).

Reibstein, E. (1962). 'Allgemeine Staatsrecht und Völkerrecht bei C. G. Svarez', *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*, 22:509—539.

Reid, J. P. (1981). *In Defiance of the Law: The Standing-Army Controversy, the Two Constitutions and the Coming of the American Revolution* (Chapel Hill).

Reid, J. P. (1988). *The Concept of Liberty in the Age of the American Revolution* (Chicago).

Reid, J. P. (1989). *The Concept of Representation in the Age of the American Revolution* (Chicago).

Reill, P. H. (1975). *The German Enlightenment and the Rise of Historicism* (Berkeley).

Reinalter, H., ed. (1988). *Joseph von Sonnenfels* (Vienna).

Reinalter, H., and Klueting, H., eds. (2002). *Der aufgeklärte Absolutismus im europäischen Vergleich* (Vienna).

Reiss, H. S. (1956). 'Kant and the Right of Rebellion', *JHI*, 17:179—192.

Remec, P. P. (1960). *The Position of the Individual in International Law According to Grotius and Vattel* (The Hague).

Rendall, J. (1978). *The Origins of the Scottish Enlightenment* (London).

Renouvin, P. (1921). *Les Assemblées provinciales de 1787* (Paris).

Renwick, J. (1974). *Marmontel, Voltaire and the Bélisaire Affair*, *SVEC*, 121.

Rescher, N. (1967). *The Philosophy of Leibniz* (Englewood Cliffs, NJ).

Rétat, P. (1971). *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe siècle* (Paris).

Reventlow, H. G. (1984). *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World* (London).

Rex, W. E. (1965). *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy* (The Hague).

Rials, S. (1988). *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (Paris).

Richard, C. J. (1994). *The Founders and the Classics: Greece, Rome and the American Enlightenment* (Cambridge, MA).

Richter, M. (1969). 'Comparative Analysis in Montesquieu and Tocqueville', *Comparative Politics*, 1:129—160.

Richter, M. (1977). 'Introduction' to*The Political Theory of Montesquieu* (Cambridge).

Richter, M. (1989). 'Montesquieu, the Politics of Language and the Language of Politics', *HPT*, 10:71—88.

Richter, M. (1995). 'Montesquieu's Comparative Analysis of Europe and Asia', in

Postigliolia *et al*. 1995.

Richter, M. (1998). 'Montesquieu and the Concept of Civil Society', *European Legacy*, 3: 33—41.

Richter, M. (2000). 'Two Eighteenth-Century Senses of "Comparison" in Locke and Montesquieu', *Jarhbuch für Recht und Ethik*, 8:385—406.

Richter, M. (2002). 'That Vast Tribe of Ideas: Competing Concepts and Practices of Comparison in Eighteenth-Century Europe', *Archiv für Begriffsgeschichte*, 44:199—219.

Ricuperati, G. (1970). *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone* (Milan).

Ricuperati, G. (1987). 'The "Veteres" against the "Moderni": Paolo Mattia Doria and Giambattista Vico', in Carpanetto and Ricuperati 1987.

Riedel, M. (1975). 'Gesellschaft, bürgerliche', in Brunner *et al*. 1972—1997, ii.

Riff, M. A., ed. (1987). *Dictionary of Modern Political Ideologies* (Manchester).

Riley, P. (1973). 'An Unpublished MS of Leibniz on the Allegiance Due to Sovereign Powers', *Journal of the History of Philosophy*, 11:319—336.

Riley, P. (1978). 'The General Will before Rousseau', *PT*, 6:485—516.

Riley, P. (1980). 'Introduction to the Reading of Alexandre Kojève', in Freeman and Robertson 1980.

Riley, P. (1982). *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel* (Cambridge, MA).

Riley, P. (1983). *Kant's Political Philosophy* (Totowa, NJ).

Riley, P. (1986). *The General Will before Rousseau* (Princeton).

Riley, P. (1990). 'Introduction' to Jacques-Bénigne Bossuet, *Politics Drawn from the Very Words of Holy Scripture* (Cambridge).

Riley, P. (1991). 'Rousseau's General Will: Freedom of a Particular Kind', *Political Studies*, 39:55—74.

Riley, P. (1992). *Essays on Political Philosophy* (Rochester, NY).

Riley, P. (1994). 'Introduction' to François de Fénelon, *Telemachus* (Cambridge).

Riley, P. (1996). *Leibniz' Universal Jurisprudence: Justice as the Charity of the Wise* (Cambridge, MA).

Riley, P. (2001a). 'Rousseau, Fénelon and the Quarrel between the Ancients and Moderns', in Riley 2001b.

Riley, P., ed. (2001b). *The Cambridge Companion to Rousseau* (Cambridge).

Ritchie, D. (1893). *Darwin and Hegel* (London).

Ritchie, R., and Timms, E., eds. (1991). *The Austrian Enlightenment and its Aftermath* (Edinburgh).

Ritschl, A. (1880—1886). *Geschichte des Pietismus*, 3 vols. (Bonn).

Ritter, C. (1971). *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen* (Frankfurt) Rivers, I. (1973). *The Poetry of Conservatism, 1600—1745* (Cambridge).

Rivers, I. (1991—2000). *Reason, Grace and Sentiment: A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660—1780*, 2 vols. (Cambridge).

Robbins, C.(1950).'The Strenuous Whig: Thomas Hollis of Lincoln's Inn', *WMQ*, 7: 406—453.

Robbins, C.(1959). *The Eighteenth-Century Commonwealthman* (Cambridge, MA).

Roberts, F.(1973).'Gottfried Arnold as a Historian of Christianity' (doctoral thesis, Vanderbilt).

Roberts, H. van D. (1935). *Boisguilbert: Economist of the Reign of Louis XIV* (New York).

Roberts, M.(1986). *The Age of Liberty: Sweden, 1719—1772* (Cambridge).

Roberts, W. (1996). *A Dawn of Imaginative Feeling: The Contribution of John Brown (1715—1766) to Eighteenth-Century Thought and Literature* (Carlisle).

Robertson, J.(1983a).'Scottish Political Economy beyond the Civic Tradition: Government and Economic Development in the Wealth of Nations', *HPT*, 4:451—482.

Robertson, J.(1983b).'The Scottish Enlightenment at the Limits of the Civic Tradition', in Hont and Ignatieff 1983a.

Robertson, J.(1985). *The Scottish Enlightenment and the Militia Issue* (Edinburgh).

Robertson, J. (1987a).'Antonio Genovesi: The Neapolitan Enlightenment and Political Economy', *HPT*, 8:335—344.

Robertson, J.(1987b).'Andrew Fletcher's Vision of Union', in Mason 1987.

Roberston, J.(1993).'Universal Monarchy and the Liberties of Europe: David Hume's Critique of an English Whig Doctrine', in Phillipson and Skinner 1993.

Robertson, J.(1994).'Union, State and Empire: The Britain of 1707 in its European Setting', in Stone 1994.

Robertson, J.(1997).'The Enlightenment above National Context: Political Economy in Eighteenth-Century Scotland and Naples', *HJ*, 40:667—697.

Robertson, J., ed.(1995). *A Union for Empire: Political Thought and the British Union of 1707* (Cambridge).

Robson, R.J.(1949). *The Oxfordshire Election of 1754* (London).

Roche, D.(1965—1970). *Livre et société dans la France du XVIIIe siècle*, 2 vols.(Paris).

Roche, D.(1978). *Le Siècle des lumières en province: académies et académiciens provinciaux, 1680—1789* (Paris).

Roche, D.(1981). *Le Peuple de Paris: essais sur la culture populaire au XVIIIe siè cle* (Paris).

Roche, D.(1987).'Académie et politique au siècle des lumières', in Baker 1987.

Roche, D.(1988). *Les Républicains des lettres: gens de culture et lumières au XVIIIe siècle* (Paris).

Roche, D.(1993). *La France des lumières* (Paris).

Roche, D.(1998). *France in the Enlightenment*, trans. A. Goldhammer (Cambridge, MA).

Rodolico, N.(1920). *Gli amici e i tempi di Scipione dei Ricci* (Florence).

Roessler, S.E.(1996). *Out of the Shadows: Women and Politics in the French Revolution, 1789—1795* (New York).

Roger, J.(1963). *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle* (Paris).

Rogers, G.A.J., and Tomaselli, S., eds.(1996). *The Philosophical Canon in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Rochester, NY).

Rogers, K.(1982). *Feminism in Eighteenth-Century England* (Brighton).

Rogers, P.(1970). 'Swift and Bolingbroke on Faction', *JBS*, 9:71—101.

Rogers, P.(1979). *Henry Fielding: A Biography* (London).

Roosevelt, G.G.(1990). *Reading Rousseau in the Nuclear Age* (Philadelphia).

Rosa, M.(1972). '*Encyclopédie*, "Lumières" et traditions au XVIIIe siècle en Italie', *DHS*, 4:109—168.

Rosa, M.(1992). *Di fronte alla rivoluzione: politica et religione in Italia dal 1789 at 1796* (Florence).

Roscher, W.(1847). 'Umrisse zur Naturlehre der drei Staatsformen', *Allgemeine Zeitschrift für Geschichte*, 7:79—88, 322—365, 436—473.

Roscher, W.(1874). *Geschichte der National-Ökonomik in Deutschland* (Munich).

Roscher, W.(1892). *Politik: Geschichtliche Naturlehre der Monarchie, Aristokratie, und Demokratie* (Stuttgart).

Rose, R.B.(1978). *Gracchus Babeuf: The First Revolutionary Communist* (London).

Rosen, A.D.(1993). *Kant's Theory of Justice* (Ithaca, NY).

Rosen, F.(1983). *Jeremy Bentham and Representative Democracy: A Study of the Constitutional Code* (Oxford).

Rosen, F.(1992). *Bentham, Byron and Greece: Constitutionalism, Nationalism and Early Liberal Political Thought* (Oxford).

Rosen, F.(1999). 'Crime, Punishment and Liberty', *HPT*, 20:173—185.

Rosen, F.(2000). 'The Idea of Utility in Adam Smith's *Theory of Moral Sentiments*', *HEI*, 26:79—103.

Rosen, F.(2003). *Classical Utilitarianism from Hume to Mill* (London).

Rosen, G.(1999). *American Compact: James Madison and the Problem of Founding* (Lawrence, KA).

Rosenberg, N.(1960). 'Some Institutional Aspects of the Wealth of Nations', *Journal of Political Economy*, 68:557—570.

Rosenblatt, H.(1997). *Rousseau and Geneva: From the First Discourse to the Social Contract, 1749—1762* (Cambridge).

Rosenblum, N.L.(1978). *Bentham's Theory of the Modern State* (Cambridge, MA).

Ross, I.S.(1972). *Lord Kames and the Scotland of his Day* (Oxford).

Ross, I.S.(1995). *The Life of Adam Smith* (Oxford).

Rossi, P.(1979). *I segni del tempo: storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico* (Milan).

Rossi, P.(1984). *The Dark Abyss of Time*, trans. L.G.Cochrane (Chicago).

Rossiter, C.(1953). 'Richard Bland: The Whig in America', *WMQ*, 10:33—79.

Rossiter, C.(1964). *Alexander Hamilton and the Constitution* (New York).

Rota, E. (1923). *Giuseppi Poggi e la formazione psicoligica del patriota moderno, 1761—1843* (Piacenza).

Rothkrug, L. (1965). *Opposition to Louis XIV: The Political and Social Origins of the French Enlightenment* (Princeton).

Rothschild, E. (1992). 'Adam Smith and Conservative Economics', *Economic History Review*, 45:74—96.

Rothschild, E. (1996). 'Condorcet and the Conflict of Values', *HJ*, 39:677—701.

Rothschild, E. (2001). *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment* (Cambridge, MA).

Rotta, S. (1993). 'Montesquieu et le paganisme ancien', in Mass and Postigliola 1993.

Rouché, M. (1940). *La Philosophie de l'histoire de Herder* (Paris).

Roussel, J., ed. (1988). *L'Héritage des lumières: Volney et les idéologues* (Angers).

Rowen, H. H. (1994). 'The Dutch Republic and the Idea of Freedom', in Wootton 1994a.

Rozbicki, M. J. (2001). 'Proposals to Enslave the British Poor, 1698—1755', *Slavery and Abolition*, 22:29—50.

Rubini, D. (1967). *Court and Country, 1688—1702* (London).

Rublack, H. C., ed., (1992). *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland* (Gütersloh).

Ruddy, F. S. (1975). *International Law in the Enlightenment: The Background of Emmerich de Vattel's Le droit des gens* (New York).

Rudé, G. (1962). *Wilkes and Liberty* (Oxford).

Rudolph, J. (2002). *Revolution by Degrees: James Tyrrell and Whig Political Thought in the Late Seventeenth Century* (Basingstoke).

Ruello, F. (1963). 'Christian Wolff et la scolastique', *Traditio*, 19:411—426.

Rüping, H. (1968). *Die Naturrechtslehre des Christian Thomasius* (Bonn).

Rüping, H. (1979). 'Thomasius und seine Schüler im brandenburgischen Staat', in Thieme *et al*. 1979.

Ryder, M. (1982). 'The Bank of Ireland, 1721: Land, Credit and Dependency', *HJ*, 25:557—582.

Saastamoinen, K. (1995). *The Morality of the Fallen Man: Samuel Pufendorf on Natural Law* (Helsinki).

Sack, J. J. (1993). *From Jacobite to Conservative: Reaction and Orthodoxy, c. 1760—1832* (Cambridge).

Sacke, G. (1931). 'Zur Charakteristik der gesetzgebenden Kommission Katharina II', *Archiv für Kulturgeschichte*, 21:166—191.

Sagave, P. P. (1987). 'Friedrich der Große und die französische Kultur', in Hauser 1987.

Sahmland, I. (1990). *Christoph Martin Wieland und die deutsche Nation* (Tübingen).

Said, E. (1978). *Orientalism* (New York).

Sakamoto, T., and Tanaka, H., eds. (2003). *The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment* (London).

Salmon, J. H. M. (1995). 'Constitutions Old and New: Henrion de Pansey before and after the French Revolution', *HJ*, 38:907—931.

Salmon, J. H. M. (1999). 'Liberty by Degrees: Raynal and Diderot on the British Constitution', *HPT*, 20:87—106.

Salter, J. (1992). 'Adam Smith on Feudalism, Commerce and Slavery', *HPT*, 13:219—241.

Sampson, R. V. (1956). *Progress in the Age of Reason* (Cambridge, MA).

Sánchez Agesta, L. (1979). *El pensamiento político del despotismo ilustrado* (Seville).

Sandoz, E. (1990). *A Government of Laws: Political Theory, Religion and the American Founding* (Baton Rouge).

Sandoz, E. (1993). *The Roots of Liberty: Magna Carta, Ancient Constitution and the Anglo-American Tradition of Rule of Law* (London).

Saner, H. (1973). *Kant's Political Thought* (Chicago).

Santato, G. (1988). *Alfieri e Voltaire: dall'imitazione alla contestazione* (Florence).

Sapiro, V. (1992). *A Vindication of Political Virtue: The Political Theory of Mary Wollstonecraft* (Chicago).

Sarrailh, J. (1951). *La Crise religieuse en Espagne à la fin du XVIIIe siècle* (Oxford).

Sashegyi, O. (1958). *Zensur und Geistesfreiheit unter Joseph II* (Budapest).

Sauder, G., ed. (1987). *Johann Gottfried Herder* (Hamburg).

Saunders, D. (2003). 'The Natural Jurisprudence of Jean Barbeyrac', *ECS*, 36:473—490.

Saunders, D., and Hunter, I. (2003). 'Bringing the State to England: Andrew Tooke's Translation of Samuel Pufendorf's *De officio hominis et civis*', *HPT*, 24:218—234.

Saville, J., ed. (1954). *Democracy and the Labour Movement* (London).

Savonius, S. J. (2004). 'Locke in French: The*Du gouvernement civil* of 1691 and its Readers', *HJ*, 47:47—79.

Schama, S. (1977). *Patriots and Liberators: Revolution in the Netherlands, 1780—1813* (London).

Schama, S. (1989). *Citizens: A Chronicle of the French Revolution* (London).

Schandeler, J. P. (2000). *Les Interprétations de Condorcet*, *SVEC*, 2000:3.

Schapiro, J. S. (1934). *Condorcet and the Rise of Liberalism* (New York).

Schelle, G. (1888). *Du Pont de Nemours et l'école physiocratique* (Paris).

Schelle, G. (1897). *Vincent de Gournay* (Paris).

Schieder, T. (1983). *Friedrich der Große: Ein Königtum der Widersprüche* (Frankfurt).

Schiera, P. (1968). *Dall'Arte di Governo alle Scienze dello Stato* (Milan).

Schilling, B. N. (1950). *Conservative England and the Case against Voltaire* (New York).

Schlereth, T. (1977). *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought* (Notre Dame, IN).

Schlesinger, A. M. (1958). *Prelude to Independence: The Newspaper War on Britain 1764—1776* (New York).

Schlobach, J. (1990). 'Französische Aufklärung und deutsche Fürsten', *Zeitschrift für His-*

torische Forschung, 17:327—349.

Schlumbohm, J. (1975). *Freiheit: Die Anfänge der Bürgerlichen Emanzipationsbewegung in Deutschland im Spiegel ihres Leitwortes, c. 1760—c. 1800* (Düsseldorf).

Schmidt, J. (1989). 'The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn and the Mittwochgesellschaft', *JHI*, 50:269—291.

Schmidt, J., ed. (1996). *What is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* (Berkeley).

Schmidt, W. (1995). *Ein vergessener Rebell: Leben und Wirken des Christian Thomasius* (Munich).

Schmidt-Biggemann, W., and Stammen, T., eds. (1998). *Jacob Brucker (1696—1770): Philosoph und Historiken der europäischen Aufklärung* (Berlin).

Schneewind, J. B. (1993). 'Kant and Natural Law Ethics', *Ethics*, 104:53—74.

Schneewind, J. B. (1995). 'Voluntarism and the Origins of Utilitarianism', *Utilitas*, 7:87—96.

Schneewind, J. B. (1997). 'Bayle, Locke and the Concept of Toleration', in Razavi and Ambuel, eds., 1997.

Schneewind, J. B. (1998). *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy* (Cambridge).

Schneewind, J. B., ed. (2004). *Teaching New Histories of Philosophy* (Princeton).

Schneider, H. P. (1967). *Justitia Universalis: Quellenstudien zur Geschichte des 'christlichen Naturrechts' bei Gottfried Wilhelm Leibniz* (Frankfurt).

Schneiders, W. (1971). *Naturrecht und Liebesethik* (Hildesheim).

Schneiders, W. (1974). *Die wahre Aufklärung: Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung* (Freiburg).

Schneiders, W., ed. (1983). *ChristianWolff, 1679—1754: Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung* (Hamburg).

Schneiders, W., ed. (1989). *Christian Thomasius, 1655—1728: Interpretationen zu Werk und Wirkung* (Hamburg).

Schneiders, W., ed. (1993). *Aufklärung als Mission* (Marburg).

Schnorrenberg, B. B. (1992). 'Liberty or Luxury: Catharine Macaulay Graham and the Socio-Economic Foundation of the State', *Enlightenment and Dissent*, 11:58—69.

Schochet, G. J. (1975). *Patriarchalism in Political Thought* (Oxford).

Schoeps, H. J. (1952). *Philosemitismus im Barock* (Tubingen).

Schofield, T. P. (1986). 'Conservative Political Thought in Britain in Response to the French Revolution', *HJ*, 29:601—622.

Schofield, T. P. (1987). 'A Comparison of the Moral Theories of William Paley and Jeremy Bentham', *The Bentham Newsletter*, 11:4—22.

Schofield, T. P. (1999). 'Political and Religious Radicalism in the Thought of Jeremy Bentham', *HPT*, 20:272—291.

Scholem, G. (1973). *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626—1676* (Princeton).

Schonhorn, M.(1991). *Defoe's Politics: Parliament, Power, Kingship and Robinson Crusoe* (Cambridge).

Schröder, J., and Pielemeier, I.(1995). 'Naturrecht als Lehrfach an den deutschen Universit äten des 18. und 19. Jahrhunderts', in Dann and Klippel 1995.

Schröder, P.(2001). *Naturrecht und absolutisches Staatsrecht: Eine vergleichende Studie zu Thomas Hobbes und Christian Thomasius* (Berlin).

Schröer, C. (1988). *Naturbegriff und Moralbegründung: Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant* (Stuttgart).

Schwab, R. N., Rex, W. E., and Lough, J. (1971—1973). *Inventory of Diderot's Encyclopédie*, 6 vols., *SVEC*, 80, 83, 85, 91, 92, 93.

Schwaiger, C.(1995). *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs* (Stuttgart).

Schwoerer, L.G.(1974). *No Standing Armies!: The Antiarmy Ideology in Seventeenth-Century England* (Baltimore).

Schwoerer, L.G.(1993). 'The Right to Resist: Whig Resistance Theory, 1688 to 1694', in Phillipson and Skinner 1993.

Schwoerer, L. G., ed. (1992). *The Revolution of 1688—1689: Changing Perspectives* (Cambridge).

Scott, H. M. (1983). 'Whatever Happened to the Enlightened Despots?', *History*, 68: 245—257.

Scott, H.M.(1996). 'The Rise of the First Minister in Eighteenth-Century Europe', in Blanning and Cannadine 1996.

Scott, H.M., ed.(1990). *Enlightened Absolutism: Reform and Reformers in Later Eighteenth-Century Europe* (Ann Arbor).

Scott, J. W. (1996). *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man* (Cambridge, MA).

Scott, P.H.(1979). *1707: The Union of England and Scotland* (Edinburgh).

Scott, P.H.(1992). *Andrew Fletcher and the Treaty of Union* (Edinburgh).

Scott, S.F., and Rothaus, B., eds.(1985). *Historical Dictionary of the French Revolution, 1789—1799*, 2 vols.(Westport, CT).

Scruton, R.(1982). *Kant* (Oxford).

Scurr, R.(2000). 'Social Equality in Pierre-Louis Roederer's Interpretation of the Modern Republic, 1793', *HEI*, 26:105—126.

Seed, J.(1985). 'Gentlemen Dissenters: The Social and Political Meanings of Rational Dissent in the 1770s and 1780s', *HJ*, 28:299—325.

Sekora, J. (1977). *Luxury: The Concept in Western Thought, Eden to Smollett* (Baltimore).

Seligman, A.(1992). *The Idea of Civil Society* (New York).

Sella, D., and Capra, C., eds.(1984). *Il ducato di Milano dal 1535 al 1796* (Turin).

Sellers, M. N. S. (1994). *American Republicanism: Roman Ideology in the United States Constitution* (Basingstoke).

Sellés, M. A., *et al.*, eds. (1988). *Carlos III y la ciencia de la ilustración*, 3 vols. (Madrid).

Semmel, B. (1973). *The Methodist Revolution* (New York).

Semple, J. (1993). *Bentham's Prison: A Study of the Panopticon Penitentiary* (Oxford).

Sen, S. R. (1957). *The Economics of Sir James Steuart* (London).

Senn, P. R. (1958). 'The Earliest Use of the Term "Social Science"', *JHI*, 19:568—570.

Sève, R. (1989). *Leibniz et l'école moderne du droit naturel* (Paris).

Sewell, W. H. (1980). *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to* 1848 (Cambridge).

Sewell, W. H. (1994). *A Rhetoric of Bourgeois Revolution: The Abbé Sieyès and 'What is the Third Estate?'* (Durham, NC).

Shackleton, R. (1949). 'Montesquieu, Bolingbroke and the Separation of Powers', *French Studies*, 3:25—38.

Shackleton, R. (1961). *Montesquieu: A Critical Biography* (Oxford).

Shackleton, R. (1972). 'The Greatest Happiness of the Greatest Number: The History of Bentham's Phrase', *SVEC*, 90:1461—1482.

Shackleton, R. (1978). 'When did the French *Philosophes* Become a Party?', *Bulletin of the John Rylands Library*, 60:181—199.

Shackleton, R. (1971). 'Les Mots "despote" et "despotisme"', in Bene 1971.

Shackleton, R. (1988). *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, ed. D. Gilson and M. Smith (Oxford).

Shalhope, R. E. (1972). 'Toward a Republican Synthesis: The Emergence of an Understanding of Republicanism in American Historiography', *WMQ*, 29:49—80.

Shalhope, R. E. (1982). 'Republicanism and Early American Historiography', *WMQ*, 39:334—356.

Shanley, M. L. (1998). 'Mary Wollstonecraft on Sensibility, Women's Rights and Patriarchal Power', in Smith 1998.

Shapiro, B. J. (2003). 'Empiricism and English Political Thought, 1550—1720', *Eighteenth-Century Thought*, 1:3—35.

Sheldon, G. W. (1991). *The Political Philosophy of Thomas Jefferson* (Baltimore).

Sheldon, W. F. (1970). *The Intellectual Development of Justus Möser* (Osnabrück).

Shell, S. M. (1980). *The Rights of Reason: A Study of Kant's Philosophy and Politics* (Toronto).

Shelton, G. (1981). *Dean Tucker and Eighteenth-Century Economic and Political Thought* (London).

Shennan, J. H. (1986). *Liberty and Order in Early Modern Europe: The Subject and the State, 1650—1800* (London).

Shennan, J. H. (1998). *The Parlement of Paris* (Stroud, Gloucestershire). 1st publ. 1968.

Sher, R. B. (1985). *Church and Society in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh* (Princeton).

Sher, R. B. (1990). 'Professors of Virtue: The Social History of the Edinburgh Philosophy Chair in the Eighteenth Century', in Stewart 1990.

Sher, R. B. (1994). 'From Troglodytes to Americans: Montesquieu and the Scottish Enlightenment on Liberty, Virtue, and Commerce', in Wootton 1994a.

Shklar, J. N. (1969). *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory* (Cambridge).

Shklar, J. N. (1984). *Ordinary Vices* (Cambridge, MA).

Shklar, J. N. (1987). *Montesquieu* (Oxford).

Sidgwick, H. (1906). *Outlines of the History of Ethics for English Readers*, 5th edn (London).

Sigmund, P. (1963). *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought* (Cambridge, MA).

Silberstein, L. (1928). *Lemercier de la Rivière und seine politischen Ideen* (Berlin).

Silvestri, G. (1954). *Un europeo del settecento: Scipione Maffei* (Treviso).

Simms, J. G. (1982). *William Molyneux of Dublin, 1656—1698* (Dublin).

Simms, J. G. (1986). 'The Case of Ireland Stated', in his *War and Politics in Ireland, 1649—1730* (London).

Simon, J. (1995). 'Natural Freedom and Moral Autonomy: Emile as Parent, Teacher and Citizen', *HPT*, 16:21—36.

Simon, J. L. (1885). *Une académie sous le Directoire* (Paris).

Simonutti, L. (1996). 'Between Political Loyalty and Religious Liberty: Political Theory and Toleration in Huguenot Thought in the Epoch of Bayle', *HPT*, 17:522—554.

Singer, B. C. J. (1986). *Society, Theory and the French Revolution* (New York).

Singerman, A. J. (1987). *L'Abbé Prévoste: l'amour et la morale* (Geneva).

Sinopoli, R. C. (1992). *The Foundations of American Citizenship: Liberalism, the Constitution and Civic Virtue* (Oxford).

Skalweit, S. (1952). *Frankreich und Friedrich der Grosse. Der Aufstieg Preußens in der öffentlichen Meinung des 'ancien régime'* (Bonn).

Skinner, A. S. (1966). 'Introduction' to Sir James Steuart, *An Inquiry into the Principles of Political Oeconomy* (Edinburgh).

Skinner, A. S. (1993). 'The Shaping of Political Economy in the Enlightenment', in Mizuta and Sugiyama 1993.

Skinner, A. S. (1996). *A System of Social Science: Papers relating to Adam Smith*, 2nd edn (Oxford).

Skinner, A. S., and Wilson, T., eds. (1975). *Essays on Adam Smith* (Oxford).

Skinner, Q. R. D. (1974). 'The Principles and Practice of Opposition: The Case of Bolingbroke versus Walpole', in McKendrick 1974. Repr. in Skinner 2002.

Skinner, Q. R. D. (1978). *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols. (Cambridge).

Skinner, Q. R. D. (1989). 'The State', in T. Ball *et al.*, 1989.

Skinner, Q. R. D. (1998). *Liberty before Liberalism* (Cambridge).

Skinner, Q. R. D. (2002). *Visions of Politics*, iii: *Renaissance Virtues* (Cambridge).

Skuncke, M.C. (1992). 'Un prince suédois auteur français: l'éducation de Gustave III, 1756—1762', *SVEC*, 296:123—163.

Slaughter, T.P. (1981). '"Abdicate" and "Contract" in the Glorious Revolution', *HJ*, 24: 323—337.

Sloan, H. E. (1995). *Principle and Interest: Thomas Jefferson and the Problem of Debt* (New York).

Small, A.W. (1909). *The Cameralists* (Chicago).

Small, J. (1864). *Biographical Sketch of Adam Ferguson* (Edinburgh).

Small, S. (2002). *Political Thought in Ireland, 1776—1798* (Oxford).

Smith, B. (1960). *European Vision and the South Pacific, 1768—1850* (London).

Smith, D. (1965). *Helvétius: A Study in Persecution* (Oxford).

Smith, H., ed. (1998). *Women Writers and the Early-Modern British Political Tradition* (Cambridge).

Smith, H. (2001). 'English "Feminist" Writings and Judith Drake's *Essay in Defence of the Female Sex* (1696)', *HJ*, 44:727—747.

Smith, H. (2002). 'Georgian Monarchical Culture in England, 1714—1760' (doctoral thesis, Cambridge).

Smith, O. (1984). *The Politics of Language, 1791—1819* (Oxford).

Smith, R. (1995). *Handel's Oratorios and Eighteenth-Century Thought* (Cambridge).

Smith, R.J. (1987). *The Gothic Bequest: Medieval Institutions in British Thought, 1688—1863* (Cambridge).

Smyth, J. (2001). 'Republicanism before the United Irishmen: The Case of Dr Charles Lucas', in Boyce *et al*. 2001.

Soboul, A. (1962). *Précis d'histoire de la Revolution française* (Paris).

Soboul, A. (1972). *The Sans-Culottes*, trans. R.I. Hall (Garden City, NY).

Soboul, A. (1979). 'Sur la fonction historique de l'absolutisme éclairé', *Annales*, 51:519—534.

Soboul, A. (1989). *Dictionnaire historique de la Révolution francaise* (Paris).

Soboul, A., ed. (1968). *Colloque Saint-Just*, 1967 (Paris).

Solf, H. H. (1938). 'Gottfried Achenwall: Sein Leben und sein Werk, ein Beitrag zur Göttinger Gelehrtengeschichte' (doctoral thesis, Göttingen).

Soloway, R. A. (1969). *Prelates and People: Ecclesiastical Social Thought in England, 1783—1852* (Toronto).

Sommer, L. (1920—1925). *Die österreichischen Kameralisten in dogmengeschichtlicher Darstellung*, 2 vols. (Vienna).

Sonenscher, M. (1984). 'The sans-culottes of the Year II: Rethinking the Language of Labour in Revolutionary France', *Social History*, 9:301—328.

Sonenscher, M. (1989). *Work and Wages: Natural Law, Politics and the Eighteenth-Century French Trades* (Cambridge).

Sonenscher, M. (1997). 'The Nation's Debt and the Birth of the Modern Republic: The

French Fiscal Deficit and the Politics of the Revolution of 1789', *HPT*, 18:64—103, 267—325.

Sonenscher, M. (1998a). 'Enlightenment and Revolution', *JMH*, 70:371—383.

Sonenscher, M. (1998b). 'Fashion's Empire: Trade and Power in Early Eighteenth-Century France', in Fox and Turner 1998.

Sonenscher, M. (2002). 'Physiocracy as a Theodicy', *HPT*, 23:326—339.

Sonenscher, M. (2003). 'Introduction' to Sieyès, *Political Writings* (Indianapolis).

Sorenson, L. R. (1990). 'Rousseau's Liberalism', *HPT*, 11:443—466.

Spadafora, D. (1990). *The Idea of Progress in Eighteenth-Century Britain* (New Haven).

Spaemann, R. (1959). *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration* (Munich).

Spaeting, R. (1971). 'On Christian Thomasius and his Alleged Offspring, the German Enlightenment', *Lessing Yearbook*, 3:194—213.

Sparn, W. (1976). *Wiederkehr der Metaphysik: Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen* 17. *Jahrhunderts* (Stuttgart).

Spink, J. S. (1960). *French Freethought from Gassendi to Voltaire* (London).

Spranger, E. (1942). *Der Philosoph von Sanssouci* (Berlin).

Springborg, P. (1995). 'Mary Astell, Critic of Locke', *American Political Science Review*, 89:621—631.

Springborg, P. (1998). 'Astell, Masham and Locke: Religion and Politics', in Smith 1998.

Spurlick, J. (1986). 'What Price Economic Prosperity? Public Attitudes to Physiocracy in the Reign of Louis XIV', *BJECS*, 9:183—196.

Stafford, W. (1980). 'Dissenting Religion Translated into Politics: Godwin's *Political Justice*', *HPT*, 1:279—299.

Stafford, W. (1987). *Socialism, Radicalism, and Nostalgia: Social Criticism in Britain, 1775—1830* (Cambridge).

Stafford, W. (1992). 'Religion and the Doctrine of Nationalism in England at the Time of the French Revolution and Napoleonic Wars', in Mews 1992.

Stafford, W. (2002). *English Feminists and their Opponents in the 1790s* (Manchester).

Stanlis, P. J. (1958). *Edmund Burke and the Natural Law* (Ann Arbor, MI). 2nd edn 1965.

Starobinski, J. (1957). *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle* (Paris). 2nd edn 1971.

Starobinski, J. (1988). *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*, trans. A. Goldhammer (Chicago).

Starobinski, J. (1989). *Le Remède dans le mal: critique et légitimation de l'artifice à l'âge des lumières* (Paris).

Staum, M. (1980a). *Cabanis: Enlightenment and Medical Philosophy in the French Revolution* (Princeton).

Staum, M. (1980b). 'The Class of Moral and Political Sciences, 1795—1803', *French Historical Studies*, 11:371—397.

Staum, M. (1982). 'Images of Paternal Power: Intellectuals and Social Change in the French National Institute', *Canadian Journal of History*, 17:425—444.

Staum, M. (1985). 'Human, not Secular Sciences: Ideology in the Central Schools', *Historical Reflections / Réflexions historiques*, 12:49—76.

Staum, M. (1985—1986). 'The Enlightenment Transformed: The Institute Prize Contests', *ECS*, 19:153—179.

Staum, M. (1986). 'The Institute Historians: Enlightenment and Conservatism', *Proceedings of the Western Society for French Historians*, 13:122—130.

Staum, M. (1987a). 'Individual Rights and Social Control: Political Science in the French Institute', *JHI*, 48:4111—4130.

Staum, M. (1987b). 'Human Geography in the French Institute', *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 23:332—340.

Staum, M. (1989). 'The Public Relations of the Second Class of the Institute in the Revolutionary Era, 1795—1803', *Proceedings of the Western Society for French History*, 16: 212—222.

Staum, M. (1991a). 'The Legacy of Condillac in the Revolutionary Era', *Proceedings of the Western Society for French History*, 18:207—217.

Staum, M. (1991b). '"Analysis of Sensations and Ideas" in the French National Institute, 1795—1803', *Canadian Journal of History*, 26:393—413.

Staum, M. (1996). *Minerva's Message: Stabilizing the French Revolution* (Montreal).

Stein, P. (1963). 'The Influence of Roman Law on the Law of Scotland', *Juridical Review*, 8:205—245.

Stein, P. (1970). 'Law and Society in Eighteenth-Century Scottish Thought', in Phillipson and Mitchison 1970.

Stein, P. (1979). 'Adam Smith's Jurisprudence: Between Morality and Economics', *Cornell Law Review*, 64:621—638.

Stein, P. (1980). *Legal Evolution: The Story of an Idea* (Cambridge).

Stein, P. (1988). 'The Four Stage Theory of the Development of Society', in *The Character and Influence of the Roman Civil Law: Historical Essays* (London).

Steiner, B. E. (1971). *Samuel Seabury, 1729—1796: A Study in the High Church Tradition* (Athens, OH).

Steiner, P. (1998). *La 'Science nouvelle' de l'économie politique* (Paris).

Steintrager, J. (1977). *Bentham* (London).

Stella, P. (1966). *Il giansenismo in Italia* (Zurich).

Stephen, L. (1876). *History of English Thought in the Eighteenth Century*, 2 vols. (London). Many later editions.

Stephen, L. (1900). *The English Utilitarians*, 3 vols. (London). Repr. 1968 (New York).

Stewart, J. B. (1963). *The Moral and Political Philosophy of David Hume* (New York).

Stewart, M. A. (1991). 'The Stoic Legacy in the Early Scottish Enlightenment', in Osler 1991.

Stewart, M.A.(1994). 'The Kirk and the Infidel', Inaugural Lecture (Lancaster).

Stewart, M.A., ed.(1990). *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment* (Oxford).

Stewart, M.A., ed.(2000). *English Philosophy in the Age of Locke* (Oxford).

Stewart, M.A, and Wright, J.P., eds.(1994). *Hume and Hume's Connexions* (Edinburgh).

Stieda, W.(1906). *Die Nationalökonomie als Universitätswissenschaft* (Leipzig).

Stievermann, D.(1991). 'Politik und Konfession im 18. Jahrhundert', *Zeitschrift für historische Forschung*, 18:177—199.

Stipperger, E.(1984). *Freiheit und Institution bei Christian Wolff* (1679—1754) (Frankfurt).

Stoeffler, F.E.(1965). *The Rise of Evangelical Pietism* (Leiden).

Stoeffler, F.E.(1973). *German Pietism during the Eighteenth Century* (Leiden).

Stolleis, M.(1988). *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, i (Munich).

Stolleis, M., ed.(1977). *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert: Reichspublizistik, Politik, Naturrecht* (Frankfurt).

Stolleis, M., ed.(1983). *Hermann Conring (1606—1681): Beiträge zu Leben und Werk* (Berlin).

Stone, H.S.(1997). *Vico's Cultural History: The Production and Transmission of Ideas in Naples, 1685—1750* (Leiden).

Stone, L., ed.(1994). *An Imperial State at War: Britain from 1689 to 1815* (London).

Storez, I.(1981). 'La Philosophie politique du chancelier D'Aguesseau', *Revue historique*, 266:381—400.

Stourzh, G.(1970). *Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government* (Stanford).

Straka, G.M.(1962). *Anglican Reaction to the Revolution of 1688* (Madison, WI).

Strakosch, H.E.(1967). *State Absolutism and the Rule of Law: The Struggle for the Codification of Civil Law in Austria, 1753—1811* (Sydney).

Strauss, L.(1953). *Natural Right and History* (Chicago).

Strauss, L.(1963). *The Political Philosophy of Hobbes* (Chicago).

Stroup, J.(1984). *The Struggle for Identity in the Clerical Estate: Northwest German Protestant Opposition to Absolutist Policy in the Eighteenth Century* (Leiden).

Strugnell, A.(1973). *Diderot's Politics* (The Hague).

Strugnell, A.(1983). 'Diderot on Luxury, Commerce and the Merchant', *SVEC*, 217:83—93.

Sugarman, D., ed.(1983). *Legality, Ideology and the State* (London).

Sullivan, R.E.(1982). *John Toland and the Deist Controversy* (Cambridge, MA).

Sullivan, R.J.(1989). *Immanuel Kant's Moral Theory* (Cambridge).

Sweet, P.R.(1978—1980). *Wilhelm von Humboldt: A Biography* (2 vols., Columbus, OH).

Szabo, F.A.J.(1994). *Kaunitz and Enlightened Absolutism, 1753—1780* (Cambridge).

Szechi, D.(1997).'Constructing a Jacobite: The Social and Intellectual Origins of George Lockhart of Carnwath', *HJ*, 40:977—996.

Szechi, D.(2002). *George Lockhart of Carnwath: A Study in Jacobitism* (East Linton).

Szymkowiak, A.(2002).'Kant and the Question of the State: Freedom, Permission, and Republicanism' (doctoral thesis, Boston, MA).

Tackett, T. (1986). *Religion, Revolution and Regional Culture in Eighteenth-Century France* (Princeton).

Tagliacozzo, G., ed.(1981). *Vico: Past and Present* (Atlantic Highlands, NJ).

Tagliacozzo, G., and Verene, D.P., eds.(1976). *Giambattista Vico's Science of Humanity* (Baltimore).

Tagliacozzo, G., and White, H.V., eds.(1969). *Giambattista Vico* (Baltimore).

Talmon, J.L.(1952). *The Origins of Totalitarian Democracy* (London). Later editions.

Tamm, D.(1976). *Fra 'Lovkyndighed' til 'Restvidenskab': Studier over betydningen af fremmed ret for Anders Sandøe Ørsteds privatretlige forfatterskab* (Copenhagen).

Tamm, D.(1986).'Pufendorf und Dänemark', in Modéer 1986.

Tarello, G.(1976). *Storia della cultura giuridica moderna*, i: *Assolutismo e codificazione del diritto* (Bologna).

Targett, S.(1991).'Sir Robert Walpole's Newspapers, 1722—1742' (doctoral thesis, Cambridge).

Targett, S.(1994).'Government and Ideology during the Age of the Whig Supremacy: The Political Argument of Sir Robert Walpole's Newspaper Propagandists', *HJ*, 37:289—317.

Taveneaux, R.(1965). *Jansénisme et politique* (Paris).

Taylor, A.E.(1965).'The Ethical Doctrine of Hobbes', in Brown 1965.

Taylor, B.(2003). *Mary Wollstonecraft and the Feminist Imagination* (Cambridge).

Taylor, C.(1984).'Kant's Theory of Freedom', in Gray and Pelczynski 1984.

Taylor, C.(1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge).

Taylor, S.(1992).'William Warburton and the Alliance of Church and State', *Journal of Ecclesiastical History*, 43:271—286.

Teichgraeber, R.F.(1986). *'Free Trade' and Moral Philosophy: Rethinking the Sources of Adam Smith's 'Wealth of Nations'* (Durham, NC).

Teichgraeber, R.F.(1987).'"Less Abused than I had Reason to Expect": The Reception of *The Wealth of Nations* in Britain, 1776—1790', *HJ*, 30:337—366.

Teichgraeber, R.F.(2000).'Adam Smith and Tradition: *The Wealth of Nations* before Malthus', in Collini *et al*. 2000a.

Terrasse, J.(1970). *Jean-Jacques Rousseau et la quête de l'âge d'or* (Brussels).

Thale, M.(1989).'London Debating Societies in the 1790s', *HJ*, 32:57—86.

Thamer, H.U.(1973). *Revolution und Reaktion in der französischen Sozialkritik des 18. Jahrhunderts: Linguet, Mably, Babeuf* (Frankfurt).

Thieme, H.(1954). *Das Naturrecht und die europäische Privatrechtsgeschichte* (Basle).

Thieme, H., *et al.*, eds. (1979). *Humanismus und Naturrecht in Berlin-Brandenburg-Preussen* (Berlin).

Thomann, M. (1964). 'Christian Wolff et le droit subjectif', *Archives de philosophie du droit*, 9:153—174.

Thomann, M. (1968). 'Influence du philosophe allemand Christian Wolff (1679—1754) sur l'*Encyclopédie* et la pensée politique et juridique du XVIIIe siècle français', *Archives de philosophie du droit*, 13:233—248.

Thomann, M. (1969). *La Pensée politique de l'absolutisme éclairé* (Strasbourg).

Thomann, M. (1970). 'Une source peu connue de l'*Encyclopédie*: l'Influence de Christian Wolff', *Congrès national des sociétés savantes*, 3:95—110.

Thomann, M. (1974). 'Histoire de l'idéologie juridique au XVIIIe siècle', *Archives de philosophie du droit*, 19:127—149.

Thomann, M. (1977). 'Christian Wolff', in Stolleis 1977.

Thomas, D. O. (1977). *The Honest Mind: The Thought and Work of Richard Price* (Oxford).

Thomas, D. O., Stephens, J., and Jones, P. A. L. (1993). *A Bibliography of the Works of Richard Price* (Aldershot).

Thomas, P. D. G. (1971). *The House of Commons in the Eighteenth Century* (Oxford).

Thomas, P. D. G. (1996). *John Wilkes, A Friend to Liberty* (Oxford).

Thompson, E. P. (1963). *The Making of the English Working Class* (London).

Thompson, M. P. (1976). 'The Reception of Locke's *Two Treatises of Government*', *Political Studies*, 24:184—191.

Thompson, M. P. (1977). 'Hume's Critique of Locke and the Original Contract', *Il pensiero politico*, 10:189—201.

Thompson, M. P. (1986). 'The History of Fundamental Law in Political Thought from the French Wars of Religion to the American Revolution', *AHR*, 91:1103—1128.

Thompson, N. (1998). *The Real Rights of Man: Political Economies for the Working Class, 1775—1850* (London).

Thomson, M. A. (1938). *A Constitutional History of England, 1642—1801* (London).

Thrasher, P. A. (1970). *Pasquale Pauli: An Enlightenment Hero, 1725—1807* (London).

Tillet, E. (2001). *La Constitution anglaise: un modèle politique et institutionnel dans la France des lumières* (Aix-en-Provence).

Todd, J. (2000). *Mary Wollstonecraft: A Revolutionary Life* (London).

Todorov, T. (1993). *On Human Diversity, Nationalism, Racism and Exoticism in French Thought* (Cambridge, MA). 1st publ. in French in 1989.

Tomalin, C. (1974). *The Life and Death of Mary Wollstonecraft* (London).

Tomaselli, S. (1985). 'The Enlightenment Debate on Women', *History Workshop*, 20: 101—124.

Tomaselli, S. (1992). 'Remembering Mary Wollstonecraft on the Bicentenary of the Publication of *A Vindication of the Rights of Woman*', *BJECS*, 15:125—133.

Tomaselli, S. (1995). 'Political Economy: The Desire and Needs of Present and Future Generations', in Fox *et al*. 1995.

Tomaselli, S. (1996). 'The Death and Rebirth of Character in the Eighteenth Century', in Porter 1996.

Tomaselli, S. (2000). 'Intolerance, the Virtue of Princes and Radicals', in Grell and Porter 2000.

Tomaselli, S. (2001a). 'The Most Public Sphere of All: The Family', in Eger *et al*. 2001.

Tomaselli, S. (2001b). 'The Role of Women in Enlightenment Conjectural Histories', in Bödeker and Steinbrugge 2001.

Tomaselli, S. (2005). 'Civilization, Patriotism, and the Quest for Origins', in Knott and Taylor 2005.

Tønnessen, K. D. (1979). 'L'Absolutisme éclairé: le cas danois', *Annales historiques de la Révolution française*, 51:611—626.

Topazio, V. W. (1956). *D'Holbach's Moral Philosophy* (Geneva).

Torrey, N. L. (1930). *Voltaire and the English Deists* (New Haven).

Tortajada, R., ed. (1999). *The Economics of James Steuart* (London).

Touchefeu, Y. (1999). *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, *SVEC*, 372.

Trachtenberg, Z. M. (1993). *Making Citizens: Rousseau's Political Theory of Culture* (London).

Trevor Roper, H. (1963). 'The Historical Philosophy of the Enlightenment', *SVEC*, 27.

Trevor Roper, H. (1996). 'Pietro Giannone and Great Britain', *HJ*, 39:657—675.

Tribe, K. (1978). *Land, Labour and Economic Discourse* (London).

Tribe, K. (1984). 'Cameralism and the Science of Government', *JMH*, 56:263—284.

Tribe, K. (1988). *Governing Economy: The Reformation of German Economic Discourse, 1750—1840* (Cambridge).

Tribe, K. (1995). *Strategies of Economic Order: German Economic Discourse, 1750—1950* (Cambridge).

Trouille, M. S. (1997). *Sexual Politics in the Enlightenment: Women Writers Read Rousseau* (Albany, NY).

Trousson, R. (1964). *Le Thème de Prométhée dans la littérature européenne*, 2 vols. (Geneva).

Trousson, R. (1967). *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau* (Paris).

Trousson, R. (1969—1970). 'J.-J. Rousseau et son oeuvre dans la presse périodique allemande de 1750 à 1800', *DHS*, 1:289—310, and 2:227—264.

Trousson, R. (1971). *Rousseau et sa fortune littéraire* (Paris).

Trousson, R. (1975). *Voyages aux pays de nulle part* (Brussels).

Trousson, R. (1988—1989). *Jean-Jacques Rousseau*, 2 vols. (Paris).

Trousson, R. (1994). *Isabelle de Charrière* (Paris).

Trousson, R. (2000). *Jean-Jacques Rousseau jugé par ses contemporains* (Paris).

Trousson, R.(2001). *Visages de Voltaire: XVIIIe—XIXe siècles* (Paris).

Trousson, R., and Eigeldinger, F.S., eds.(1996). *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau* (Paris).

Tuck, R.(1979). *Natural Rights Theories* (Cambridge).

Tuck, R.(1993). *Philosophy and Government, 1572—1651* (Cambridge).

Tuck, R.(1999). *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant* (New York).

Tucker, S.I.(1972). *Enthusiasm: A Study in Semantic Change* (Cambridge).

Tucoo-Chala, S.(1977) *C.J. Panckouke et la librairie française, 1736—1798* (Pau).

Turner, F.(1986). 'British Politics and the Demise of the Roman Republic, 1700—1939', *HJ*, 29:577—599.

Tuveson, E.L.(1964). *Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress* (New York).

Umbach, M.(2000). *Federalism and Enlightenment in Germany, 1740—1806* (London).

Urstad, T.S.(1999). *Sir Robert Walpole's Poets: The Use of Literature as Pro-Government Propaganda, 1721—1742* (Newark, DE).

Vaggi, G.(1987). *The Economics of François Quesnay* (Basingstoke).

Valjavec, F.(1945). *Der Josephinismus* (Munich).

Valsecchi, F.(1931—1934). *L'assolutismo illuminato in Austria e in Lombardia*, 2 vols. (Bologna).

Valsecchi, F.(1974). 'Der Aufgeklärte Absolutismus (Italien)', in Aretin 1974.

Van den Dungen, P.(2000). 'The Abbé de Saint-Pierre and the English "Irenists" of the Eighteenth Century (Penn, Bellers and Bentham)', *International Journal on World Peace*, 17:395—414.

Van Deusen, G.G.(1932). *Sieyès: His Life and His Nationalism* (New York). Repr. 1968.

Van Dusen, R.(1970). *Christian Garve and English Belles-Lettres* (Berne).

Van Gelderen, M., and Skinner, Q.R.D., eds.(2002). *Republicanism: A Shared European Heritage*, 2 vols. (Cambridge).

Van Kley, D.(1975). *The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France, 1757—1765* (New Haven).

Van Kley, D.(1979). 'The Church, State, and the Ideological Origins of the French Revolution: The Debate over the General Assembly of the Gallican Clergy in 1765', *JMH*, 51:629—666.

Van Kley, D. (1984). *The Damiens Affair and the Unravelling of the Ancien Règime, 1750—1770* (Princeton).

Van Kley, D.(1987). 'The Jansenist Constitutional Legacy in the French Pre-Revolution', in Baker 1987.

Van Kley, D.(1992). 'The Religious Origins of the Patriot and Ministerial Parties in Pre-Revolutionary France', *Historical Reflections / Réflexions historiques*, 18:17—63.

Van Kley, D.(1994a). 'From the Lessons of French History to Truths for All Times and

All People', in Van Kley 1994b.

Van Kley, D., ed.(1994b). *The French Idea of Freedom: The Old Regime and the Declaration of Rights of 1789* (Stanford).

Van Kley, D.(1996). *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560—1791* (New Haven).

Van Kley, D.(2001a). 'Introduction', in Bradley and Van Kley 2001.

Van Kley, D.(2001b). 'Catholic Conciliar Reform in an Age of Anti-Catholic Revolution: France, Italy, and the Netherlands, 1758—1801', in Bradley and Van Kley 2001.

Van Kley, D. (2002). 'Law Religion et les mouvements "patriotiques" à la fin du dix-huitième siècle', in Cottret 2002.

Vann, J.A.(1984). *The Making of a State: Württemberg, 1593—1793* (Ithaca, NY).

Van Treese, G.J.(1974). *D'Alembert and Frederick the Great* (New York).

Varella, J.(1988). *Jovellanos* (Madrid).

Vartanian, A.(1960). *La Mettrie's L'homme machine* (Princeton).

Vaughan, C.E.(1925). *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, 2 vols.(Manchester). Revised edn New York, 1960.

Vaussard, M. (1959). *Jansénisme et gallicanisme aux origines religieuses du risorgimento* (Paris).

Velema, W.R.E.(1993). *Enlightenment and Conservatism in the Dutch Republic: The Political Thought of Elie Luzac, 1721—1796* (Assen).

Velema, W.R.E.(1997). 'Republican Readings of Montesquieu: *The Spirit of the Laws* in the Dutch Republic', *HPT*, 18:43—63.

Venturi, F.(1946). *Le origini dell'Enciclopedia* (Rome).

Venturi, F.(1969—1990). *Settecento riformatore: l'Italia dei lumi (1764—1790)*, 5 vols. in 7 (Turin).

Venturi, F.(1971). *Utopia and Reform in the Enlightenment* (Cambridge) 1st publ. in Italian in 1970.

Venturi, F.(1972). *Italy and the Enlightenment* (London).

Venturi, F.(1988). *Giovinezza di Diderot* (Palermo).

Vereker, C.(1967). *Eighteenth-Century Optimism* (Liverpool).

Vernière, P.(1954). *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, 2 vols.(Paris).

Vernon, J.(1997). *The Career of Toleration: John Locke, Jonas Proast and After* (Montreal).

Verona, L.(1975). *Jean Meslier, prêtre athée socialiste révolutionnaire, 1664—1729* (Milan).

Vignery, J.R.(1965). *The French Revolution and the Schools: Educational Policies of the Mountain, 1792—1794* (Madison).

Vilar, P. (1979). 'L'Espagne de Charles III', *Annales historique de la Révolution française*, 51:594—610.

Vile, M.J.C.(1967). *Constitutionalism and the Separation of Powers* (Oxford).

Viner, J. (1978). *Religious Thought and Economic Society* (Durham, NC).

Viroli, M. (1988). *Jean-Jacques Rousseau and the 'Well-ordered Society'* (Cambridge).

Vivenza, G. (2001). *Adam Smith and the Classics* (Oxford).

Vogel, U. (1982). 'Liberty is Beautiful: Von Humboldt's Gift to Liberalism', *HPT*, 3: 77—101.

Vogel, U. (1988). 'When the Earth Belonged to All: The Land Question in Eighteenth-Century Justifications of Property', *Political Studies*, 36:102—122.

Vogler, G., ed. (1988). *Europäische Herrscher: Ihre Rolle bei der Gestaltung von Politik und Gesellschaft vom 16. bis zum 18. Jahrhundert* (Weimar).

Voitle, R. (1984). *The Third Earl of Shaftesbury, 1671—1713* (Baton Rouge).

Vollhardt, F., ed. (1997). *Christian Thomasius (1655—1728)* (Tübingen).

Vollhardt, F., ed. (2001). *Selbsliebe und Geselligkeit: Untersuchungen zum Verhältnis von naturrechtlichem Denken und moraldidaktischer Literatur im 17. und 18. Jahrhundert* (Tübingen).

Voltelini, H. von (1910). 'Die naturrechtlichen Lehren und die Reformen des 18. Jahrhunderts', *Historische Zeitschrift*, 105:65—104.

Vossler, O. (1963). *Rousseaus Freiheitslehre* (Göttingen).

Vyverberg, H. (1958). *Historical Pessimism in the French Enlightenment* (Cambridge, MA).

Vyverberg, H. (1989). *Human Nature, Cultural Diversity and the French Enlightenment* (Oxford).

Waddicor, M. H. (1970). *Montesquieu and the Philosophy of Natural Law* (The Hague).

Wade, I. O. (1938). *Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750* (Princeton). Repr. New York, 1967.

Wade, I. O. (1947). *Studies on Voltaire with Some Unpublished Papers by Mme du Châtelet* (Princeton).

Wade, I. O. (1959). *Voltaire and Candide* (Princeton).

Wade, I. O. (1969). *The Intellectual Development of Voltaire* (Princeton).

Wade, I. O. (1971). *The Intellectual Origins of the French Enlightenment* (Princeton).

Wade, I. O. (1977). *The Structure and Form of the French Enlightenment*, 2 vols. (Princeton).

Wagner, W. (1986a). 'Einführung', in Wagner 1986c.

Wagner, W. (1986b). 'Zur Vorgeschichte der Kodifikation von 1734', in Wagner 1986.

Wagner, W., ed. (1986c). *Das schwedische Reichsgesetzbuch (Sveriges Rikes Lag) von 1734* (Frankfurt).

Wagstaff, P. (1996). *Memory and Desire: Rétif de la Bretonne, Autobiography and Utopia* (Amsterdam).

Wahnbaeck, T. (2004). *Luxury and Public Happiness: Political Economy in the Italian Enlightenment* (Oxford).

Waldron, J. (1991). 'Locke: Toleration and the Rationality of Persecution', in Horton and

Mendus 1991.

Waldron, J.(2002). *God, Locke and Equality* (Cambridge).

Walicki, A.(1989). *The Enlightenment and the Birth of Modern Nationhood: Polish Political Thought from Noble Republicanism to Tadeusz Kosciuszko* (Notre Dame, IN).

Walker, A.K.(1973). *William Law: His Life and Thought* (London).

Walker, D.(1985). *The Scottish Jurists* (Edinburgh).

Walker, D.(2003). 'Addison's *Cato* and the Transformation of Republican Discourse in the Early Eighteenth Century', *BJECS*, 26:91—108.

Walker, D.P.(1975). *The Decline of Hell* (London).

Walker, M.(1981). *Johann Jakob Moser and the Holy Roman Empire of the German Nation* (Chapel Hill).

Wallman, J.(1990). *Der Pietismus* (Göttingen).

Walsh, J., Haydon, C., and Taylor, S., eds.(1993). *The Church of England, c. 1689—c. 1833: From Toleration to Tractarianism* (Cambridge).

Walter, E.(1973). 'Sur l'intelligentsia des lumières', *DHS*, 5:173—201.

Wandruszka, A.(1963—1965). *Leopold II*, 2 vols.(Vienna).

Wangermann, E.(1969). *From Joseph II to the Jacobin Trials*, 2nd edn (Oxford).

Wangermann, E.(1973). *The Austrian Achievement, 1700—1800* (London).

Ward, A.(1964). 'The Tory View of Roman History', *Studies in English Literature*, 4: 412—456.

Ward, W.R.(1992). *The Protestant Evangelical Awakening* (Cambridge).

Ward, W.R.(1999). *Christianity under the Ancien Régime, 1648—1789* (Cambridge).

Wardle, R.(1952). *Mary Wollstonecraft: A Critical Biography* (Lincoln, KS).

Warner, C.K., ed.(1969). *From the Ancien Régime to the Popular Front* (New York).

Warnock, G.J.(1953). *Berkeley* (London).

Warnock, G.J.(1986). 'On Passive Obedience', *HEI*, 7:555—562.

Wasserman, E., ed., (1965). *Aspects of the Eighteenth Century* (Baltimore).

Waszek, N.(1986). *Man's Social Nature: A Topic of the Scottish Enlightenment in its Historical Setting* (Frankfurt).

Waszek, N.(1988). *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of Civil Society* (Dordrecht).

Waterman, A. M. C. (1996). 'The Nexus between Theology and Political Doctrine in Church and Dissent', in Haakonssen 1996b.

Watts, M.(1978). *The Dissenters: From the Reformation to the French Revolution* (Oxford).

Webster, A.(1993). 'J.Barnave: Philosopher of a Revolution', *HEI*, 17:53—71.

Weil, R.(1999). *Political Passions: Gender, the Family and Political Argument in England, 1680—1714* (Manchester).

Weill, H.N.(1961). *Frederick the Great and Samuel von Cocceji* (Madison).

Weinbrot, H.O.(1978). *Augustus Caesar in Augustan England* (Princeton).

Weis, E.(1986).'Enlightenment and Absolutism in the Holy Roman Empire: Thoughts on Enlightened Absolutism in Germany', *JMH*, 58, Supplement.

Welch, C.B.(1984). *Liberty and Utility: The French Idéologues and the Transformation of Liberalism* (New York).

Wellman, K. (1992). *La Mettrie: Medicine, Philosophy and Enlightenment* (Durham, NC).

Wells, R.A.E.(1983). *Insurrection: The British Experience, 1795—1803* (Gloucester).

Westerman, P.(1994).'Hume and the Natural Lawyers', in Stewart and Wright 1994.

Weston, C.C.(1965). *English Constitutional Theory and the House of Lords*, 1556—1832 (London).

Weston, C.C.(1991).'England: Ancient Constitution and Common Law', in Burns and Goldie 1991.

Weston, C.C., and Greenberg, J.R.(1981). *Subjects and Sovereigns: The Grand Controversy over Legal Sovereignty in Stuart England* (Cambridge).

Weulersse, G.(1910). *Le Mouvement physiocratique en France, de 1756 à 1770*, 2 vols. (Paris).

Weulersse, G.(1950). *La Physiocratie sous les ministères de Turgot et de Necker (1774—1781)* (Paris).

Whale, J., ed.(2000). *Edmund Burke's Reflections on the Revolution in France* (Manchester).

Whaley, J.(1985). *Religious Toleration and Social Change in Hamburg, 1529—1819* (Cambridge).

Whaley, J.(2000).'A Tolerant Society?: Religious Toleration in the Holy Roman Empire, 1648—1806', in Grell and Porter 2000.

Whatmore, R.(1996).'Commerce, Constitutions and the Manners of a Nation: Etienne Clavière's Revolutionary Political Economy, 1788—1793', *HEI*, 22:351—368.

Whatmore, R. (1998).'The Political Economy of Jean-Baptiste Say's Republicanism', *HPT*, 19:439—456.

Whatmore, R.(2000a). *Republicanism and the French Revolution: An Intellectual History of Jean-Baptiste Say's Political Economy* (Oxford).

Whatmore, R.(2000b).'"A Gigantic Manliness": Paine's Republicanism in the 1790s', in Collini *et al*.2000a.

Whelan, F.G.(1985). *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy* (Princeton).

Whelan, F.G.(1988).'Vattel's Doctrine of the State', *HPT*, 9:59—90.

Whelan, F.G.(1991).'Population and Ideology in the Enlightenment', *HPT*, 12:35—72.

Whelan, F. G. (1996). *Edmund Burke and India: Political Morality and Empire* (Pittsburgh).

Whelan, F. G. (2001). 'Oriental Despotism: Anquetil-Duperon's Response to Montesquieu', *HPT*, 22:619—647.

White, M.(1978). *The Philosophy of the American Revolution* (New York).

White, R. J. (1970). *The Anti-Philosophers* (London).

White, S. K. (1994). *Edmund Burke: Modernity, Politics and Aesthetics* (London).

Whitman, J. O. (1990). *The Legacy of Roman Law in the German Romantic Era* (Princeton).

Wickwar, W. H. (1935). *Baron d'Holbach* (London).

Wieacker, F. (1952). *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit* (Göttingen).

Wilhelm, U. (1995). *Der deutsche Frühliberalismus: Von den Anfängen bis 1789* (Frankfurt).

Wilkins, B. T. (1967). *The Problem of Burke's Political Philosophy* (Oxford).

Willey, B. (1965). *The Eighteenth-Century Background* (London).

Williams, D., ed. (1987). *Condorcet Studies II* (New York).

Williams, H. (1983). *Kant's Political Philosophy* (Oxford).

Willman, R. (1983). 'Blackstone and the "Theoretical Perfection" of the English Law in the Reign of Charles II', *HJ*, 26:39—70.

Wills, G. (1978). *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence* (Garden City, NY).

Wills, G. (1984). *Cincinnatus: George Washington and the Enlightenment* (Garden City, NY).

Wilson, A. M. (1972). *Diderot* (Oxford).

Wilson, E., and Reill, P. H. (1996). *Encyclopedia of the Enlightenment* (London). Revised edn 2004.

Winch, D. (1978). *Adam Smith's Politics* (Cambridge).

Winch, D. (1983). 'Adam Smith's "Enduring Particular Result"', in Hont and Ignatieff 1983a.

Winch, D. (1985). 'The Burke-Smith Problem and Late Eighteenth-Century Political and Economic Thought', *HJ*, 28:231—247.

Winch, D. (1987). *Malthus* (Oxford).

Winch, D. (1992). 'Adam Smith: Scottish Moral Philosopher as Political Economist', *HJ*, 35:91—113.

Winch, D. (1993). 'The Science of the Legislator', in Lacey and Furner 1993.

Winch, D. (1996). *Riches and Poverty: An Intellectual History of Political Economy in Britain, 1750—1834* (Cambridge).

Winch, D. (1997). 'A Great Deal of Ruin in a Nation', in Clarke and Trebilcock 1997.

Winch, D. (2002). 'Commercial Realities, Republican Principles', in Van Gelderen and Skinner 2002, ii.

Winiger, B. (1992). *Das rationale Pflichtenrecht Christian Wolffs* (Berlin).

Winter, E. (1962). *Der Josephinismus: Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus, 1740—1848*, 2nd edn (Berlin).

Wisner, D. A. (1997). *The Cult of the Legislator in France, 1750—1830*, *SVEC*, 352.

Wokler, R. (1975). 'The Influence of Diderot on the Political Theory of Rousseau', *SVEC*,

132:55—111.

Wokler, R.(1979).'Rousseau on Rameau and Revolution', *Studies in the Eighteenth Century*, 4:251-83.

Wokler, R.(1980).'The*Discours sur les sciences et les arts* and its Offspring: Rousseau in Reply to his Critics', in Harvey and Hobson 1980.

Wokler, R.(1983).'Rousseau and Marx', in Miller and Siedentop 1983.

Wokler, R.(1987a). *Rousseau on Society, Politics, Music, and Language: An Historical Interpretation of his Early Writings* (New York).

Wokler, R., (1987b).'Rousseau's Two Concepts of Liberty', in Feaver and Rosen 1987.

Wokler, R.(1987c).'The Enlightenment', in Riff 1987.

Wokler, R.(1987d).'Saint-Simon and the Passage from Political to Social Science', in Pagden 1987.

Wokler, R.(1988a).'Natural Law and the Meaning of Rousseau's Political Thought', in Barber and Courtney 1988.

Wokler, R.(1988b).'From Apes to Races in the Scottish Enlightenment: Monboddo and Kames on the Nature of Man', in P.Jones 1988.

Wokler, R.(1993).'Democracy's Mythical Ordeals: The Promethean and Procrustean Paths to Popular Self-Rule', in Moran and Parry 1993.

Wokler, R.(1994a).'Rousseau's Pufendorf', *HPT*, 15:373—402.

Wokler, R.(1994b).'Projecting the Enlightenment', in Horton and Mendus 1994.

Wokler, R.(1995b).'The Enlightenment Science of Politics', in Fox *et al*.1995.

Wokler, R.(1997).'Rousseau et la liberté', *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 41:205—229.

Wokler, R.(1998a).'The Enlightenment and the French Revolutionary Birthpangs of Modernity', in Magnusson *et al*.1998.

Wokler, R.(1998b).'Contextualizing Hegel's Phenomenology of the French Revolution and the Terror'. *Political Theory*, 26:33—55.

Wokler, R.(2000a).'The Enlightenment, the Nation-State and the Primal Patricide of Modernity', in Geras and Wokler 2000.

Wokler, R.(2000b).'Multiculturalism and Ethnic Cleansing in the Enlightenment', in Grell and Porter 2000.

Wokler, R.(2000c).'From the Moral and Political Sciences to the Sciences of Society by Way of the French Revolution', *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 8:33—45.

Wokler, R.(2001a). *Rousseau*, 2nd edn (Oxford). 1st publ. 1995.

Wokler, R.(2001b).'Ancient Postmodernism in the Philosophy of Rousseau', in Riley 2001b.

Wokler, R.(2002).'Repatriating Modernity's Alleged Debts to the Enlightenment: French Revolutionary Social Science and the Genesis of the Nation State', in Joyce 2002.

Wokler, R.(2003).'Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment', in Mali and Wokler 2003.

Wokler, R.(2004).'Rouseau' and 'Social Contract', in A. Kuper and J. Kuper, eds., *The Social Science Encyclopedia*, 3rd edn, ii (London).

Wokler, R., ed.(1995a). *Rousseau and Liberty* (Manchester).

Wolf, E.(1963). *Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, 4th edn (Tübingen).

Wolff, R.P., ed.(1967). *Kant: A Collection of Critical Essays* (Notre Dame, IN).

Wolin, S.(1960). *Politics and Vision* (Boston, MA).

Wolpe, H.(1957). *Raynal et sa Machine de Guerre* (Stanford).

Womersley, D., ed.(1997). *Edward Gibbon: Bicentennial Essays*, *SVEC*, 355.

Wood, G.S.(1969). *The Creation of the American Republic* (Chapel Hill).

Wood, G.S.(1992). *The Radicalism of the American Revolution* (New York).

Wood, G.S.(2002). *The American Revolution: A History* (New York).

Wood, G.S.(2004). *The Americanization of Benjamin Franklin* (New York).

Wood, P.B.(1993). *The Aberdeen Enlightenment: The Arts Curriculum in the Eighteenth Century* (Aberdeen).

Wood, P.B., ed.(2000). *The Scottish Enlightenment* (Rochester, NY).

Woodcock, G.(1963). *Anarchism* (Harmondsworth).

Woodress, J.(1958). *A Yankee's Odyssey: The Life of Joel Barlow* (New York).

Woolf, S.J., ed.(1972). *Italy and the Enlightenment* (London).

Wootton, D.(1994b).'Introduction', in Wootton 1994a.

Wootton, D.(1994c).'Ulysses Bound? Venice and the Idea of Liberty from Howell to Hume', in Wootton, ed., 1994a.

Wootton, D.(2000).'Helvétius: from Radical Enlightenment to Revolution', *Political Theory*, 28:307—336.

Wootton, D., ed.(1994a). *Republicanism, Liberty and Commercial Society, 1649—1776* (Stanford).

Worden, B.(1978).'Introduction' to Edmund Ludlow, *A Voyce from the Watch Tower* (London).

Worden, B.(1991).'The Revolution of 1688—1689 and the English Republican Tradition', in Israel 1991.

Worden, B.(2001). *Roundhead Reputations: The English Civil Wars and the Passions of Posterity* (London).

Wright, E.(1986). *Franklin of Philadelphia* (Cambridge, MA).

Wright, J.K.(1997). *A Classical Republican in Eighteenth-Century France: The Political Thought of Mably* (Stanford).

Yardeni, M.(1985).'French Calvinist Political Thought, 1574—1715', in Prestwich 1985.

Yeo, R.(2001). *Encyclopedic Visions: Scientific Dictionaries and Enlightenment Culture* (Cambridge).

Yolton, J.W., ed.(1969). *John Locke: Problems and Perspectives* (Cambridge).

York, N.L.(1994). *Neither Kingdom nor Nation: The Irish Quest for Constitutional Rights, 1698—1800* (Washington, DC).

Young, B.W.(1994).'William Lawand the Christian Economy of Salvation', *English Historical Review*, 109:308—322.

Young, B.W.(1996).'Christianity, Commerce and the Canon: Josiah Tucker and Richard Woodward on Political Economy', *HEI*, 22:384—400.

Young, B. W. (1998). *Religion and Enlightenment in Eighteenth-Century England* (Oxford).

Yovel, Y.(1980). *Kant and the Philosophy of History* (Princeton).

Zagorin, P., ed. (1980). *Culture and Politics from Puritanism to the Enlightenment* (Berkeley).

Zammito, J.H.(2002). *Kant, Herder and the Birth of Anthropology* (Chicago).

Zande, J.van der (1992).'Popular Philosophy and the History of Mankind in Eighteenth-Century Germany', *Storia della storiografia*, 22:37—56.

Zande, J.van der (1995).'In the Image of Cicero: German Philosophy between Wolff and Kant', *JHI*, 56:419—442.

Zande, J.van der (1998).'The Microscope of Experience: Christian Garve's Translation of Cicero's *De officiis* (1783)', *JHI*, 59:75—94.

Zande, J.van der, and Popkin, R.H., eds.(1998). *The Skeptical Tradition Around 1800* (Dordrecht).

Zebrowski, M.K.(1991).'The Corruption of Politics and the Dignity of Human Nature: The Critical and Constructive Radicalism of James Burgh', *Enlightenment and Dissent*, 10:78—103.

Zeller, E.(1886). *Friedrich der Große als Philosoph* (Berlin).

Zimmer, A.Y.(1978). *Jonathan Boucher, Loyalist in Exile* (Detroit).

Zinsser, J.P.(1998).'Emilie du Châtelet: Genius, Gender and Intellectual Authority', in Smith 1998.

Zinsser, J.P.(2002).'Emilie de Breteuil, Marquise du Châtelet and Bernard Mandeville's *Fable of the Bees*', *French Historical Studies*, 25:595—624.

Zuckert, M.P.(1994). *Natural Rights and the New Republicanism* (Princeton).

Zurbuchen, S.(1991). *Naturrecht und natürliche Religion: Zur Geschichte des Toleranzproblems von Samuel Pufendorf bis Jean-Jacques Rousseau* (Würzburg).

Zurbuchen, S.(1995).'Politics and Ethics in the Huguenot Diaspora: Isaac de Beausobre in Berlin', in Laursen 1995.

Zurbuchen, S.(1998).'Die schweizerische Debatteüber die Leibniz-Wolffsche Philosophie und ihre Bedeutung f ür Emer von Vattels philosophischen Werdegang', in Coleman *et al*.1998.

Zurbuchen, S.(2005).'Religion and Society', in Haakonssen 2005a.

Zurbuchen, S.(forthcoming).'Emer de Vattel: His Swiss Background and his Influence in America'.

Zvesper, J.(1977). *Political Philosophy and Rhetoric: A Study of the Origins of American Party Politics* (Cambridge).

索　　引

（1. 词条后的数字为原书页码，即本书边码。2. 人名词条中，姓在前，名在后。3. biog. 表示“人物传略”。）